

Versiones

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas
“Alfonso el Sabio”

Año 17, N. 17

Diciembre 2015

Índice

<i>Walter Redmond</i> Cur latine docere?	3
<i>Natalia Jakubecki</i> Los tres requisitos en los “que consiste la suma salvación humana” según Pedro Abelardo en <i>Theologia Scholarium</i> (Trad.)	9
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> Comentario de Roberto Grosseteste a los <i>Posteriores Analíticos</i> de Aristóteles (I, 19) (Trad.)	20
<i>Mario Mejía Huamán</i> El idioma quechua y la filosofía	29

Buenos Aires
Ediciones del Rey

VersioneS

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”

Directoras Celina A. Lértora Mendoza y Ana Mallea

Comité Científico

Miguel Candel San Martín (U. de Barcelona- España)

Mauricio Langón (U. de la República - Uruguay)

Josep Puig Montada (U. Complutense - España)

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar, material que será evaluado previamente por la Dirección y el Comité Científico.

Copyright by EDICIONES REL REY

Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E

1060 Buenos Aires - Argentina

Tel: 54.11. 4777.3025; Ce. 15.5036.3025

Fax: 54.11.4812.9341

E. mail:

amallea@ciudad.com.ar

fundacionfepai@yahoo.com.

Cur Latine docere?¹

Oratiuncula a Gualterio Redmond
in *Conventiculo Latino* (a Terentio Tunberg instituto)
die 26 mensis Julii anno 2010 habita
(apud Universitatem Kentuckiam, Lexingtoniae,
Statibus Foederatis Americae)

Primum omnium praeclaro **Conventiculo Latino** gratias agere volo sescentas, quod mihi occasionem dedit oratiunculae habendae coram vobis. Hoc inceptum mihi videtur valde tempestivum ac momentosum, nonnulli enim latinistae sunt hodie qui *activum* linguae Latinae usum recuperare velint: non solum Latine legere, sed et loqui, non ea explorare tantum quae alii Latine scripserunt, sed res *suas proprias* quoque Latine exprimere aliisque communicare.

Titulus oratiunculae meae est *cur Latine docere?* Cum quaero “cur Latine docere?” non dico “Latinum sermonem docere” sed “sermone Latino”: non Latinitatem alia lingua praelegere sed Latine in aulis scholaribus loqui, libris scholaribus uti Latine conscriptis, relationes, immo examina, Latine facere. Optima exempla in Conventiculo jam videntur: professores scilicet qui jamdudum lingua Latina docent.

Ego equidem *philosophiam* Latine docui, et in animo habeo vobis explanare quare sermone Latino uti voluerim in philosophia docenda atque in scriptis de re philosophica componendis. Quorsum quidem Latine docere, cum nostrae linguae patriae certe magis idoneae sint ad nostra proposita didascalica assequenda? Nam sermo Latinus vocibus caret quarum indigemus: non solum nominibus rerum et institutorum quae Romani non habebant (puta “computatrum”, “Interrete”...), sed praecipue verbis pro notionibus “abstractis” in nostris linguis communiter adhibitibus. Hoc igitur consilium sermone Latino in scholis utendi, nonne est nisi vanum rerum antiquarum desiderium, somnium quod attingi non potest?

¹ Publicamos este texto como un aporte al proyecto de reactivación del latín como lengua de la filosofía, en el que también está comprometida la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval que en sus congresos, a partir del 2013, incluye una *Sessio latina agitata*, y su revista *Mediaevalia Americana* que tiene también una sección en latín. Como parte de este proyecto se prevé la próxima aparición de un canal youtube latino de la Red. *VersioneS* quiere sumarse también a esta empresa (las Directoras).

Respondebo meipsum in partes dividendo. Ego enim, sicut et vos, sum *multiplex*: non solum sum homo simpliciter, sed etiam *culturā* sum homo *Europaeus*, “Occidentalis”, et *professione* sum *philosophus*, et *religione* sum *Catholicus*. Volui itaque Latine docere, primo, ut *homo Europaeus*, secundo ut *homo philosophus*, tertio ut *homo Catholicus*. Tres homines qui sum, seriatim tractabo.

Secunda sermonis Latini mors

Quare igitur ut *homo Europaeus* velim Latine docere? Responsio est sat manifesta: pars est mei *patrimonii culturalis*. Namque per plusquam duo millenia, lingua Latina vexit ad me meam culturam - non solum Antiquitatem Graeco-Romanam, sed et posteriorem cultum Europaeum exinde, Christianis adjuvantibus, evolutum. Latine loquentes mihi tradiderunt historiam meorum atavorum, meam poesim ac theatrum, artem atque architecturam, jurisprudentiam, mathesim, (saltem in germine) meas scientias naturales meamque musicam. Docuerunt me denique meam *humanitatem*. Rogandum igitur non est tantum utrum vel cur mihi liceat docere sermone Latino, sed, cum Latinum jam sit pars ejus quod sum, *quidni?*

Attamen haec “Latina mei pars”, dicetis, *mortua est*. Immo si Nicholaus Ostler credendus sit, qui in sua *Historia linguarum humanarum* censuit sermonem Latinum mortuum esse non semel sed *bis*. Titulus enim capituli noni est “Altera Latini mors” (similia scripsit in sua *Biographia sermonis Latini*²).

Lingua Latina primum moriebatur secundo dimidio primi millennii post Christum natum, quando populi desinebant Latine loqui et ex Latino exoriebantur romanicae linguae (Italica, Gallica, Hispanica, Cataloniensis...). Interdum autem, et postea, *docti* pergebant sermone Latino uti in mentis operibus et laboribus - ipsi qui nobis nostram humanitatem transmisserunt.

Sermo Latinus mortuus est secundo, inquit Ostler, *tempore Renatarum Litterarum* circa annum 1500, quando *ipsi docti* Latinum omittebant,

² *Empires of the Word/ A Language History of the World*, Novi Eboraci, Harper, 2006 et *Ad Infinitum/ A Biography of Latin*, Novi Eboraci, Walker and Co., 2007.

malentes suos sermones nationales in disputationibus. Transitus ad linguas vernaculas fiebat paulatim et idcirco *difficulter* quod periti illius temporis eandem habebant difficultatem ac nos hodie, sed *conversim*. Nos enim caremos verbis Latinis quae nostrae linguae patriae possident; oportebat autem illos verba Anglica, Germanica... quaerere pro ingenti copia verborum scientificorum quam eruditi per mille annorum sermone Latino composuerant.

Linguae tamen nationales non cunctabantur quin potestatem linguae Latinae assequerentur, immo excederent; secundum Ostler, *uno saeculo*. Et exempla attulit: ad septimum saeculi XVII decennium plures libri Gallice scripti typis edebantur quam Latine, et novissimus liber maximi ponderis Latine exaratus fuit *Principia mathematica* Newtonis anno 1687 editus.

Hoc certe paradoxum in se habet: philologi temporis Renatarum Litterarum, quare dicuntur sermonem Latinum interficisse? Illi humanistae, inquam, qui Latinitatem exaltabant, litteras Latinas ad caelum extollebant. Responsio Nicholai Ostler sic fere est: fuit *osculum mortis*! Sermo namque Latinus disci potest ad duo proposita assequenda: ad res *legendas* aliorum hominum et ad res nostras *communicandas*. Est profecto hic *usus activus* id quod amissum est. Usus sermonis Latini fiebat *passivus* atque ad praeteritum versus, non in posterum.

Adde quod ipsa Latinitas deminuta vel “contracta” est tribus modis. Primo in *bibliotheca*; Latinum enim docebatur ad legendum receptum scriptorum optimorum canonem “Classicum”. Secundo, in *vocabulis*; nam uno ictu thesaurus verborum technicorum per millenium acquisitus amissus est (et derisus a humanistis velut Johanne Ludovico Vives). Inter verba prohibita est “possibile”; mihi autem *impossibile* fuisset logicam modalem docere si “possibilitatem” dicere non licuisset, item “necessitatem”, “contingentiam”. Tertio in *stilo*, ubi ardor Ciceronianus, ab ipso Erasmo reprehensus, usum sermonis Latini difficiliorem reddidit (Erasmo minime placebat logica Vives).

Ex his omnibus provenit ut lingua Latina cum linguis nationalibus contendere non jam potuerit. Cur denique volui sermonem Latinum adhibere in docendo, ejus duplice morte no obstante? Responsio simplex: amissio linguae Latinae est *amissio culturalis*.

Turris Babylonica philosophica

Secundo, jus asserere possum Latine docendi, ut *homo philosophus*. At vero nolim putetis *vos* philosophos *non* esse - omnes quidem philosophi sumus, utrum officio fungamur annon, nam omnes visionem mundi habemus locumque hominis recognoscimus in eo. At non solum philosophiam generalem habemus, verum *specialem*. Nam ad decursum philosophicum pertinemos quae viginti sex saecula in praeteritum regreditur usque ad Graecos cujus philosophia exinde elaborabatur sermone Latino, primo a Romanis (utputa a Cicerone et Seneca), deinde a primis doctis Christianis (Tertulliano, Augustino, Boethio, Johanne Eriugena...), deinde, philosophia Musulmana Judaeaque recepta, a scholasticis Medii Aevi (Anselmo, Abelardo, Thoma Aquinate, Bonaventura, Scoto, Ochamo...), atque a permultis tempore Renatarum Litterarum (Cajetano, Suarezio...) - nonnulli denique philosophi *Moderni* aliqua saltem opera Latine composuerunt (Hobbes, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant...).

Amissio sermonis Latini, mirabile dictu, *ipsam philosophiam* affecit! Tore Janson, in suo libro *Naturalis Historia Linguae Latinae* mentionem fecit de pernota fissura in philosophia nostri temporis inter philosophos Britanno-Americanos (“Analyticos”) et philosophos Continentales (“Phaenomenologos”)³. Diversitas linguarum, inquit, hanc rimam aggravavit atque exacerbavit. Abyssus quidem intransibilis videtur hiare inter utrosque philosophos, immo hostilitas; Continentales enim vituperant Analyticos ut “positivistas”, Analytici vero putant Continentales (maxime “Post-Modernos”) plane delirare.

Haec scissura philosophica revera haud recens est, nam orta erat saeculo xvii, et quidem *tempore Renatarum Litterarum* - eo ipso tempore quando docti sermonem Latinum jam omittebant. Philosophi tunc bipartiti erant in Rationalistas (símites Phaenomenologis) - qui curam habebant “mentis” - et (Empiristas (símites Analyticis) - qui “experientiam” in promptu ponebant.

Haec bipartitio inter Analyticos-vel-Empiristas et Phaenomenologos-vel-Rationalistas tum geographica fuit (illos scilicet Anglia ac Status Foederati laboraverunt, hos in Continente Europaea), tum *linguistica*

³ *A Natural History of Latin*, Oxonii, 2004.

(Analytici linguam Anglicam adhibere solent, Phaenomenologi vero Gallicam, Germanicam, Italicam aliasque).

Ita veruntamen non erat Aevo Medio, quando philosophi Christiani eandem adhibebant linguam: Latinam. Discrepantiae nimirum erant inter scholas, rixae quoque acres; immo “odium theologicum”. Unum autem: saltem philosophi Aetatis Mediae aliorum opera *legere poterant* - id quod hodie nequaquam est verum. Nec exsistebat fissura geographica nec sermocinalis, cogitantes enim Aevi Medii erant magis cosmopolitae (velut Sanctus Anselmus: Italiae natus, abbas monasterii Gallici factus, demum Archiepiscopus Cantuariensis electus). Ista Babylonica Turris philosophica sat funesta etiamnunc esse mihi videtur.

Tribus equidem modis philosophandi usus sum; non solum phaenomenologo atque analytico, sed etiam “praemoderno”, nam in primo curriculo meo philosophiam Graecam et Scholasticam didici (et quidem sermone Latino!). Et hoc expertus scio: triplicem philosophandi rationem nullo negotio exprimere possum *Latine*. Quinimmo, mihi cordi fuit coadunare has philosophias, fundere in unum - reperire fortasse quandam philosophiam perennem.

Tertia sermonis Latini mors

Cur demum Latine doceo ut *homo Catholicus*? (Multa quae dixero patet alios quoque Christianos dicere posse.) Nicholaus Ostler, cum censeret doctos ex tempore Renatarum Litterarum Linguam Latinam omittere, non recte iudicavit usquequaque, nam lingua pergebat esse publica lingua Ecclesiae Occidentalis usque ad medium saeculum XX - quando mortua est *ter*. Ut Catholicus Latinum propterea adhibeo quod fuit sermo Ecclesiae meae per duo millenia. Intima pars meae culturae Occidentalis est Judaea-Christiana, quae *Latine* mihi tradita est. Latine loquentes docuerunt me mores cogitandi atque agendi: meam scilicet mundivisionem Christianam meamque anthropologiam atque ethicen. Etenim prima lingua Ecclesiae erat Aramaica, deinde Graeca (qua Novum Testamentum scriptum est) postremo Latina. Mox evolvebatur “dialectus Christiana” (ut dicitur) Africae, Romae alibique, valde per usus Graecos affecta, quae in usu liturgico atque academico pergebat in Ecclesia Occidentali.

Cultura Catholica in monasteriis magna ex parte alita, est, et quidem lingua Latina. Latine monachi et moniales Scripturas legebant, Latine

missam audiebant atque officum divinum canebant, Latine conservabant traditiones theologicas, mysticas, historicas, litterarias (“liber scholaris” nobis Christinis suppeditat: 221 tomi collectionis *Patres Latini* a Migne editae). Taceo monachos ipsa Antiquitatis Classicae opera nobis transmisisse, nostrumque systema institutorium Latine evolvisse in Scholis monasticis et cathedralibus, dein ex saeculo XIII apud universitates Europaeas. *Ter*, pro dolor, Sermo Latinus mortua est: nempe in Ecclesia Catholica. Recens ejus historia, quod linguam attinet, in tria tempora dividi licet. Primo dimidio saeculi XX lingua Latina vigeat in quadam renata cultura Catholica. Altero autem dimidio saeculi haec floritio subito dirempta est, una cum lingua Latina - ac si Secundum Concilium Vaticanum (1962-1965) linguam Latinam in perpetuum exclusisset ab usu ecclesiastico.

At signa certae recuperationis culturalis apud Catholicos recentius non desunt -qui novatrix motus est tertium tempus- a qua haud abest spes sermonis Latini restaurandi. Potest profecto fieri, dum plures pluresque laici ac clerici divitias liturgiae translaticiae avent ac suam propriam culturam vindicunt, ut suam linguam Latinam quoque restituere velint. Missa quidem auditur ubique Latine celebrata, nondum tamen adhibetur sermo Latinus in docendo et componendo, quemadmodum ante medium saeculum XX mos erat in Ecclesia⁴. Hoc in transitu addendum est: ne putetur “Neolatinum” nedum “Latinum Medii Aevi” a lingua antiqua radicitus differre. “Radix” enim sermonis (vocabula fundamentalia et morphosyntaxis et grammatica) inter varias “dialectos” (quae et inter auctores “Classicos” haud aberant) fere eadem mansit et manebit.

Hoc denique summa est: *una* ratio quae hominem “Occidentalem”, hominem philosophum, hominem Catholicum adducit ut sermoni Latino incumbat *haud est litteris vel rebus Romanis studere*. Cura mea et ratio *praecipua* in sermone Latino versandi fuit “personalis”; namque in mundivisione mea permanere volui *sermocinaliter* (ut philosophi Medii Aevi dicebant); eandemque *plures* habituros esse suspicor curam.

Ostler enim monuit: “lingua amissa, amittitur totus cogitationis mundus”, et Ludovicus Wittgenstein: “fines mei sermonis fines sunt mei mundi”.

⁴ Ego vero nonnullum successum jam habui in academico uso sermonis Latini restaurando: scholas de philosophia in quinque terris recitavi duodecies, undecim commentarios in ephemeribus sex terrarum edidi.

Los tres requisitos en los “que consiste la suma salvación humana” según Pedro Abelardo en *Theologia Scholarium*

Natalia Jakubecki

Introducción

Presentamos aquí la traducción al castellano de los primeros diecisiete párrafos de la *Theologia Scholarium* de Pedro Abelardo, obra dedicada a sus alumnos, los mismos que en *Historia calamitatum* le “exigían razones humanas y filosóficas, y pedían con insistencia algo que entender más que repetir”¹. En ellos, el filósofo expone las tres condiciones que, según él, son condiciones *sine qua non* para la salvación humana: la fe, la caridad y los sacramentos.

La razón por la que hemos hecho la presente la selección es que esta tríada no puede sino resultar bastante curiosa, y por diferentes motivos. En primer lugar, porque a primera vista llama la atención el hecho de que, de las tres virtudes que luego serán llamadas “teológicas”, Abelardo sólo haya incluido dos. Ello se debe a que, siguiendo a Agustín de Hipona², considera la esperanza tan sólo como la especie de fe que descansa en las cosas futuras, y no como una virtud independiente.

Ahora bien, aunque se explique rápidamente el restringido número de virtudes, la inclusión de una de las restantes entre los requisitos salvíficos también es problemática. Sabemos por las *Collationes*, pero sobre todo por los *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*³, que para Abelardo, nuevamente en un profundo espíritu paulino-agustiniano,

¹ Pedro Abelardo, “Historia de mis calamidades”, en *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Borelli, M. y Jakubecki, N. (trads.), Bs. As., La Parte Maldita, 2013, p. 66, c. IX: “humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant”, ed. Monfrin, J., París, Vrin, 1978.

² Cf. Agustín, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, II, 8.

³ Cf. Abelardo, *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. Thomas, S., 1970, reproducida en Abelardo, *Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (ed. bilingüe. trad. Magnavacca, S.), Bs. As., Losada, 2003, pp. 202-204 y 214; *Commentaria in Epistolam Pauli ad romanos*, ed. Buytaert, E., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XI, Turnhout, Brepols, 1969, IV, 13:8-10, *et passim*.

“nadie que tenga caridad se pierde”⁴ o, en su versión positiva, todo aquél que tenga caridad se salvará. El tratamiento que hace de la *caritas* en esta esta Teología, aunque resumido, no difiere del que ha hecho en sus otras obras. Lo que debe explicarse, en cambio, es porqué Abelardo dice que también la fe es necesaria para la salvación, ya que en las *Collationes* le niega el estatus de virtud sosteniendo que, al igual que la esperanza -y la prudencia entre las virtudes naturales- es común a buenos y malos:

“Filósofo: ... Así también Agustín [...] a veces extiende el nombre de ‘virtud’ a la fe y la esperanza; otras, lo restringe a la sola caridad, que es propia específicamente de los buenos, mientras que las otras dos son comunes a los impíos y a los elegidos”⁵.

Y aunque ello se encuentre en la boca del personaje del Filósofo y no del Cristiano, demás está decir que toda vez que el autor recurre a la autoridad del Hiponense lo hace para apoyar sus propias convicciones y no para refutar la letra del santo. Pero, por otra parte, también es cierto que ha insistido en que la creencia -que equipara a la fe-⁶ en la Trinidad y en Cristo son requisitos inexcusables para obtener la recompensa de la vida eterna⁷.

Sin ánimos de simplificar una cuestión que en el pensamiento de Abelardo amerita un tratamiento más detenido del que ofrece esta breve presentación, podemos decir que esta aparente contradicción puede dirimirse a partir de una serie de discriminaciones teóricas. Aun cuando el *Magister* insista en otorgar una definición gnoseológica de la fe⁸, es posible

⁴ Abelardo, *Collationes*, ed. cit., p. 204: “CHRIS.: ... quod possit deesse ad salutem, sed non ad virtutum perfectionem. Nemo quippe cum illa perit...”; cf. también ibid., p. 196.

⁵ Abelardo, *Collationes*, ed. cit., pp. 212-214: “PHIL.: ... Sic et ille [sc. Augustinus] quandoque virtutis nomen usque ad fidem etiam et spem extendit, quandoque ad solam caritatem contrahit, que videlicet propria et specialis est bonorum, cum cetera due tam reprobis quam electis sint communes”. Cf. Agustín, *Enchiridion*, II, 7. Para la prudencia, cf. *Collationes*, ed. cit., p. 212.

⁶ Cf. Abelardo, *De intellectibus*, ed. Morin, P., París, Vrin, 1994, §24.

⁷ Cf. Abelardo, *Ethica*, ed. Luscombe, D., Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 62; Abelardo, *Theologia Scholarium*, ed. Buytaert, E. y Mews, C., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XIII, Turnhout, Brepols, 1987, I:16 *et passim*.

⁸ Aunque no son las únicas, las dos definiciones más destacadas son las que aparecen en *Th. Sch.*, ed. cit., I:2 y *De int.*, ed. cit., §24. Para un análisis más detallado del concepto de “fe” en Abelardo en su acepción gnoseológica, véase

aplicar la clásica distinción presente en el *De Trinitate* que de seguro el Palatino conocía a la perfección⁹: el mero acto de creer, en tanto del asentimiento a una proposición que no puede ser demostrada empíricamente puede ser llamado *fides qua creditur*, mientras que el conjunto de las proposiciones en las que se cree es, en cambio, la *fides creditur*; y éste es el cuerpo doctrinal de la fe católica¹⁰ al que Abelardo refiere en los párrafos 16 y 17 de la *Theologia Scholarium*. Esta distinción, entonces, permite entender por qué, si bien la fe resulta indiferente desde el punto de vista exclusivamente ético -pues nada réprobos e impíos puede ser considerado como un factor determinante moralidad-, a partir de la especificación de su contenido ella se torna necesaria para el mérito salvífico.

Un segundo aspecto interesante para señalar es la inclusión de los sacramentos entre las tres condiciones, toda vez que la teoría de la ha puesto en tela de juicio -aunque, es cierto, no elimina por completo-la necesidad algunos de ellos. En efecto, la segunda mitad del *Scito te ipsum* cuestiona la necesidad de la confesión dada la dudosa moralidad de sacerdotes y prelados que, además, según Abelardo no poseen las llaves del reino para atar o desatar los pecados terrenales¹¹. De todas maneras, se debe notar que la confesión es sólo una instancia del sacramento de la Reconciliación y que nuestro autor sí mantiene

Mews, C., "Faith as *Existimatio rerum non apparentium*: intellect, imagination and faith in the Philosophy of Peter Abelaard", en *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du Xe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM), Porto, du 26 au 31 août 2002 (Pacheco, M. y Meirinhos, F. eds.), Turnhout, Brepols, 2006, pp. 915-926.

⁹ Agustín, *De Trinitate*, XIII, 2:5, ed. Mountain, W. et Glorie, F., en *Corpus Christianorum Series Latina*, v. L, Turnhout, Brepols, 1968: "Ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus: *sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur*", resaltado propio.

¹⁰ Cf. Weingart, R., *The Logic of Divine Love*, Great Britain, Oxford Press, 1970, pp. 1-8. De todas maneras, coincidimos con Bacigalupo cuando, corrigiendo al Weingart, señala que, en Abelardo, la *fides quae* es pasible de ser aplicada a cualquier cuerpo doctrinal además del católico. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Univ. Pontificia católica del Perú, 1992, p. 240.

¹¹ Cf. *Ethica*, ed. cit., cc. 24-25.

incólumes las instancias de la contrición y de la penitencia, sólo que aunándolas y eliminando la necesidad de mediación de algún representante representante de la Iglesia:

“Junto al gemido y contrición del corazón, esto es, lo que llamamos ‘penitencia fructuosa’ no permanece el pecado, es decir, lo que llamamos desprecio de Dios o consentimiento en el mal [...] En este estado de contrición nos reconciliamos al instante con Dios y esto nos alcanza el perdón de los pecados pasados...”¹².

Para ser justos, tampoco cancela totalmente la instancia de la confesión, confesión, pues reconoce que, con todo, ella sirve para retrasar un poco más más la tentación de pecar debido a la vergüenza que nos causará tener que contarle nuestros pecados a alguien¹³.

Otro de los sacramentos que quedan afectados por la teoría de la interioridad es el del bautismo, puesto que, tal como se explica en el *Scito te ipsum*, el pecado propiamente dicho es el que reporta culpa al alma. No obstante, al pecado original que este sacramento lava se le llama “pecado” sólo en sentido amplio y, por tanto, no habría necesidad de purgarlo.¹⁴ Además, aunque el bautismo sea obligatorio para aquellos seres humanos carentes de razón y, por tanto, impedidos de agencia moral,¹⁵ para el resto de la humanidad la pertenencia a la comunidad cristiana no se da necesariamente por el sacramento sino por la orientación de la voluntad y el contenido de su fe (*fides quae*). Esto lo ha dejado entrever en varias de sus obras, pero es en la *Theologia christiana*:

“Quizá todos los filósofos fueron gentiles por su nacionalidad, pero no por su fe, según se dice de Job y de sus amigos. Pues, ¿cómo les atribuiríamos infidelidad o condena a todos ellos, a quienes incluso

¹² Abelardo, *Ethica*, ed. cit., p. 88: “*Cum hoc autem gemitu et contritione cordis, quam ueram paenitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est, contemptus Dei siue consensus in malum [...] In hoc statim gemitu Deo reconciliamur et praecedentis peccatiueniam assequimur...*”.

¹³ Cf. Abelardo, *Ethica*, ed. cit., p. 98.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, p. 56.

¹⁵ Cf. *ibíd.*

el Apóstol alega que Dios mismo reveló los profundos e insondables misterios de la Trinidad...?”¹⁶.

Es posible, entonces, que la inclusión de los sacramentos responda, que a la coherencia de su teoría filosófica, a sus convicciones cristianas. hecho, cuando se pretende leer las obras filosóficas de Abelardo a la luz las teológicas, o viceversa, no pocas veces las diferentes afirmaciones en ellas se encuentran pueden parecer, si no contradictorias, al menos ambiguas. Con todo, un análisis atento puede superar estas –hasta quizá buscadas– imprecisiones, pues sus mismas elaboraciones teóricas dejan entrever una intención única que nuestro autor ha debido sugerir con el mayor de los cuidados, y esta no es más que la de abrir la posibilidad de salvación a todo ser humano.¹⁷

Resta señalar que he decidido omitir la traducción de parte del párrafo 12 y del 13, pues contienen principalmente citas de autoridades –Gregorio, Agustín y Cicerón– que extienden el texto en demasía a la vez que no aportan ninguna novedad respecto del propio pensamiento de Abelardo.

Se ha traducido de la Edición de Buytaert, E. y Mews, C., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XIII Turnhout, Brepols, 1982.

¹⁶ Abelardo, *Theologia Christiana*, ed. Buytaert, E., en *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, v. XII, Turnhout, 1969, II, 15: “*Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputauerimus, quibus, Apostolo quoque attestante, Deus ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria reuelauit...?*”.

¹⁷ Al respecto, Marenbon señala que “*From the point of view of Abelard's theology, these inconsistencies are evidence either of a strange carelessness or hesitancy, or perhaps of an anxiety to qualify a line of thinking which might be judged heretical even a vain attempt by Abelard to safeguard himself against the consequences of his doctrinal radicalism. From the point of view of Abelard's ethics, however, they are of little relevance, because they do not imply any positions incompatible with his moral theory. What would make Abelard's ethical theories untenable would be an admission that God allows moral arbitrariness: that a man can except through his own free choice be morally blameworthy. Abelard's theology is entirely consistent in excluding this possibility*”, Marenbon, J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 331.

Pedro Abelardo
Teología para estudiantes
Libro I: 1-17

Libro I

[1] Tres son, según creo, aquellas cosas en las que consiste la suma salvación humana: la fe, la caridad y los sacramentos.¹⁸

[2] Considero que la esperanza, por el contrario, está incluida en la fe de la misma manera que la especie en el género.

Qué es la fe

La fe es, naturalmente, la creencia en las cosas no manifiestas, esto es, las que no dependen de los sentidos corporales.¹⁹

Qué es la esperanza

La esperanza es la expectativa de algún provecho que se ha de obtener, a saber, cuando alguien cree que obtendrá algún bien. “De esta manera, la fe está tanto en las cosas buenas como en las malas” y tanto en las presentes o pasadas como en las futuras, según San Agustín había dicho en el principio del *Enchiridion*.²⁰ Pero la esperanza del bien está en el futuro. Por supuesto, la expectativa de aquello perjudicial no debe ser llamada esperanza sino desesperanza, esto es, desconfianza del bien.

[3] *Qué es la caridad*

¹⁸ En el texto latino, ésta es la única aparición del término “sacramentos” en plural “*sacramenta*”. Si bien todas las restantes están en singular y, de hecho, la explicación que ofrece en el párrafo 9 parece referirse únicamente al sacramento del bautismo, hemos decidido mantener el plural con la que comienza el texto. Con todo, ello queda sujeto a discusión.

¹⁹ Abelardo parece estar siguiendo la definición paulina dada en Hb 11:1: “*Est autem fides [...] rerum argumentum non apparentium*”, Sin embargo, debe notarse que en lugar de hablar de “*argumentum*”, el Palatino utiliza “*existimatio*”. Este cambio para nada ingenuo, concluye Jolivet, es el que condujo su definición a la condena de Sens. Cf. Jolivet, J., *La théologie d’Abélard*, París, Les éditions du CERF, 1997, p. 61.

²⁰ Agustín, *Enchiridion*, II, 8.

La caridad es el amor honesto, cuya finalidad es dirigirse a lo que conviene, así como, por el contrario, la ambición se llama amor torpe o deshonesto. El amor es la buena voluntad con respecto al otro a causa de sí mismo, por medio de la cual elegimos de tal modo que se tenga aquello que creemos que es bueno tener, y esto lo queremos más a causa de sí mismo que por nosotros. Pues a menudo sucede que nosotros, que odiamos a alguien, deseosos de liberarnos de él de cualquier manera, le pedimos a Él que sea dirigido pronto hacia las cosas celestes y que goce de aquella suprema gloria, de tal manera que nada mejor puede sucederle. Sin embargo, no realizamos esto por amor a él, puesto que hacemos esto más por nosotros que por él mismo; ponemos la mira no tanto en su provecho como en el nuestro. Acaso en esto optamos por lo que es mejor para nosotros mismos, todavía más deseosos de la miseria de la vida presente que de la gloria de la futura.

[4] También Cicerón, cuando en *Retórica II* buscaba definir cuidadosamente la amistad, dice: “La amistad es el deseo del bien para alguien a causa del mismo a quien se ama”. Ciertamente cuando añadió “a causa del mismo a quien se ama”, distinguió la amistad verdadera de la falsa. Pues hay quienes dicen amar a otros mientras le deseen lo correcto, cualquiera sea la intención. Cuando los que persiguen esto más a causa suya que de aquellos, no quieren tanto al hombre como procurarse una buena condición, y piden en eso ventajas no tanto para aquellos como para sí. A tal deseo no se debe llamar “caridad”, es decir, amor honesto, según se dijo, sino más bien “ambición”, esto es, un amor deshonesto y torpe.

[5] Sin duda, aquella [la caridad] es el amor a Dios, y ésta [la ambición] es llamada “amor al mundo”, puesto que por medio de aquella somos reunidos con Dios; y a causa de ésta somos absorbidos por las preocupaciones mundanas y nos dedicamos a los deseos terrenos; y por aquella ciertamente nos preocupamos por las cosas que son de Dios, mientras que por éste procuramos las que son nuestras. Y en aquel amor Dios está el fin, es decir, la causa final y suprema a la cual se dirige nuestra intención, cuando en verdad tanto más lo amamos cuanto más amamos al prójimo a causa suya, y seguimos no tanto nuestra voluntad como la suya. Por el contrario, con la ambición, nosotros mismos nos constituimos en fin, para lo cual bastaría si cumpliéramos nuestros deseos y obedeciéramos nuestra voluntad. Previendo estas cosas, el Apóstol dijo: “Los hombres

serán amantes de sí mismos”,²¹ esto es, los que disponen el fin de su amor más en sí mismos que en Dios. Puesto que se nos ordena amar al prójimo como a nosotros, de ningún modo pecamos amándonos, sino colocando, como se dijo, el fin de nuestro amor en nosotros mismos. Y, como nosotros y también los prójimos debemos conducir nuestra atención hacia las cosas necesarias, de ningún modo nos conviene actuar a causa de nosotros, sino a causa del fin por el cual, de alguna manera, existimos. Y como se dijo, el fin, esto es, la causa superior y suprema, es Dios. Sin duda, esto mismo que realizamos por nosotros, si lo hacemos rectamente, lo hacemos a causa de Dios a quien creemos agradecer, y su amor es la causa del nuestro, de tal manera que nosotros también nos amamos no por nosotros, sino por Él mismo. De lo contrario, conduciéndonos a la inversa, fijaríamos el fin de nuestro amor en nosotros más que en Él mismo. Entonces, amamos en verdad a causa de Él tanto a nosotros mismos como al prójimo, cuando amamos porque con ello creemos agradecerle, no porque haya de sernos provechoso, aunque conste que no puede sernos perjudicial.

[6] Por tanto, nada debe amarse, absolutamente nada debe hacerse sino a causa de Dios, puesto que en Dios fijamos el fin de todas las cosas. Por ello Él mismo es llamado Alfa y Omega, esto es, principio y fin: ciertamente principio supremo, por quien existen todas las cosas; fin, esto es, causa final y suprema, por causa de quien todo es. Pues no debemos comer, ni dormir, ni tomar esposa, ni hacer cualquier otra cosa sino por Él. De lo contrario, viviríamos de manera bestial, entregados a nuestras voluptuosidades. Pues debemos comer a causa de Él mismo, al menos por esto: para procurarnos las cosas necesarias con las que ha de ser sustentado este don que es el cuerpo, que es suyo y nos está confiado a nosotros. De manera semejante, por Él debemos reponernos durmiendo, así como estar despiertos, pues conviene que tengamos fuerzas para su obsequio. Del mismo modo, el falto de templanza debe tomar esposa no sólo en razón de los hijos para Él engendrados, sino también para que no lo ofendamos con la fornicación.

[7] Cuando oramos por nosotros mismos o hacemos algo que a su juicio nos es provechoso, a esto nos compele la caridad misma, por la cual queremos llegar a Él, al que amamos por sobre todas las cosas.

[8] Así han de hacerse todas las restantes cosas a causa de Él. De otro modo, si no hiciéramos lo que hacemos a causa suya, esperaremos en vano

²¹ II Tim 3:2.

su recompensa. Lo que con atención dice el Apóstol en la *I Epístola a los Corintios*: “Por tanto, si comieras, si bebieras, si hicieras cualquier cosa que hicieras, hazlo todo por la gloria de Dios”.²²

[9] *Qué son los sacramentos*

El sacramento es el signo visible de la invisible gracia de Dios, tal como sucede con los que son bautizados: la misma ablución exterior del cuerpo que vemos es signo de la ablución interior del alma; del mismo modo, el interior del hombre es cambiado por el pecado así como el exterior lo es por las inmundicias corporales.

[10] Pero ahora, una vez distribuidas y descritas brevemente las tres condiciones antedichas: la fe, la caridad y los sacramentos, debemos prestar más atención a cada uno en cuanto conducen a la suma promesa de la salvación humana, y principalmente sobre algunas cuestiones mayores que parecen estar implícitas.

[11] En primer lugar sobre la fe, que es naturalmente anterior a las demás, tanto como el fundamento de todo lo bueno. Pues, ¿qué puede ser esperado o puede esperar ser amado, sino es creído antes? Pero puede ser creído aun cuando no es esperado o amado. Por consiguiente, la esperanza nace de la fe cuando confiamos en que es bueno lo que creemos que vamos a alcanzar por la misericordia de Dios. De allí el Apóstol: “La fe es la sustancia de las cosas que se han de esperar, la prueba de aquellas que no se ven”.²³ “Sustancia de las cosas que se han de esperar”, esto es, fundamento y origen de donde somos conducidos por algo hacia lo que se ha de esperar; y ciertamente primero se debe creer en ello para que después lo esperemos. “Prueba de aquellas que no se ven”, esto es, la prueba de las cosas que no son visibles pues, puesto que nadie duda de que la fe existe, a partir de esto es conveniente que conceda que existen algunas cosas no visibles. De allí que, conforme al Apóstol, aunque ahora son llamadas de tres maneras: fe, esperanza y caridad, sólo en la caridad se ha de perseverar tanto en esta vida como en la futura. Es por ello que la llama el mérito mayor: tanto por la dignidad de la perseverancia como por la recompensa de la remuneración, puesto que únicamente ella, como creo, es digna de recompensa. Pues si alguno dijera que también tiene fe en las cosas manifiestas, la llama “fe” de

²² I Co 10:31.

²³ Hb. 11:1

manera impropia. Pese a todo, se cree que la fe se dice de las cosas visibles tanto como de las que no lo son.

[12] De uno y otro lado tenemos ejemplos a mano. Gregorio, en el libro segundo de la *Homilía* VI sobre los evangelios: “Como dice el Apóstol: ‘La fe es, entonces, la substancia de las cosas que se han de esperar’”, sin duda alguna es evidente, dado que la fe es el testimonio de aquellas cosas que no pueden hacerse visibles.²⁴ Pues, de las que son visibles, no se tiene fe sino conocimiento. De seguro, la divinidad no puede ser vista por el hombre mortal. Por consiguiente, vio al hombre-dios y se confesó diciendo: “Señor mío, Dios mío”.²⁵

[...] ²⁶

[14] Así, por estos testimonios parece que la palabra “fe” se aplica de un modo propio y de otro impropio, pues ciertamente no sólo se dice “fe” de lo que está oculto sino también de lo manifiesto.

[15] Nos interesa pues, entonces, son numerosas las formas de referirse a lo que se cree o no respecto de Dios, ya que no incurrimos en ningún peligro se crea o no [ciertas cosas], como si creemos que mañana Dios hará llover o no, o si habrá de procurar o no misericordia a un hombre muy malvado. Para aquél que habla sobre la edificación de la fe, basta reflexionar y enseñar esto solo: que si no creyeran, se condenarán. Esto es lo que concierne a la fe católica.

[16] *Qué es la fe católica y qué no*

La fe es católica, esto es, universal, porque es necesaria para todos, puesto que nadie puede salvarse separado de ella. De allí Atanasio, cuando había anunciado: “Esta es la fe católica”, manifiesta constantemente esto,

²⁴ Véase nota 19.

²⁵ Jn. 20:28.

²⁶ Se omiten aquí las siguientes citas: Gregorio, *Dialogorum de vita et miraculis Patrum italicorum, et de aeternitate animarum*, IV, 8; Agustín, *In evangelium Ioannis* LXXIX, 14: 29.1, XL, 8: 32, *Sermón CLVIII in diff. locis* (que Abelardo nombra como el LXXX); *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, II: 31, 50. *Super Ioannem homilia*. Y para el parágrafo 13: Boecio, *Super Topica Ciceronis*, I. Las mismas corresponden con las que Abelardo ha citado en la *Quaestio* 2: “*Quod fides sit de non apparentibus tantum et contra*” (Que la fe es sobre las cosas manifiestas, o lo contrario), del *Sic et non*.

que sea llamada “católica”, como añade al exponer: “en la que, si cada uno no creyera firme y fielmente, no podría ser salvado”. Hay quienes quieren que la fe sea llamada católica para diferenciarla de la fe de los herejes, no en cualquier parte como iglesia extendida, sino como en algún rincón oculto o en otra parte recóndita de la tierra.

[17] Pero la fe católica se centra, en parte, en la misma naturaleza de la divinidad, en parte, en la divina beneficencia y cada una de las rectísimas reparticiones y disposiciones de Dios, las cuales nos fueron expuestas con cuidado en los artículos de fe de los apóstoles y de los santos Padres.

Traducción
Comentario de Roberto Grosseteste
a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles (I, 19)

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

En los dos números anteriores de *VersioneS* ofrecí la traducción de fragmentos del Comentario de Roberto Grosseteste a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles (I, 1-4), con una breve introducción, cuya parte pertinente por lo que hace a esta nueva entrega resumo a continuación.

El género del comentario expositivo tiene una fuerte presencia en la escolástica medieval, éste asumiendo las siguientes formas: a) comentario explicativo; b) comentario aumentativo (desarrollo); c) comentario integrativo (con la finalidad de usarlo como premisa en una argumentación); d) comentario reafirmante (muestra la concordancia de la doctrina establecida con determinadas autoridades). Ellos se relacionan tanto con el objetivo como con el criterio de abordaje del texto original y con recaudos hermenéuticos que -en virtud de los objetivos- resultan específicos. Los comentarios del período que solemos llamar “escolástico”, y en especial en el siglo XIII, por otra parte, pueden distinguirse también en comentarios sintéticos (que se aproximarían a los Epítomes de Averroes) y en comentarios “paso a paso” (cuyos modelos serían los comentarios Magnos y Medios de Averroes).

Dentro de los comentarios “paso a paso”, a su vez, pueden distinguirse diversas formas de ordenación del texto para su exposición. Una de ellas es la usada tempranamente por Grosseteste, consistente en la ordenación sistemática por unidades teóricas o tesis. Siguiendo el principio del comentario “paso a paso” y designando cada paso por el inicio del respectivo texto aristotélico, la exposición pone el acento en señalar las “conclusiones” o tesis principales del mismo. De este modo el texto queda ordenado según sus tesis principales, siendo el resto del texto -tanto del Estagirita como del comentador- la argumentación que lleva a ellas, o bien corolarios y tesis derivadas.

En esta obra del *Lincolniense* se aprecian tres de las características generales de los comentarios de este autor: la enumeración de conclusiones o tesis principales, la explicitación de los contenidos implícitos del original y la aclaración terminológica.

En esta entrega se ofrece la traducción del capítulo 19 (el último) del Libro Primero. El interés de este texto radica en que Grosseteste, habiendo llegado al término del comentario paso a paso con la explicación de la diferencia entre ciencia y opinión que establece el *Estagirita*, dedica la mayor parte del escrito a tomar posición personal con respecto a algunas teorías aristotélicas, mostrando diferencias significativas. Precisamente al referirse a los diversos sentidos de “opinión”, introduce la teoría de la visión de los inteligibles (n. 176) de raíz más bien agustiniana, y en consonancia con otros escritos suyos, de la misma época o incluso anteriores, como el opúsculo *De Veritate*¹. La analogía con la luz del sol, que aparece en varios pasajes del Comentario, se corresponde a su vez con otros trabajos también de su madurez filosófica, como *De luce*. Estos reenvíos contribuyen a fortalecer la interpretación hoy predominante, de que Grosseteste nunca abandonó sus iniciales intuiciones metafísicas y gnoseológicas, aun cuando el conocimiento de las obras de Aristóteles y su propio trabajo como comentarador y traductor lo hayan llevado, en algunos casos -que son claros en este Comentario- a una aceptación de tipo más bien instrumental², corrigiéndolo en cada caso puntual necesario, como sucede con la teoría del

¹ Un análisis de la gnoseología del *Lincolniense* y las diversas interpretaciones de los historiadores en “Introducción. La teoría de la verdad en Roberto Grosseteste”, en Roberto Grosseteste, *Teoría de la verdad*, Introducción, traducción y notas de Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As., Ed. del Rey, 2005:5-27.

² Entre los numerosos estudios sobre este tema, merecen citarse, por su especial importancia: L. Baur, *Die Philosophie des R. Grosseteste, Bischof von Lincoln*, Münster, 1917; D. A. Callus, “Robert Grosseteste as Scholar”, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1961: 1-69; R. C. Dales, “Robert Grosseteste’s Scientific Works”, *Isis*, 52, 1961: 381- 402; S. Gieben, “Das Licht als Entelechie bei Robert Grosseteste”, *Filosofia della natura nel Medioevo*, Atti, terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Milano, 1964: 372-378; A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100- 1700*, Oxford, Clarendon Press, 1971; J. Mc Evoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1986; J. R. Ginther, *Master of the Sacred Page. A Study of the Theology of Robert Grosseteste c. 1229-1230*, Hans (England) / Burlington (USA), Ashgate 2004.

movimiento eterno del Estagirita, rechazada en su *De finitate motus et temporis*³.

También la analogía reiterada entre la luz espiritual y la material se relaciona con otras ideas del Lincolniense sobre la relación entre estos dos mundos e incluso con sus ideas sobre la visión y otras peculiaridades de las cosas en relación a los sentidos, conforme las trata en varios de sus opúsculos científicos, como *Motu corporali et luce* y *De natura locorum*.

Para la traducción se han tenido en cuenta las dos versiones disponibles: *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Introduzione Ed. Venetia, 1574, y el texto crítico de Pietro Rossi, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1981. La numeración de los párrafos, para todo el libro, es mía, a los efectos de facilitar las referencias.

* * *

Libro I

Capítulo 19

175. En los [capítulos] precedentes mostró Aristóteles las condiciones absolutas y relativas del silogismo demostrativo, y de qué modo deben ser integradas en la constitución de una ciencia. En este último capítulo del primer libro nos explica un hábito del alma captador de los primeros principios, a partir de los cuales se formulan los silogismos demostrativos, el hábito adquirido por demostración sobre la conclusión y el hábito perceptivo de los medios, los cuales tres hábitos se llaman intelección, ciencia y talento [habilidad]. Pero en este lugar no define la ciencia, porque ha sido definida al principio, sino que la trata según las relaciones que tiene con la intelección y con la opinión; pues el conocimiento de alguna cosa es completo cuando se la conoce en sí y según las relaciones que tiene con otras cosas. Y resulta necesario tratar la ciencia según las diferencias que tiene con respecto a la opinión, para que no se piense que la opinión es un hábito adquirido por demostración; y del mismo modo -para que no se

³ Un análisis de las divergencias entre el *Commentarium in Octo Physicorum* y este opúsculo se ve en "Robert Grosseteste's Treatise *De finitate motus et temporis*", *Traditio* 191, 1963: 245-266.

piense que la opinión es el hábito captador de los principios- es necesario expresar su diferencia con la intelección.

176. Para explicar lo siguiente digo que opinión tiene tres sentidos, es decir: general, propio y más propio. La opinión dicha en general es el conocimiento con asenso, y así es lo mismo que la fe; y según esto, la opinión es el género de la ciencia y de la opinión propia y más propiamente dicha, y todo lo que se sabe se opina en este sentido. En cambio, la opinión propiamente dicha es la aceptación de una parte de la contradicción con temor de la otra, y según este [sentido] la ciencia no es opinión. Sin embargo, conforme esto, lo cognoscible es lo mismo que lo opinable, porque nada impide que se crea lo necesario cognoscible, aunque con sospecha de que su contradicción pueda ser verdadera; pero según esto no es posible que el mismo hombre conozca y opine a la vez una y la misma cosa, sino que una y la misma cosa es cognoscible y opinable a la vez por diversos sujetos. Se dice más propiamente opinión a la aceptación de la verdad contingente en cuanto tal, y según esto lo cognoscible y lo opinable no son lo mismo. Y nuevamente digo que existe una visión mental aprehensiva de los inteligibles, y existen cosas visibles por esta visión, a las cuales llamamos inteligibles y cognoscibles, y hay una luz que difunde la visión y produce la visión en acto de lo visible, así como la luz del sol lo produce en la visión exterior. Y aunque esta luz espiritual sea por sí máximo y primer visible, así como lo es la luz del sol para el ojo corporal, sin embargo, del mismo modo como llamamos coloreado a lo que es receptivo próximo a la luz del sol que es por sí y primeramente visible, llamamos visión interior a aquello que inmediatamente y por sí recibe la luz espiritual. Llamamos intelecto en este pasaje al ser visible por sí y primeramente y visión interior del visible interior primeramente y por sí. Y si [lo] visible por sí para la visión interior es un ser complejo, entonces él mismo es principio de la demostración, y nada impide ser tanto de composición compleja como ser por sí visible, puesto que ambos simples a partir de los cuales se da lo complejo no son por sí visibles. Luego hay una intelección así como la visión del color; pero hay ciencia según la visión coloreada de lo figurado grande o pequeño, móvil o en reposo, cuyas diferencias no capta la visión sino por lo coloreado. Y la intelección y la ciencia son como la visión del ojo sano por el medio aéreo puro coloreado en la luz clara difundida, cuando se ve lo coloreado así como es en sí y no se engaña la visión, porque no se le aparece sino lo coloreado tal como es en sí mismo. Pues la intelección y la ciencia aprehenden cosas en la pureza de su esencia, así como son en sí mismas. En cambio, la opinión propiamente

dicha es la visión del alma que, cuando cae sobre las cosas inteligibles y sensibles, no las capta en su pureza, sino mezcladas con las imágenes de las cosas materiales mutables, por lo cual, a partir de la concreción de las imágenes se sospecha la posibilidad de cambio en aquellas cosas que en verdad son inmutables. Y esta opinión se asemeja a la visión corporal que se da en la pupila enferma o en el traslúcido infecto que llega hasta lo coloreado, de tal modo que no aprehende lo coloreado tal como es en sí, sino que lo aprehende según la disposición del infecto por el cual transita [la visión], así como la visión del icterico o del colérico juzga citrinas todas las cosas porque transita por una pupila infectada de cólera citrina, y el color que está en el ojo se confunde con lo coloreado exterior. Luego tal visión aprehende lo citrino creyendo aprehenderse a sí mismo, pero no hay color citrino en lo coloreado exterior, así como juzga. Del mismo modo la visión del alma, cuando está bajo las imágenes corporales, capta las cosas separadas de las condiciones materiales y juzga sobre ellas según las condiciones de las imágenes materiales, y esta conjunción de las imágenes con las cosas a las cuales no convienen, es el principio de todos los errores del alma. Pues las cosas percibidas en su pureza son cognoscibles, y vistas bajo imágenes son opinables. Pues la opinión más propiamente dicha es visión de las cosas materiales mutables en sus condiciones materiales según las cuales son mutables.

177. El talento en cambio es una potencia penetrante por la cual la visión mental no reposa sobre la cosa vista, sino que la penetra hasta alguna otra cosa que le está naturalmente unida, así como si la visión corporal que cae sobre lo coloreado no descansara allí, sino que penetrara hasta la complexión del cuerpo coloreado, de cuya complexión surge el color, y nuevamente penetrara esa complexión hasta aprehender las cualidades elementales de las cuales proviene la complexión; así, cuando la visión mental no reposa sobre la cosa vista, sino que la penetra rápidamente hasta aprehender la causa o el efecto de la cosa vista, esta potencia rápidamente captadora es la habilidad [talento]. Por eso dice Aristóteles que la habilidad es una cierta sutileza [I, 34; 89b 10], porque lo sutil es un cierto cuerpo que, estando contiguo a otro, se divide en partes agudas delgadas, y se mete por los poros pequeñísimos de aquél hasta penetrar el todo, así como el vinagre y otros penetrantes no reposan hasta que no penetran el todo al cual están contiguos, y por eso se llaman sutiles.

178. Dice pues Aristóteles que lo cognoscible difiere de lo opinable y la ciencia de la opinión [I, 33; 88b 30 ss], porque la ciencia es un hábito

adquirido sobre las cosas universales por las necesarias que no pueden darse de otro modo; por lo cual es evidente que la ciencia no versa sobre las cosas mutables que caen bajo la determinación sensible, porque si la ciencia versara sobre ellas, ellas mismas serían inmutables. En cambio la opinión versa sobre las cosas mutables. “Pero tampoco el intelecto” *At vero neque intellectus* es ciencia u opinión, porque el intelecto es principio de ciencia, lo que no corresponde a la ciencia ni a la opinión. Y además, la ciencia no versa sobre los indemostrables, sino que la opinión inmediata de la proposición, esto es, el intelecto, es indemostrable y por tanto el intelecto no es ciencia ni opinión, que [*est acceptio immediate propositionis non necesarie*] “es la captación inmediata de la proposición no necesaria”, se entiende, es indemostrable, y en esto se diferencia de la ciencia. Y el intelecto, la ciencia y la opinión convienen en que cualquiera de ellos es verdadero y sobre cosas verdaderas. Sin embargo la opinión no versa sólo sobre lo verdadero, sino también sobre lo falso posible, porque la opinión es la aceptación inmediata de una proposición que no es necesaria, y así es opinión más propia, o es la aceptación inmediata de la proposición, cuya aceptación la recibe no en cuanto es necesaria, sea necesaria o no, y ésta es la opinión propiamente dicha. Y creo que Aristóteles une en una sola frase estas dos intenciones, porque es costumbre de los filósofos cargar las palabras de cuantas sentencias puedan ser pertinentes a la cosa, imitando a naturaleza, que no hace con muchos instrumentos los que puede hacer con uno. Y que éste sea el significado de la opinión resulta cierto por las frases usadas, porque la opinión en cuanto tal no es cierta y además ninguno considera estar opinando cuando cree de una cosa que es imposible que sea de otra manera, sino que entonces considera que sabe. Pero cuando cree que alguna vez es así y [*tamen nichil prohibet aliter*] “sin embargo nada impide que sea de otro modo”, entonces considera que opina, como si la opinión fuese sobre lo no necesario y la ciencia sobre lo necesario.

179. Si es así, entonces hay una duda acerca de qué modo se da el conocer y opinar una misma cosa [I, 33; 89a 11 ss]. Y si alguien afirma que sucede esto, es decir, que sabe y opina sobre una misma cosa, entonces la duda es por qué la opinión no sería ciencia. Pues parece seguirse esto: o es necesario decir que no se opina sobre algo sabido, porque es imposible que haya diversas potencias captadoras de lo mismo, en sentido absoluto, así como no es absolutamente lo mismo lo visible y lo tangible sino por accidente; así si algo absolutamente lo mismo fuese cognoscible y opinable, entonces la ciencia sería opinión, y parece seguirse que la opinión es ciencia, porque uno puede ser conocedor de algo por ciertos medios hasta

llegar a los inmediatos, y otro opinante de lo mismo por los mismos medios, hasta llegar a los mismos inmediatos. Por lo cual, si aquel que dice conocer, verdaderamente conoce, también aquel que opina sabe, cuando conoce lo mismo por los mismos medios. Que lo mismo que se conoce por algunos medios se puede opinar por los mismos medios es manifiesto, porque es posible conocer el qué y el por qué por medios propios. Y si el cognoscente juzgara que no es posible que la cosa sea de otro modo, así como es imposible que las definiciones -por las cuales se hacen las demostraciones- se den de otro modo, entonces en verdad no opina, sino que sabe. Pero si el cognoscente de lo mismo por los mismos medios juzga que esto es verdad, pero no juzga que se dé por sí, entonces opina y no sabe. Alguien opina el qué y el por qué, si conoce por los inmediatos; si en cambio no conoce por los inmediatos, opina sólo el qué.

180. Aristóteles resuelve estas dudas diciendo que la opinión y la ciencia no versan sobre la misma cosa en sentido absoluto [I, 33; 89a 23 ss], así como la vista y el gusto no sienten lo mismo en sentido absoluto, sino que éste siente lo coloreado y aquél lo sávido; sin embargo en el sujeto lo coloreado y lo sávido es lo mismo, pero no son lo mismo según el ser. Del mismo modo, como se ha dicho, la ciencia versa sobre la cosa según ella misma es en pureza y verdad su esencia; en cambio la opinión versa sobre la misma cosa en cuanto ella es vista bajo las condiciones y las imágenes materiales mutables. Así como la opinión verdadera y la falsa versan de algún modo sobre la misma cosa, pero no sobre la misma cosa en sentido absoluto, así también la ciencia y la opinión no versan sobre lo mismo en sentido absoluto. Entiende Aristóteles que la opinión verdadera y la opinión falsa versan sobre la misma cosa, no sobre el mismo enunciado o el mismo dicho, porque en el mismo dicho es imposible que haya opinión verdadera y a la vez falsa; pero en cuanto a una cosa cualquiera en relación a algún predicado, hay opinión verdadera, y de la misma cosa en relación a otro predicado hay opinión falsa. Por ejemplo, la opinión acerca del diámetro en relación a este predicado: “es inconmensurable al lado”, es opinión verdadera; en relación a este predicado: “es conmensurable al lado”, es una opinión falsa. Pero que la opinión acerca el mismo enunciado o dicho sea verdadera y falsa, además de que es absurdo en sí, produce muchos otros absurdos, de los cuales uno es un absurdo máximo, es decir, la negación de lo mismo con respecto a sí, porque se sigue que no opina lo falso el que opina lo falso. Pongamos pues algún dicho opinado como falso por hipótesis, [y] el mismo opinado como verdadero; luego es en la cosa como dice la opinión, luego no opina lo falso. Pero “puesto que lo mismo se

dice de muchas maneras, así acontece” [*quoniam idem dicitur multipliciter, est sicut contingit* - I, 33; 89a 28-29] que la misma opinión sea verdadera y falsa, “pero es así como no” acontece, porque no es una opinión verdadera la de que el diámetro sea conmensurable al lado, sino que esta opinión es falsa; pero como el diámetro acerca del cual versan las distintas opiniones es el mismo, por lo tanto acerca de lo mismo sería opinión verdadera que el diámetro es inconmensurable al lado. Pero esto sobre lo que versa la opinión falsa en sentido absoluto es este dicho: “el diámetro es conmensurable”, y sobre lo que versa la opinión verdadera en sentido absoluto es este dicho: “el diámetro es inconmensurable”. Luego, en ambas opiniones hay en cierto modo un diámetro y así en cierto modo el mismo, pero en sentido absoluto no es el mismo. Así “la ciencia y la opinión versan sobre lo mismo” [*scientia et opinio eiusdem est* - I, 33; 89a 33 ss] porque la ciencia versa sobre los constituidos en la verdad de su esencia según lo cual no es posible que sean de otro modo, mientras que la opinión versa sobre los constituidos mezclados a condiciones materiales según lo cual es posible que sean de otro modo. De la misma manera, la ciencia versa sobre el hombre verdadero, y la opinión versa sobre el hombre bajo las imágenes materiales; luego hay ciencia y opinión sobre lo mismo, porque es el hombre, pero ésta es sobre el hombre considerado en verdad y pureza de su esencia, aquella en cambio sobre el hombre considerado bajo las imágenes materiales que no entran en la puridad de la esencia. Por esto es evidente que el mismo hombre no puede a la vez opinar y conocer lo mismo, porque, si conoce, juzga que esto no puede ser de otro modo; si opina, juzga que puede ser de otro modo, los cuales dos modos no se pueden dar a la vez para el mismo hombre y sobre lo mismo; pero nada impide que uno pueda opinar y otro conocer lo mismo, así como se dijo antes.

181. De las otras potencias del alma que no están ordenadas a la demostración, no es aquí el lugar de estudiarlas, sino que de algunas trata la física en el libro Sobre el Alma [*De An.* III, 4-7], de otras, la ética [*Eth. Nic.* VI, 5-6].

182. La habilidad es una potencia velozmente penetrante de la causa en lo causado o de lo causado en la causa [I, 34, 89 b 10-20], y ésta es la facilidad del ingenio para hallar el medio en un tiempo breve [y] no de improviso, como si alguien ve que la luna siempre ilumina en aquella parte que mira al sol, por talento inmediatamente llega a entender la causa de esto, es decir, que esto sucede porque no tiene luz sino por el sol. Y así, por

una potencia penetrante que es el talento, pasa por todas las causas medias hasta llegar a la causa última y primera.

El idioma quechua y la filosofía

Mario Mejía Huamán

Desde hace muchos años me dedico al proyecto de vincular el idioma quechua (mi lengua materna) a la filosofía occidental. Con esa finalidad he trabajado tanto la adecuación de la lengua al vocabulario técnico de la filosofía, como al ejercicio de traducción del castellano al quechua textos filosóficos. He procurado mostrar tanto las diferencias como las aproximaciones de la cosmovisión andina y la tradición filosófica latina. Producto de esta tarea es mi libro *Teqse*, que despliega este proyecto, en forma bilingüe,

Se publica en esta entrada de *VersioneS* un fragmento de dicha obra, donde se tratan temas de lógica y filosofía natural que los estudiantes universitarios conocen, y cuya traducción al quechua muestra que esta lengua tiene la capacidad expresiva necesaria para exponer, por ejemplo, los modos silogísticos (cuyas denominaciones tradicionales latinas se mantienen), así como elementos de lógica proposicional y de teoría de conjuntos.

Como podrá apreciar el lector atento, aunque desconozca el quechua, en algunos casos es necesario proponer neologismos, lo cual es una práctica habitual en cualquier idioma que se actualice; estos neologismos siguen las reglas de formación y transformación gramatical propias del quechua y pueden incorporarse normalmente a su vocabulario, sea o no técnico-filosófico. Espero mostrar que toda lengua propia de una cultura superior está en condiciones de asumir la tradición filosófica occidental y el quechua es un ejemplo de ello

**Klasika Logikaqpas, klasiko Yachaywayllukuypapas
t'ikrayninkuna:**

Runasimi yuyaykunata rikuchispaqa, imakunawanmi mink'akunchis yachaywayllukuy hamut'aypa ruwakuyninman, qatiqqiqa t'ikrasun, wakin hatun hamut'arukunaq yuyaynintan, manan aspaspaskhatachu, teqse yuyayllankuta, runasimipi atikuy-nin rikuchikunallapaq. *Logikapi* t'ikrasun *silogistikata*, apusi-minkunata, wankinkunata, modonkunata, chaymatataq, ñawpa haqemarunkunata. Descartespamantapas, Humemantapas. Ha-mawt'a David Sobrevillaq nisqan hina, kaytaqa ruwasun Qonti-chay Yachaywayllukuypas tinkunapaq, chay qhepanmantaq, kaymanta pachataq yachaywayllukuyninchista yuyaykunan-chispaq; kunan ichaqa, teqse qhawariyninchismanta pacha, sasachayninchiskunamanta pacha, hinallataq yuyaykuyninchispa *kategoriankunamanta* pachapas.

Silogistika

Konceptukuna:

Yuyay : Imapas yuyaykuspa hunt'a rimay

Cheqaq : Imapas sut'i kaq.

Q'ollma : Imapas mana cheqaq kaq.

Sut'i : Imapas cheqaqpuni kaq, sut'i pacha

Proposición rikuchikuy:

Phuyu kan chayqa, llanthu kan.

($p > q$)

Silogismoq kaqninkuna:

Kuraq premisa : Runaqa wañuq.

Sullk'a premisa : Qollaqa runa.

Pallwa : Qolla wañuq.

Kuraq simi : Wañuq.

Sullk'a simi : Qolla.

Chawpi simi : Runa.

Silogismo rikuchikuy:

Traducción de algunos temas clásicos de la Lógica y la Filosofía

Una vez planteado los conceptos quechuas con los cuales sugerimos que es posible hacer una reflexión filosófica, expondremos a continuación algunas traducciones que nos permitan tratar algunos temas, muy pocos por cierto, que nos lleven a la reflexión informativa, esto es, lo que filósofos representativos, hayan podido sostener para señalar su posición. En el campo de la lógica presentamos un tratado de silogística, esto es de sus reglas, figuras y modos, luego, los cuadros de oposición tradicionales, pequeños trozos de Descartes y Hume. Como sostiene el Dr. David Sobrevilla, sería una manera de entrar en contacto con la filosofía occidental para luego hacer reflexión filosófica a partir de nuestra realidad, pero esta vez, tomando en cuenta nuestra visión del mundo, nuestros problemas, y nuestras categorías de reflexión.

Silogística

Conceptos:

Proposición, pensamiento : Yuyay
Verdad, verdadero. : cheqaq
Falso : Q'ollma
Certeza, realidad : Sut'i

Ejemplo de una proposición:

Si hay nubes entonces hay sombra.

(p > q)

Elementos de un silogismo:

Premisa mayor: El hombre es mortal.
Premisa menor: El qolla es hombre.
Conclusión: El qolla es mortal.

Término mayor: Mortal
Término menor: Qolla
Término medio: Hombre.

Ejemplo:

Lliw runakunan wañuq.
Wakin wankakunan runa.
Hinaqa: Wakin wankunan wañuq.

Silogismoq Seq'enkuna

Ñawpaq ñeqen seq'e

M -
- M

BARBARA:

A : Lliw runaq hamut'aq.
A : Antikunan runa kanku.
A : Antikunan Hamut'aq.

CELARENT:

E : Uywakunaqa mana hamut'aq.
A : Llamaqa uywan.
E : Llamaqa mana hamut'aq.

DARII:

A : Lliw runakunan wañuq.
I : Wakin wankakunan runan
I : Wakin wankunan wañuq.

FERIO:

E : Manan mayqen antipas africanochu.
I : Wakin chalan anti.
O : Wakin chakan mana africanochu.

Iskay ñeqen seq'e

- M
- M

CESARE:

Todos los hombres son mortales.
Algunos huancas son hombres
Luego algunos huancas son mortales.

Figuras del silogismo

Primera figura:

M -
- M

BARBARA:

A: Todo hombre piensa
A: Los antis son hombres
A: Los antis piensan

CELARENT:

E: Los animales no piensan.
A: La llama es un animal.
E: La llama no piensa.

DARII:

A: Todos lo hombres son mortales.
I: Algunos huankas son hombres.
I: Algunos huankas son mortales.

FERIO:

E: Ningún andino es africano.
I: Algún chalan es andino.
O: Algún chalan no es africano.

Segunda figura:

- M
- M

CESARE:

E : Manan mayqen runapas uywachu.

A : Lliw lllaman uywa.

E : Manan mayqen runapas llamachu.

KAMESTRES:

A : Lliw runakunan munakuq.

E : Manan mayqen pumapas munakuqchu

E : Manan mayqen pumapas runachu

FESTINO:

E : Manan mayqen runapas qellachu.

I : Wakin ch'unchun qella.

O : Wakin ch'unchun mana runachu.

BAROQO:

A : Lliw kunkturkunan phawan.

O : Wakin alqon mana phawaqchu.

O : Wakin alqon mana kunturchu.

ñeqen seq'e

M -

M -

DARAPTI:

A : Lliw atoqmi aycha mikhuq.

A : Lliw atoqmi awkiq uywan.

I : Wakin awkiq uywanmi aycha mikhuq.

FELAPTON:

E : Manan ima rumipas qorichu.

A : Lliw rumikunan llasan.

O : Wakin qorin mana llansanchu.

DIMASIS:

I : Wakin runan suwa.

A : Lliw runan llank'aq.

I : Wakin suwan llank'aq.

E: Ningún hombre es un animal.

A: Todas las llamas son animales

E: Ningún hombre es una llama.

CAMESTRES:

A: Todos los hombres son amables.

E: Ningún puma es amable.

E: Ningún puma es hombre.

FESTINO:

E: Ningún hombre es ocioso.

I: Algún salvaje es ocioso.

O: Algún salvaje no es hombre.

BAROCO:

A: Todos los cóndores vuelan.

O: Algún perro no vuela.

O: Algún perro no es cóndor.

Tercera figura:

M -

M -

DARAPTI:

A. Todos los zorros son carnívoros.

A. Todos los zorros son animales de los awkis.

I. Algunos animales de los awkis son escanívoros.

FELAPTON:

E: Ninguna piedra es oro.

A: Todas la piedras pesan.

O: Algún oro no pesa.

DIMASIS:

I: Algún hombre es ladrón.

A: El hombre es trabajador.

I: Algún ladrón es trabajador.

DATISI

A : Lliw runakunan wañuq.

I : Wakin runan munakuq.

I : Wakin munakuqmi wañuq.

BOCARDO:

O : Wakin q'entin mana hatunchu.

A : Lliw q'entin phawaq.

O : Wakin hatunmi mana phawaq.

FERISON:

E : Manan mayqen pumapas qora mikhuqchu.

I : Wakin puman aycha mikhuq.

I : Wakin aycha mikhuqmi mana qora mikhuq.

Tawa ñeqen seq'e

- M

M -

BAMALIP:

A : Lliw saran mikhunapaq allin.

A : Lliw allinmi chaniyoq.

I : Wakin saran chaniyoq.

CAMENES:

A : Lliw runan wañuq.

E : Manan mayqen wañuqpas apuchu.

E : Manan mayqen apupas runachu.

DIMATIS:

I : Wakin runan takiq.

A : Lliw takiqmi waylluq sonqo.

I : Wakin runan waylluq sonqo.

FESAPO:

E : Manan mayqen hamawt'apas apuykachaqchu.

A : Lliw apuykachaqmi mana yachaq.

O : Wakin hamawt'an mana yachaq.

DATISI:

A: Todos los hombres son mortales.

I: Algunos hombres son amables.

I: Algunos amables son mortales.

BOCARDO:

O: Algún picaflor no es grande.

A: Todo picaflor es volador.

O: Algún grande no es volador.

FERISON:

E: Ningún puma es herbívoro.

I: Algún puma es carnívoro.

O: Algún carnívoro no es herbívoro.

Cuarta figura

- M

M -

BAMALIP:

A: Todo maíz es alimento.

A: Todo alimento es valioso.

I: Algún maíz es valioso

CAMENES:

A: Todos los hombres son mortales.

E: Ningún mortal es dios.

E: Ningún dios es hombre.

DIMATIS:

I: Algunos hombres son cantantes.

A: Todo cantante es romántico.

I: Algunos hombres son románticos.

FESAPO:

E: Ningún sabio es soberbio.

A: Todo los soberbios son ignorantes.

O: Algún sabio no es ignorante.

FRESISON:

E : Manan mayqen kunkturpas ñuñuqchu.

I : Wakin ñuñuqmi atoq.

O : Wakin atoqmi mana kunturchu.

Chinpa maru kuadro: Típica nisqa Proposición Kategorikakuna

Aricha teqse:

Runan wañuq

Nanacha teqse:

Runan mana wañuq

Aricha waki:

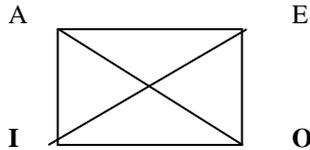
Wakin runan wañuq

Manacha waki:

Wakin runan mana wañuq

Runaqa wañuq

Runaqa mana wañuq



Wakin runan wañuq

Wakin runan mana wañuq

Yari

Urin yari

Hayu

Hoqchaq

Yari

A : Runaqa wañuq

E : Runaqa mana wañuq

Urin Yari

A : Runaqa wañuq

I : Wakin runaqa wañuq

E : Runaqa mana wañuq

O : Wakin runaqa mana wañuq

FRESISON:

E: Ningún cóndor es mamífero.

I: Algún mamífero es zorro.

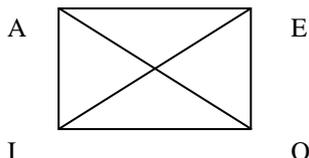
O: Algún zorro no es cóndor.

Cuadro tradicional de oposición: Proposiciones Categóricas típicas

Universal afirmativo: El hombre es mortal
Universal negativo: El hombre no es mortal
Particular afirmativo: Algún hombre es mortal
Particular negativo: Algún hombre no es mortal

El hombre es mortal

El hombre no es mortal



Algún hombre es mortal

Algún hombre no es mortal

Contrario
Subcontrario
Contradictorio
Alternativa

Contrario

A El hombre es mortal
E El hombre no es mortal

Subcontrario:

A El hombre es mortal
I Algún hombre es mortal
E El hombre no es mortal
O Algún hombre no es mortal

Hayu

A : Runaqa wañuq

O : Wakin runaqa mana wañuq

E : Runaqa mana wañuq

I : Wakin runaqa wanuq

Uum Hoqchaq:

I : Wakin runaqa wañuq

A : Runaqa wañuq

O : Wakin runaqa mana wañuq

E : Runaqa mana wañuq

Hanan Yari:

A : Runaqa wañuq

I : Wakin runaqa wañuq

E : Runaqa mana wañuq

O : Wakin runaqa mana wañuq

Hamut'ama ruwanapaq cheqachana maru

Pitu chaniyoq logikapiqa, sapanka hoqchakuqmi iskay atikuyniyuq, atinmanmi cheqaq kayta hinallataq, q'ollma kaytapas. Iwan, Owanmi sayanku sapankanku.

_____p_____

I

O

Huk kutapa phormulaqa iskay hukman tukuyniyuqmi, kay hina:

p y q

Sapanka hoqman tukuqmanmi tupan: huk cheqaq chani: '1', huk q'ollma: '0' chanipuwán.

Contradictorio:

- A El hombre es mortal
- O Algún hombre no es mortal
- E El hombre no es mortal
- I Algún hombre no es mortal

Subalternante:

- I Algún hombre es mortal
- A El hombre es mortal
- O Algún hombre no es mortal
- E El hombre no es mortal

Subalterna:

- A El hombre es mortal
- I Algún hombre es mortal
- E El hombre no es mortal
- O Algún hombre no es mortal

Tablas alébricas para operadores preposicionales

En una lógica bivalente, cada variable sólo tiene dos posibilidades esto es, posibilidad de ser verdadera o falsa, los mismos que pueden ser representados por I y O, respectivamente.

_____p_____

- I
- O

Una formula molecular tiene como mínimo dos variables, ejemplo:

p y q

A cada una de estas variables corresponde un valor de verdad: 'I' y otra de falsedad: 'O'.

Kunanqa, iskanin hoqman tukuqkunata huñunachispaqa, kapuwasunman 4 chanikuna: 2 cheqaqkuna, iskaytaq q'ollma chanikuna; kaykunata taqruchtinchistaq marupi kay hina kanan:

p q

1 1

1 0

0 1

0 0

Maru ruwanapaq apusimikuna:

Kay maruq paña kinrayninman riq chaninkuna q'ala yurisqa, chaymi reqsikun: 'yurisqa chanita hina, otaq cheqaqpa mamanta hina otaq mama yupaykunata hina'. Kay chanikunatan yurikun, kay qateq kamachikunawan:

1. Hukllanachiymi cheqaq iskaynin mit'aqninkuna cheqaq kallaqtin.
2. Kallpawañu t'acaqmi cheqaq, huknin mit'aqllanpas cheqaq kaqtin.
3. Kallpa t'acaqmi q'ollma mit'aqninkuna kasqan chaniyoq kallaqtin.
4. Huk kondicional q'ollma, ñawpaq mit'aqnin cheqaq kaqtin, qhepataq q'ollma kaqtin.
5. Pitu kondicionalmi cheqaq mit'aqninkuna kasqan chaniyoq kaqtin.

Ahora bien, para las dos variables que entran en la coligación tendríamos en total 4 valores: 2 valores de verdad y 2 de falsedad; las mismas que combinadas en la tabla deben aparecer así:

p	q
1	1
1	0
0	1
0	0

Reglas para los operadores preposicionales:

Los valores que aparecen al lado derecho de la tabla se deducen íntegramente; por ello se les conoce como: '*valores deducidos, matrices de verdad o números matrices*'. Estos valores se deducen teniendo en cuenta los siguientes enunciados que tienen carácter de regla:

1. Una conjunción es verdadera si, y sólo si, las dos variables componentes de la fórmula son verdaderas.
2. Una disyunción es falsa si, y sólo si, las variables componentes son ambas falsas.
3. Una disyunción fuerte es falsa si, y sólo si, las variables componentes tienen igual valor.
4. Una condicional es falsa si, y sólo si, el antecedente es verdadero y el consecuente sea falso.
5. Una bicondicional es verdadera si y sólo si, las variables componentes tienen igual valor.

“Ch’usaq Manchakuymanta”¹

Kastellanopi Mate burilado nisqan rikunchis imaymana kawsayninchismanta seq’ekunata, qelqakunata ima; kunan qhepa pachapiqa chaypin qelqakun llagtanchispa historiankunata.

Ancha unayñay yachachirqayku qelqayta ñawinchayta Wankawillka chakra llank’aq runakunata hinalltaq uywa michiqkunatapas. Chay qhepanta, yacharuspankun, kikinkuñataq kamarqanku qelqarimayninkunata, imaynatan paqokunata allinta qhawarinkuman chayta.

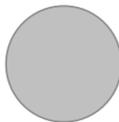
Chay mosoq qelqarimakunapi noqaykupaq sumaqqa kar-qan seq’enkunan. Imaynan seq’ekuna rikukun burilado mateku-napi chhaynan dibuhokuna kasqa. Chaypi hinan mana allinchi kasqa perspectivan, hinalltaq tukuypas kasqa ñawpaq planollapi. H. José Tamayoq nisqanpi hinan, Revista Teqsepi, maypin virreinal llinp’ikunamanta rimaspa nin: "...*phormal takiqchaymi p’akisqa...*, *tukuy imaymana seq’ekunayoc, ch’usaq kay mancha-kuqniyoq*".

Kunankutipi rimaytaqa munayku, kay *horror vacui* nisqamanta. chaytan rikukun llimp’isqankupi hinllataq seq’esqankupipas; noqanchisqa nisunman aswan ch’usaq q’aqchakuy nispa. Manan imapas kanchu ch’usaqqa, imaymanan hunt’a seq’ekunayoc, dibuyokunayoc.

Kunan kay anti qelqakunamanta Logikaman p’itasun, maypin alarin Euler Vennpa diagramakuna, *clases* rikuchikunanpaq. Vennpa seq’enkunan kay antin seq’ekunamanta hoq ñeraq.

Vennepaqqa kay qateq muyutan rikukuna *ch’usaq claseta; anti runanchiskunapaqtaqmi*, mana ch’usaqchu.

A



¹ José Tamayo Herrera, *Teqse I. Revista de Filosofía Psicología y Arte*. Departamento de Filosofía y Psicología. UNSAC. 1970.

Del “horror vacui”²

Los mates burilados, como su mismo nombre lo indica, son grabaciones sobre un producto llamado mate, poro, o poto; en él se representan escenas de la vida real, fantástica; últimamente se graban diferentes pasajes de nuestra historia nacional.

Hace unos años empezamos a enseñar a escribir y leer en quechua, a unos campesinos ganaderos de Huancavelica; luego ellos mismos, como prueba de su aprendizaje prepararon manuales instructivos para el cuidado de sus camélidos.

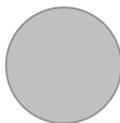
Entre otras cosas lo que nos llamó la atención en los indicados textos, fueron las ilustraciones. Los dibujos tenían el mismo estilo de los mates burilados: poco dominio de perspectiva y planos; cuidado en la representación de detalles; como José Tamayo señalaba en una de las páginas de la Revista Teqse, refiriéndose a la tendencia de la pintura mestiza virreinal: “...ruptura del equilibrio formal..., abigarramiento de elementos figurativos, *horror vacui*”.

En esta oportunidad queremos resaltar sobre todo esta última característica, el *horror vacui*. En los dibujos, grabaciones y pinturas, se demuestra cierto horror, nosotros diríamos, terror al vacuo. No hay escena vacía en ellas, todos los espacios están llenos de representaciones, de dibujos y líneas.

Ahora bien, saltando de este campo de la representación artística andina a los textos de Lógica en que aparecen los diagramas de Euler Venn para ilustrar la representación de las clases, encontramos diferentes modos de apreciación.

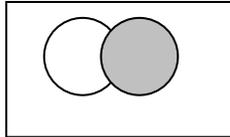
Para Venn la siguiente circunferencia representaría una *clase vacía*; en cambio *para la mentalidad andina*, ella tendría contenido, *siquiera* unas líneas.

A



² José Tamayo Herrera, *Teqse I. Revista de Filosofía Psicología y Arte*. Departamento de Filosofía y Psicología, UNSAC, 1970.

Hinaqa, kay qateq diagraman rikuchikun **A** nisqa hamut'ayta:
Lliw S es P : $SP = 0$



Kaypin rikunchis Vennmanta sapaqta Clase S hunt'a, P taqmi, ch'usaq.

Anti runaq ñawinpaqqa hoqninraymi. kay diagramaqa rikuchikun kay hamut'ayta:

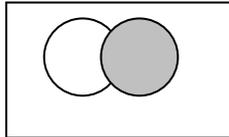
$SP = 1$ mana $SP = 0$

Vennpa qelqayninga: $SP \neq 0$ aswan allinmi kanman, logika, sichus kay hinata qelqanman chayqa = **1**, konputadorakunaqa khaynawanmi llank'anku:

0 y 1, mana $=0$, $\neq 0$ wanchu

Ahora bien, el siguiente diagrama que para Ven expresa la proposición tipo A:

Todo S es P : $SP = 0$



Se indica, que Clase S, que no es P, no tiene elementos, es *vacía*.

Para la visión andina la cosa sería diferente, este diagrama representaría la proposición: Algún S no es P y su notación no sería:

$SP = 0$ sino $SP = 1$

La notación de Venn: $SP \neq 0$ tendría más propiedad, más lógica, si escribiera $= 1$, porque tenemos entendido que las computadoras trabajan con:

0 y 1, no con $=0$, $\neq 0$.