



# Versiones

Revista del Centro de  
Traducciones Filosóficas  
"Alfonso el Sabio"



Buenos Aires

Año 23, N. 23

Diciembre 2021



# Versiones

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas  
“Alfonso el Sabio”

**Año 23, N. 23**

**Diciembre 2021**

## **Índice**

<i>Miguel Candel</i> Filosofía y traducción	3
<i>Mario Mejía Huamán</i> Notas críticas sobre la traducción de términos quechuas al castellano: <i>Allin kawsay</i> como buen vivir	15
Traducción <i>Celina A. Lértora Mendoza</i> La teoría newtoniana de la gravedad en el Curso de física de Benito Riva (Córdoba, siglo XVIII)	31

**Buenos Aires**  
**Ediciones del Rey**

## **VersioneS**

**Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”**

### **Directoras**

Ana Malle HONORARIA IN MEMORIAM

Celina A. Lértora Mendoza

### **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 DEL 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.

## Filosofía y traducción

*Miguel Candel*  
Universidad de Barcelona

### Dedicatoria

Para contribuir a un nuevo número de *VersioneS* y en homenaje a su fundadora Ana Mallea, presento este texto encaja de lleno en el tema y la preocupación central de la revista. La primera versión se leyó como ponencia en unas jornadas filosóficas celebradas en el pueblo natal del cineasta Buñuel en 2005. A pesar del tiempo transcurrido, considero que el asunto principal sigue teniendo igual interés

### Introducción

Que la traducción no es una tarea secundaria en el oficio discursivo, periférica respecto de los procesos básicos mediante los que codificamos lingüísticamente nuestra experiencia de lo real, es algo de lo que la filosofía contemporánea ha adquirido firmemente conciencia, hasta el extremo de entender toda verbalización como una cierta forma de traducción.

Ahora bien, no parece que traducir sea una operación mecánica en la que, introducidos unos datos iniciales, se obtenga algorítmicamente una solución unívoca. Es bien conocida la tesis de Quine, expuesta en el capítulo segundo de *Word & Object*, según la cual en toda traducción rige un **principio de indeterminación**, en virtud del cual “los manuales de traducción de una lengua a otra pueden organizarse de

maneras divergentes, todas ellas compatibles con la totalidad de las disposiciones lingüísticas, pero incompatibles entre sí”.

Semejante tesis sólo puede sorprender a quien no haya superado la teoría semántica aristotélica, según la cual (véase el comienzo del *Perì hermeneías*), por debajo de la convencionalidad de las diferentes lenguas o, lo que es lo mismo, bajo la ausencia de biunivocidad entre palabras y significados, subyace una relación biyectiva entre significados y cosas. La filosofía moderna dio hace tiempo el paso que le faltó dar a Aristóteles en el camino del reconocimiento de la convencionalidad de todo sistema representativo. No sólo es variable la relación entre signo y experiencia, sino también la relación entre experiencia y realidad.

Una advertencia previa: si lleváramos el análisis de la cadena semiótica, como tantos se sienten actualmente tentados de hacer, hasta el extremo de liquidar el último eslabón, la (sin duda molesta) **realidad**, es obvio que el propio análisis se autoliquidaría. O, lo que es lo mismo, dejaría de tener sentido hablar siquiera de **convencionalidad**, pues sólo puede ser convencional una relación mientras se mantenga como tal relación, es decir, mientras funcione a modo de arco tendido entre dos pilares: suprimiendo cualquiera de ellos, el arco se viene abajo. En efecto, una cosa es decir, como parece sensato, que la realidad es siempre una incógnita (eso es lo que viene a decir Quine), y otra muy distinta borrar sin más la incógnita de la ecuación.

Dando, pues, por sentado (para escándalo, supongo, de derridayanos, rortyanos y otros relativistas radicales a la moda), que la convencionalidad es una propiedad de las relaciones significativas, pero no de todos los términos de la relación, me ocuparé de discutir el problema siguiente: ¿es todo proceso de

traducción un ejercicio por el que pasamos de un código o sistema de signos a otro diferente, sin que haya en el proceso elemento alguno que no pertenezca a uno u otro código?

Adelanto que mi respuesta será negativa. A fundamentar esa negativa, y al análisis de algunos casos particulares de dificultades en la traducción de términos filosóficos, estará dedicada esta breve exposición.

### **1. No existe código universal fuera de la lógica**

El mito de Babel es una idea recurrente en la historia. En su versión más ilustrada, representada a mi modo de ver por Noam Chomsky y su escuela, se supone que nuestra mente funciona con arreglo a un código lingüístico universal, genéticamente impreso en ciertos grupos de neuronas del hemisferio izquierdo del cerebro, al que podrían traducirse todos los idiomas existentes (y otros muchos que pudieran existir) y del cual, inversamente, han derivado, por un cúmulo de factores ambientales aleatorios, los idiomas que componen nuestra Babel actual. Reconstruir conscientemente ese código previo a la “confusión de lenguas” es empresa a la que numerosos equipos de investigación en el ámbito de la neurología, la lingüística y la filosofía del lenguaje dedican desde hace años sus esfuerzos con la esperanza de obtener algo parecido, pero mucho más ambicioso, que la *characteristica universalis* de Leibniz, algoritmo que permitiría, dado un contenido cualquiera de experiencia, formularlo con arreglo a una estructura inmediatamente inteligible para los hablantes de cualesquiera idiomas pasados, presentes y futuros.

Lo tentador de este proyecto es que cuenta con el precedente, ya desde Aristóteles, de la formalización del discurso que hoy día llamamos *lógica*, y que continuando

primero con Leibniz y luego con Boole, Frege, Russell, etc., ha dado muy notables saltos adelante en el proceso de reducción de las variaciones morfosintácticas del lenguaje a esquemas simbólicos unívocos y universalmente admitidos.

Ahora bien, la lógica no se ocupa de los contenidos semánticos del lenguaje, sino de las relaciones más simples entre ellos (siendo la propia semántica una relación más, a saber, la que se postula entre signo y realidad). Dichas relaciones básicas sí pueden, como es obvio, simbolizarse con arreglo a un código universal, pues no parece (diga lo que diga Lévy-Bruhl) que haya diferentes lógicas humanas, diferentes formas, por ejemplo, de disentir de una afirmación que no sea negándola.

Pero la universalidad del código lógico (universalidad no de la notación empleada, por supuesto, sino de las operaciones que con esa notación se simbolizan) no es transferible a ningún código que pretenda simbolizar contenidos de experiencia cualitativamente diferenciados (incluidas ciertas relaciones complejas o semánticamente cargadas, como “posesión”, “causalidad”, “procedencia”, “finalidad”, etc.). Y la razón es obvia: la experiencia, ya se la repite continua, ya discontinua, admite, en su conjunto y en cada una de sus franjas, una divisibilidad infinita y, además, susceptible de evolución. De ahí la mencionada **indeterminación** última de toda traducción, señalada por Quine.

Está condenado al fracaso, por consiguiente, todo intento de explicar la traducción como un conjunto de reglas preestablecidas de equivalencia entre cualesquiera segmentos de una lengua A y otros tantos segmentos de una lengua B, C, etc. Y está condenado al fracaso, por ende, todo intento de obtener un sistema infalible de traducción automática, mal que les pese

a los que llevan años pregonando la inminente aparición de semejante herramienta prodigiosa, con lo que no hacen sino alimentar en vano las esperanzas de editores y administradores de organismos internacionales, que sueñan con lograr algún día reducir a cero los costos de traducción o traspasarlos del capítulo de salarios, siempre sujeto a veleidades sindicales, al capítulo de gastos en bienes de equipo y en mantenimiento.

Esto último no significa en absoluto que sea imposible aplicar a la traducción recursos auxiliares puramente mecánicos que, sin suplir por completo la función del agente humano, faciliten enormemente su tarea. Pero dichos mecanismos no van más allá de la búsqueda de equivalencias entre pequeños segmentos semánticamente bloqueados (es decir, puramente denotativos o sometidos a una invariancia connotativa estricta, como los formularios administrativos y otros géneros de documentación protocolaria) o de la recuperación, a partir de archivos informatizados, de textos o fragmentos de textos ya traducidos anteriormente, ahorrando así el costo de volverlos a traducir.

Ni mediante la fijación de equivalencias directas entre pares de lenguas, por tanto, ni mediante el paso a través de una lengua puente (que, en la práctica, sería el pretendido sistema universal de reglas de transformación de unas lenguas en otras), parece realizable el viejo sueño de recuperar la *Ursprache*, la presunta lengua “adánica”, proyectando al revés la película iniciada, según la leyenda bíblica, en Babel (topónimo que no es sino una variante de “Babilonia”, la agustiniana ciudad terrena de perdición).

## 2. Mente y codificación

Se basa en un descomunal equívoco la pertinaz creencia (que arranca, por lo menos, de Plotino y llega, al menos, hasta Schelling) de que las facultades cognoscitivas humanas culminan en una llamada “intuición intelectual”. Que Platón empleara un término que puede traducirse (con bastante cautela) por “intuición” (*nóesis*) para designar el tramo final del ascenso a la cima de nuestro conocimiento (y que no es otro que el análisis de las ideas hasta reducirlas a sus elementos fontales e inferir –que no “ver”– a través de ellas el fundamento del que derivan su inteligibilidad) puede ser la explicación del desaguado. Lo cierto es que Plotino, en la *Enéada* V 3, reviste ese término de unas connotaciones que hacen de la función cognoscitiva que él designa una especie de aprehensión directa, simple, clara y distinta, pero no analítica, sino sintética, de sus objetos. Lo cual la asimila a algo así como una “supersensación” (el propio Plotino coquetea con términos sensoriales al caracterizar la *nóesis*), que tendría en común con la sensación ordinaria ese carácter sintético y simple, de captación inmediata y en bloque de todos los rasgos que caracterizan el objeto experimentado (o, al menos, de los rasgos que logra registrar nuestra sensibilidad); pero que tendría a la vez en común con el conocimiento tradicionalmente llamado intelectual o racional el dar cuenta detallada de esos elementos por separado. Obviamente, cumplir esa doble condición (mostrar a la vez unos mismos elementos **juntos** y **por separado**) es absolutamente imposible sin rebasar el marco categorial en que se sostienen nuestros conceptos (si hubiera una realidad o nivel de la realidad no limitada por ese marco categorial, acaso fuese posible en ella semejante cognición indisolublemente analítico-sintética; pero no es ése el nivel en el que nos movemos).

Vienen estas consideraciones a cuento de prevenir una posible interpretación de mi tesis, que voy a enunciar enseguida, como si postulara la necesidad de semejante facultad cognoscitiva sobrehumana para explicar los procesos de traducción. Porque, en efecto, lo que sí afirmo es que, al no existir un código universal con el que interpretar unívocamente cualquier expresión de cualquier lengua, en todo acto de traducción pasamos necesariamente por una –peligrosa– fase en que el significado de la expresión de partida ha quedado *descodificado* sin que todavía lo hayamos *codificado* en la lengua de llegada. ¿Qué hace la mente del traductor en ese lapso crítico en el que, habiendo perdido de vista la firme orilla del idioma origen todavía no avista la orilla del idioma término?

Porque, por breve que sea, ese lapso forzosamente ha de atravesarse y no se ve cómo evitar “hundirse” en la travesía.

Pues bien, ninguna necesidad de, sustentados desde arriba por una prodigiosa intuición suprasensible, “caminar sobre las aguas” insondables como el Jesús evangélico: basta con saber “chapotear” en la experiencia aludida por la expresión origen para atinar a “agarrarse” a la expresión término. La única condición es haber tenido esa experiencia directamente o por referencias y conocer (mediante el penoso estudio que el aprendizaje de idiomas exige) un abanico de expresiones suficiente en ambos idiomas.

La interfaz, pues, entre dos idiomas distintos es la experiencia, que uno y otro (si son realmente distintos) habrán codificado de maneras diferentes y casi siempre imposibles de casar pieza a pieza. Experiencia que, siendo en sí misma inefable (como lo demuestra el hecho de que los niños tengan cierto grado de experiencia antes de tener habla), exige, para sedimentarse plenamente y elevarse al grado propio de nuestra

conciencia, de un sistema simbólico u otro. Pero que guarda con ese sistema simbólico una relación análoga a la que mantienen la materia y la forma aristotélicas: la materia ha de tener forzosamente forma, pero no precisamente esta forma o aquella. El tránsito, pues, entre descodificación inicial y codificación final no es un imposible nadar en la experiencia pura (imposible de aislar para seres dotados de una conciencia simbolizadora que forzosamente semantiza o busca “sentido” a todo lo que cae en ella), sino un tantear diversos apoyos simbólicos hasta dar con uno en el que nos sentimos tanto –o más– seguros que sobre el idioma original. Por eso la traducción siempre es más segura cuando la lengua materna del traductor es la de destino que cuando es la de origen: pues siempre es más importante saber a dónde se va que de dónde se viene, y más fácil equivocarse al entrar en puerto que al salir de él.

### **3. Filosofía de la traducción y traducción filosófica**

Es evidente que un caso de especial dificultad es el de la traducción de textos filosóficos. ¿Razón? Que la experiencia en la que se mueve el traductor es mucho menos “densa” que la mayoría de las experiencias, y en ella, por tanto, es más fácil hundirse arrastrado por una errónea descodificación del original o un error al codificar en la lengua de llegada. En muchas ocasiones el error, paradójicamente, ha sido productivo, creando problemas donde no los había y obligando al estudioso a hacer un esfuerzo suplementario de interpretación que en más de una ocasión ha hecho avanzar considerablemente el pensamiento.

Un caso especialmente notable es el de la palabra griega *ousía*, cuyos avatares en boca o manos de los sucesivos traductores (desde Cicerón hasta nuestros días) podrían resumir por sí solos toda la historia de la filosofía. Pero no me entretendré en ello por dos razones: porque ya he tratado este

asunto en otros lugares y porque el tema exigiría un desarrollo tan largo que nos impediría a todos reponer nuestras respectivas “*ousías*” a la hora que se considera civilizada para ir a comer. Prefiero apuntar brevemente, en lugar de eso, una reflexión sobre dos términos, uno también clásico y otro contemporáneo.

El término clásico es, nada menos, el que centra la disquisición de Parménides en su famoso y tantas veces mal entendido poema: *tò ón*. La traducción al castellano de semejante expresión (gramaticalmente, un participio presente sustantivado del verbo griego que equivale -con matices- a nuestro verbo “ser”) ha oscilado durante decenios entre “el ser”, “el ente” y -con mayor literalidad desde el punto de vista gramatical y menor compromiso interpretativo- “lo que es”. Todas ellas resultan “indigestas” para el oído de un hablante español competente pero no versado en filosofía. Ello es especialmente cierto de “el ente”, que no es sino la traducción culta de un cultismo latino medieval (“*ens/entis*”), totalmente ajeno tanto al latín clásico como al vulgar, con el que se pretendía reproducir el carácter de participio verbal del original griego.

Tampoco resulta afortunada (aunque morfológicamente es la más natural en castellano) la traducción por “el ser”, dado que así se borran ciertos matices del original que es preciso conservar (como el carácter adjetival y genérico de *tò ón*, que con “ser” desaparecen por completo para dar paso a una noción excesivamente sustantiva y tendente a la concreción), y por otro lado se introducen connotaciones perturbadoras que tienen que ver con la naturaleza explícitamente verbal del término español. En cuanto a “lo que es”, si bien preserva el mencionado carácter adjetival y genérico y previene contra una interpretación excesivamente sustantiva, tiene el grave inconveniente de que presenta en forma compuesta una noción que en sí misma es simple, dando pie a desdoblar dicha noción en un sujeto al que

se le atribuye el extraño y vacuo predicado “ser” (que, por otro lado, ya está implícito en el sujeto por “ser” sujeto). Una interpretación que se dejara guiar demasiado por la estructura gramatical de la expresión “lo que es” podría dar en el absurdo de presuponer la “existencia” de un sujeto que, por otro lado, y como tal, podría considerarse privado de existencia mientras no quede claro que le conviene el predicado “es”.

Pero es que además, si traducimos *tò ón* por “lo que es”, la trabajosa argumentación parmenídea resulta tautológica y estéril. Pues ¿qué gran descubrimiento habría en proclamar que “hay que pensar y decir que lo que es es, pues lo suyo es ser”? La única información que transmitiría semejante perogrullada sería la que le atribuyen los partidarios de la interpretación logicista del poema, a saber: que Parménides nos está descubriendo el principio de no contradicción. Pero, por supuesto, Parménides no emplea expresión alguna que pueda ni remotamente traducirse como “principio”, “axioma” y, mucho menos, “contradicción”. Por eso, antes de tratar de imaginar lo que acaso quiso decir, miremos lo que dice.

Pues bien, lo que dice se puede entender directamente, sin suponer tesis implícitas, y de manera que cobre sentido el gran esfuerzo que parece haberle costado llegar a la tesis que expone (nada menos que un largo viaje a los confines del mundo, donde se hallan las puertas que dan paso alternativamente al día y a la noche). Para ello basta, por ejemplo, que traduzcamos *tò ón* por “la realidad” (en el sentido más trivial del término). Si lo hacemos así, es decir, si entendemos esa expresión griega, que mucho antes de Parménides tenía ya un uso perfectamente anodino y nada técnico-filosófico, aproximadamente como nosotros entendemos expresiones del tipo “las cosas”, encontraremos justificado que Parménides se sienta obligado a argumentar a favor de que “la realidad” o “las cosas”

forzosamente han de darse o existir, pues cuando en nuestro discurso ordinario hablamos de la realidad o de las cosas no entramos a discutir si su presencia ante nosotros es forzosa o casual. Y el argumento de Parménides consiste justamente en analizar la expresión *tò ón* para mostrar cómo en ella, por pertenecer a la familia léxica que pertenece, está presupuesto el hecho de existir y, por tanto, ¿cómo podría no existir lo que ella designa? La prueba de que esa noción de existencia (también en el sentido más corriente) está contenida en “las cosas” consiste precisamente en hacer explícito lo que en el participio *tò ón* está implícito, a saber, que lo que él designa “es”, “existe”, pues *ón* equivale a “que es”. La traducción de *tò ón* por “lo que es” deberíamos reservarla, pues, los hispanohablantes para un segundo momento de la exposición de Parménides, a saber, cuando afirma que en *ón* está implícito “es”. En cambio, si damos esa traducción de entrada, convertimos a Parménides en Pero Grullo.

Por último, el término del vocabulario filosófico reciente que quiero comentar es “referente”. El éxito de la palabra en cuestión puede medirse por el hecho de que se ha incorporado a otros registros del lenguaje culto distintos del filosófico (el político, por ejemplo). Pues bien, su uso en castellano es consecuencia de una errónea traducción a partir del inglés *referent*. Este último término, juntamente con *meaning*, forma la pareja de correlativos que Frege, con la terminología *Bedeutung* y *Sinn*, usa para distinguir en la relación semántica un doble vector: uno que apunta directamente al objeto real denotado por el signo (aquello que el signo **designa** o señala) y otro que apunta indirectamente a dicho objeto y directamente a una cierta disposición de la propia acción significativa, es decir, no a lo designado mismo, sino a la **manera de designarlo**. A esto último corresponde el término inglés *meaning*, y a lo primero, el término que nos ocupa, *referent*.

El error al que aludía estriba en que una forma como **referente**, aunque no se entienda ya como participio o adjetivo verbal, que es lo que era su antecedente latino, conserva, sin embargo, el sema de **actividad**, que el participio latino poseía. Por tanto, “referente” es aquello que “se refiere” o “hace referencia” a algo. El inglés *referent*, en cambio, ha perdido esa marca de actividad (como lo demuestran otros términos paralelos, v.g.: *replicant*, que significa simplemente “réplica” o “copia”, como resultado de la acción de copiar, no como sujeto activo de la misma). Por tanto, traducir *referent* por **referente** es incurrir en la aberración de designar el resultado pasivo de “referirse a”, que es el objeto “referido”, con el término apropiado para designar al sujeto activo de la acción de “referirse”. En rigor, pues, **referente** debería designar el signo que “se refiere a”, no la cosa referida, como es el caso. Esta última debería designarse con términos como “lo referido” o, con mayor naturalidad estilística aunque con menor rigor semántico, “la referencia”.

Cabría preguntarse hasta qué punto esta alteración de la correspondencia habitual entre morfología y semántica del español puede haber inducido a error o a formarse conceptos contradictorios a estudiantes y estudiosos de la filosofía en general. Me temo que no son pocos. Si siempre el *traduttore* corre el riesgo de actuar como *traditore*, en el caso de la literatura filosófica este riesgo se multiplica. De ahí la necesidad de extremar la vigilancia, algo que choca con la frivolidad imperante en nuestro género ensayístico, oscilante por lo general entre el refrito de la última *boutade* posmoderna parisina y el calco de la última petulancia analítica anglosajona

*Recibido: 01/12/2021*  
*Aceptado: 15/12/2021*

**Notas críticas sobre la traducción  
de términos quechuas al castellano:  
*Allin kawsay* como buen vivir**

*Mario Mejía Huamán*  
Universidad Ricardo Palma - Lima

## **1. La propuesta epistemológica de Yolanda Parra**

La autora de “Epistemología de *Abya Yala* para una pedagogía de la reconexión del buen vivir *sumak kawsay* y *lekil kuxlejal*”, Yolanda Parra<sup>1</sup> inicia su artículo proponiendo “...algunas reflexiones sobre la urgente necesidad de un nuevo paradigma educativo que apunte a la reorganización de las ciencias del conocimiento...”.

La propuesta de Parra es, la reorganización de las ciencias del conocimiento, las mismas que se encuentran fraccionadas por investigaciones “mono” disciplinarias. Los objetivos que inferimos de su propuesta serían: a. Reflexionar urgentemente la necesidad de un nuevo paradigma educativo. b. Afrontar los nuevos problemas de la convivencia planetaria a través de las conexiones del pensamiento ecológico, eje central de las cosmovisiones y de la Sabiduría Ancestral de los pueblos de *Abya Yala* (América Latina). c. Consolidar una propuesta a través de la Pedagogía de la Reconexión un Sujeto Social Nuevo llamado Territorio-Cuerpo-Memoria, que pueda articular las cuatro dimensiones de la *Chakana*: Espiritual, Cognitiva, Productiva y Política.

<sup>1</sup> Yolanda Parra, “Epistemología de *Abya Yala* para una pedagogía de la reconexión”, *Pensar Epistemología y Ciencias Sociales*, N. 8, 2013: 3-15. Disponible en <http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/8/showToc>.

Sin embargo, debemos manifestar que el artículo no precisa el problema y objetivos de la investigación, ya que presenta un abanico de ideas de los que el lector debe inferir el problema y los objetivos. Al respecto nos permitimos opinar en el sentido de que en el momento actual la vida se concreta cada vez menos en las prácticas cotidianas del “buen vivir”, tomado ésta como una pedagogía del “buen vivir”. Consideramos que hasta las comunidades más pequeñas van siendo ganadas por las prácticas de economía de mercado, en que se exige producción rápida, aparentemente mejor, sin importar el precio. Quiérase o no, la armonía y el equilibrio están rotos y no nos queda otro camino que la muerte de la humanidad o cambiar el modo de vida al que nos ha llevado el capitalismo y la globalización. Justamente ese es el problema que debe llamar la atención de todos los habitantes del planeta. Porque si no buscamos la solución inmediata al problema mediante una reflexión racional, justa y humanista, no podremos superarlo, no sólo en lo referente al ciudadano del espacio material en que habitamos, sino cambiar nuestra manera de pensar y, seguidamente, cambiar nuestros modos y formas de vida. En nuestro caso, rescatar lo poco que queda de las prácticas de cuidado del medio ambiente, como el culto o el cuidado de *pachamama* o “madre naturaleza”, al mismo tiempo que, el culto al pensamiento sino a una nueva manera de vivir en un ambiente físico, cultural y espiritual que el momento exige.

Nosotros no usaríamos los términos de “pedagogía del buen vivir”, sino prácticas de vivir honestamente, dignamente, en respeto, en justicia, en igualdad, gracias a la práctica de las virtudes sociales o colectivas; prácticas que deben incluir la moralidad, la ética y la ciencia al servicio de todos, no sólo de una clase social que considera poderosa por el dinero acumulado gracias a la explotación de los trabajadores y estar contaminando el medio ambiente natural, cultural y espiritual.

Asimismo pensamos que está demás sugerir cualquier remedio a nivel físico o material mientras no admitamos cambiar nuestra manera de pensar. La única manera de iniciar el cambio es a partir de nuevos principios, éticos, racionales y espirituales; la práctica no es sino la realización de los cambios realizados a nivel mental, espiritual.

## 2. Crítica de *Allin kawsay* como “buen vivir”

Lo primero que debemos hacer notar es que el “paradigma educativo” *Allin kawsay*, propuesto por Yolanda Parra, no debe ser traducido como “buen vivir” sino como “vivir bien”. Por otro lado, debemos manifestar que muchos autores que han hecho toda una ontología del término *allin kawsay* o *sumaq kawsay*, caen en el mismo error de traducción: esto es, traducir ambos enunciados como “buen vivir”. La traducción correcta para el primero es “vivir bien” y para el segundo, “vivir excelentemente”. El error se debe al desconocimiento del idioma quechua<sup>2</sup>.

Sobre el origen de estas categorías, nos ocuparemos en otro artículo, por el momento consideramos suficiente que el enunciado *allin kawsay* y *sumaq kawsay* no surge a finales del siglo pasado o inicios del actual. Por un lado, se sabe que, desde inicio del coloniaje andino, los sacerdotes católicos enseñaron saludar repitiendo la frase “Ave María Purísima”. Este saludo católico se fue sustituyendo lentamente por el “buenos días”, “buenas tardes” y “buenas noches” y, a finales del siglo XX, interrogando por el **bien-estar** del interlocutor como: *Imaynallan? Allillanchu?* /cuya traducción es: “¿Cómo estás? ¿Estás bien?”), la respuesta a la pregunta es: *Allillanmi! Qanri?*” (¡Bien nomas! ¿y tú?). Cuando las parlantes guardan cierta confianza y respeto, el saludo es:

<sup>2</sup> Mario Mejía Huamán. *Temas de Filosofía Andina*, Lima, Univ. Ricardo Palma, 2018, p. 9.

*Imaynallan? Sumaqllichu?* (¿Cómo estás? ¿Excelente?). Por el momento no entramos en explicaciones detalladas. Sólo debemos manifestar que dichos saludos con ser modernos, dejan percibir la visión estética que el hombre andino tiene del mundo.

Sobre la escritura de la palabra “buen vivir” en quechua, hasta el momento no se han podido descifrar los *kipus* ni las *qelqas* incas, siendo ésta la razón del desconocimiento de la auténtica mentalidad de la cultura andina premoderna. El intento de más éxito interpretativo ha sido del ingeniero británico William Burns Glynn, quien descifró los signos que aparecen en los *chunpis* (fajas) de las ilustraciones presentadas por el cronista indígena Felipe Huamán Poma de Ayala en su *Nueva Crónica y de Buen Gobierno*. En todo caso, su interpretación es válida, según las nuevas teorías, para el quechua ayacuchano, mas no para el quechua inca, porque en el quechua ayacuchano existen sólo con tres vocales (*a, i, u*) mientras que en el quechua inca existen cinco o más vocales; asimismo, en el quechua ayacuchano no existen las siguientes ocho consonantes del quechua inca: *k'* y *kh*; *q'* y *qh*; *p'* y *ph*, y *t'* y *th*.

Sabemos que a nivel poético es permitido cambiar dicho orden, pero tal hecho puede llevar a interpretaciones equivocadas, como de hecho está sucediendo en este caso, con los escritores que desconocen el idioma quechua. El problema de traducción no es nada nuevo, más de una vez en textos filosóficos, religiosos y hasta en las leyes, los términos polisémicos han presentado muchos problemas. Así, por ejemplo, la frase que corresponde a Renato Descartes “*cogito ergo sum*”, que en castellano significa “pienso luego soy”, ha sido traducida por “pienso luego existo”.

Por otro lado, en la expresión *sumaq kawsay*, *sumaq* significa: excelente, máximo, supremo, óptimo, bello, simpático; agradable al

paladar, rico al paladar<sup>3</sup>; “*kawsay*”: vivir. Por tanto, *sumaq kawsay* significa vivir de manera excelente, vivir óptimamente, plenamente, como lo conciben los quechua-agrícolas.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano, sostuvo que *sumac kawsay* (*sumaq kawsay*), en el norte del Perú y en Ecuador significa: bonito, lindo, hermoso y, traduce por “vivir bonito”. Nuestra objeción es que *sumac* (*sumaq*) no significa bonito; bonito en quechua es *munaycha*, término que deriva de *munay*: bueno, hermoso, deseable, querer, desear. El problema es que Aníbal Quijano no tenía dominio del quechua.

Estas expresiones no sólo interrogan por la salud material y el **bien-estar** material de una persona, sino por el bienestar moral y espiritual. Por lo que dicho enunciado se puede considerar como un principio ético latente, pensamiento no declarado de muchas culturas tradicionales como en los Andes. Esta categoría, mal traducida, como “buen vivir”, se ha convertido en la “nueva goma de mascar” de muchos intelectuales que, sin conocer el idioma, han hecho todo un tratado, una apología y una utopía de él.

La autora, bajo el título de “El buen vivir” se pregunta: ¿Cuáles son los fundamentos epistemológicos que organizan las estructuras de pensamiento de una sociedad?<sup>4</sup>. Nosotros pensamos que la pregunta debería ser: ¿Qué epistemología podría explicar las estructuras del pensamiento de una determinada sociedad? Porque los pueblos, para expresar su pensamiento, no buscan primero una epistemología, sino que ésta, la epistemología, es precedida por la práctica social; posteriormente, cuando el caso así lo exige, se busca

<sup>3</sup> Academia Mayor de la Lengua Quechua, *Simi Taqe. Diccionario Queswa-Español-Quechua*, Cusco, Editorial REGESA, S.R.L. 2013 4ª ed., p. 297.

<sup>4</sup> Art. cit., p. 4.

o se crea la epistemología apropiada para explicar la concepción del mundo de un determinado grupo humano.

Pensamos que “El Buen Vivir” no es condición *sine qua non* del desarrollo sustentable, sino al contrario. El buen vivir podría ser alcanzado por la humanidad una vez superada la división de clases sociales fundados en el dinero, en el color de la piel, en los cabellos, en la seudo democracia y la seudo justicia actual. En tal sentido, el “*buen vivir*” no es causa sino un efecto.

Por otro lado, considérese que, el “Buen Vivir”, “El Vivir Bien”, “la felicidad”, ha sido, probablemente la aspiración de los hombres de todas las épocas; por ejemplo, en la cultura griega el ideal de vida era una vida “feliz”, la misma que consistía para algunos como Aristóteles en el eudemonismo y para los filósofos a los que se denomina materialistas, el “placer”. En la Edad Media Occidental, el ideal de vida fue una vida de renuncia a los placeres temporales, la misma que conduciría después de la muerte a la vida feliz fuera de este mundo material; la verdadera Felicidad no podía alcanzarse en este mundo real sino en el ideal.

Tenemos entendido que a partir de la lectura de la *Crónica de Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala<sup>5</sup> se ha explicado también el origen de esa “nueva goma de mascar” denominada *allin kawsay* o *sumaq kawsay*, al extremo de pensar que el mundo *Abya yala*, es el creador de tal utopía.

Sobre su origen se han tejido muchas teorías; nosotros pensamos que probablemente los incas nunca tejieron tal utopía. Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara han escrito un interesante artículo en el

<sup>5</sup> Felipe Huamán Poma de Ayala, *La Nueva Crónica y Buen Gobierno*, interpretado por el Tnte. Corl. Luis Bustíos Gálvez, Lima, Editorial Cultura. Ministerio de Educación Pública, 1956, p. 11.

que hacen mención no sólo a partidos políticos que han tomado bandera de ello, sino a instituciones extranjeras que han donado dólares y becas para tratar de poner en práctica el *Sumaq kawsay* en América Latina<sup>6</sup>.

### 3. Los proyectos de Yolanda Parra

La autora presenta el proyecto de una “Pedagogía de la Reconexión” para nosotros, inspirada en teorías creadas para explicar y resolver los problemas de otras *pachas* (realidades). Al respecto pensamos que, para resolver nuestros problemas, que son diferentes a los de “occidente”, debemos inspirarnos y rescatar lo positivo de la concepción originaria de los pueblos *Abya yala* o indígenas; contrariamente, estaríamos reforzando el coloniaje mental que tanto criticamos<sup>7</sup>. Estaríamos sustentando nuestras propuestas en epistemologías que se crearon para explicar o intentar resolver problemas de otras *pachas*, (espacio-tiempos).

La pregunta generadora de la propuesta es: ¿Cuales son los fundamentos epistemológicos que organizan las estructuras de pensamiento de una sociedad?<sup>8</sup>. Como podemos observar, la pregunta es muy amplia. ¿A qué tipo de sociedad se refiere? Pensamos que la pregunta podría estar mejor formulada si nos ciñéramos al mundo *Abya yala*, como: ¿Cuales son los fundamentos epistemológicos que organizan las estructuras de pensamiento de los pueblos *Abya yala*?

<sup>6</sup> Antonio Luis Hidalgo Capital, Ana Patricia Cubillo Guevara. “Deconstrucción y genealogía del ‘buen vivir’ latinoamericano. El (trino) ‘buen vivir’ y sus diversos manantiales intelectuales”, 2017. Obtenido de <https://journals.openedition.org/poldev/2517?lang=es>.

<sup>7</sup> Mario Mejía Huamán, *Temas de Filosofía Andina*, cit., p. 204.

<sup>8</sup> Yolanda Parra, art. cit., p. 4.

Por otro lado, Yolanda Parra propone retornar al centro articular Territorio-Cuerpo-Memoria, conceptos que analizamos ahora:

**1. Sobre el concepto “territorio”.** En el idioma inca no existe la palabra territorio como es español; las palabras más próximas podrían ser: *allpa* que en castellano significa tierra de cultivo o campo de cultivo (*chakra*). *Purun allpa*: tierra sin cultivar. *Ayllu allpa*: tierra de la comunidad. El término quechua *ayllu*, significa al mismo tiempo: familia nuclear, familia extendida, y dominio sobre *allpa* como espacio de cultivo, espacio de pastoreo y bosques. Para una mejor comprensión del término, recurriremos a otro ejemplo: en algunas variantes del quechua del norte del Perú, existen los colores como rojo, blanco, azul, verde, amarillo, etc., pero, no existe en ellos la palabra “color”; de la misma manera no existe la palabra “territorio” en quechua.

**2. Sobre la palabra española “cuerpo”.** Este término tampoco existe en quechua inca. El término “cuerpo” que actualmente se usa, ha sido incorporado como préstamo del castellano, el mismo que proviene del latín: *Corpus-oris*. Para referirse al “cuerpo”, los indígenas utilizan la palabra “*ukhu*”: que significa dentro. “*Ukhuy*”: mi dentro, mi cuerpo.

**3. Memoria.** En quechua *yuyay* significa: memoria, razón, entendimiento, conciencia. Sería la única categoría válida rescatable, en su sentido “memoria”, “historia”, y reconectado a la educación. Esto es, que los pueblos *Abya yala*, podrían rescatar su memoria colectiva y reforzar sus usos y costumbres que aún se practican hoy en día.

Como mencionamos somos bilingües coordinados (quechua-castellano-quechua), sin embargo nos permitimos informar que hemos consultado los siguientes diccionarios quechuas y en ellos no hemos encontrado, los términos **territorio** y **cuerpo** en quechua:

- a. Antonio Cusihuamán G., *Diccionario Quechua Cuzco-Collao*, Perú, Ministerio de Educación- Instituto de Estudios Peruanos. Perú, 1976.
- b. Luis Cordero, *Diccionario Quichua-Castellano y Castellano-Quichua*, Quito, Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural. Corporación Editora Nacional, 1992.
- c. Uriel Montúfar M., *Diccionario Quechua-Español, Español-Quechua*. Arequipa, 1990.
- d. Juan Luis Ayala Loayza, *Diccionario Español-Aymara, Aymara-Español*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1988.
- e. Diego González Holguín, *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Editorial de la Universidad. Edición facasimilar de la versión de 1952. Lima, 1989.
- f. Fray Domingo de Santo Tomás, *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú*. Edición facsimilar, Lima Edición del Instituto de Historia, 1951.
- g. Rafael Aguilar Páez, *Gramática Quechua y Vocabularios*. Adaptación de la primera edición de la obra de Antonio Ricardo “Arte y Vocabulario en la Lengua General del Perú llamada Quichua, y en la Lenguas Española. Lima, 1586, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1970.

Ahora bien, presentamos el significado del término en *Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua* que, respecto al termino quechua *suyu* consigna lo siguiente: *Región provincia, territorio, comarca, estado*,<sup>9</sup> Ejemplo: *Tawantinsuyo*, esto es, las “cuatro regiones”; al respecto, debemos manifestar que, como en el caso de *ayllu*, que significa familia nuclear, extendida, con posesión de territorio para el cultivo, para el pastoreo y para la vivienda; sentido *suyu*, es la región integrada por personas, con espacio vital que le permita contar con los medios necesarios para que el ayllu (familia) se desenvuelva plenamente. No debe

<sup>9</sup> Academia Mayor de la Lengua Quechua, *Simi Taqe. Diccionario Qeswa-Español-Quechua*, cit., p. 300.

entenderse sólo como el espacio un material, independiente de la población que la habita o del Estado que la posee.

Ahora bien, retornando al análisis de la propuesta, nos preguntamos ¿cómo articular los términos: territorio-cuerpo-memoria en un mundo, que nunca concibió tal trilogía junta, como sustento de su cosmovisión, de su historia y su práctica social? ¿No estaremos reforzando la educación colonizadora y alienante que tanto criticamos? Concebimos que educar es desarrollar los conocimientos del educando a partir de lo que es propio, de sus conocimientos básicos y habilidades. Educar es abrirse desde lo propio al de todos, del *noqaykuq* al *noqanchispa*<sup>10</sup>. Esto es, del nuestro particular, al nuestro intra cultural y al nuestro intercultural.

#### **4. La Metodología de la *Chakana***

La autora pretende articular cuatro dimensiones a la *Chakana*, “entendida ésta, como referente metodológico de la Pedagogía y la Sociología del Buen Vivir...”<sup>11</sup>. Nosotros, como indígenas andinos, nos preguntamos, ¿de dónde infiere Parra las cuatro dimensiones de la *chakana*: espiritual, cognitiva, productiva y política? El artículo no precisa. Desde luego, el “tejido epistemológico” para la educación latinoamericana que propone, no se sustenta en la concepción andina del mundo ni en una filosofía que refleje el pensamiento y la realidad andina. Contrariamente su propuesta, no es sino una teoría educativa occidental mezclada con algunos ingredientes de la cosmovisión andina quechua, aimara o de Abya Yala, que van a convertir el problema de la educación en algo más “complejo”.

<sup>10</sup> En quechua inca existen dos pronombres personales para la primera persona de plural: nosotros. Por ejemplo: nosotros, toda la humanidad (*noqanchis llapa runa kaq*) y, nosotros los andinos (*noqayku antikuna runakuna*).

<sup>11</sup> Yolanda Parra “Epistemología...” cit., p. 5.

En el momento, los intelectuales latinoamericanos evitan importar ideas de Europa o Nortemérica para explicar y resolver, los problemas teóricos y prácticas de Abya Yala o el Mundo Andino. Como sostiene la filósofa y educadora brasilera Claudia Ballestín, debemos pensar desde nosotros mismos, toda vez que los problemas del “nuevo mundo” son propios, que debemos resolver recurriendo al pensamiento ancestral y la práctica popular que ha trascendido al tiempo en las distintas naciones y, si aún son aplicables positivamente, a nuestra realidad actual. No debemos olvidar que lo que llamamos América Latina está poblada, en gran parte, por indígenas o sus descendientes dueños de esta *pacha* (espacio, tiempo, naturaleza, mundo). Por lo que, como sostiene el filósofo Francisco Miró Quesada, debemos crear teorías que nos permitan resolver racionalmente nuestros problemas teóricos y prácticos. Propuesta que asumimos con la aclaración de que, racionalidad andina originaria (*yuyay*), es más práctica que teórica o teórica. Yolanda Parra, añade a la propuesta chakanista de Delors, el “centro articulador del “Buen vivir” a través del *Sumak Kawsay*. Aparentemente, la propuesta y el enunciado parecen correctos, sin embargo en ellos hay un error. ¿Cómo el “Buen vivir” se va a concretar a través de ella misma, esto es del “*Sumak Kawsay*”?<sup>12</sup>.

Parra toma de Cerruto, que la *chakana* muestra cuatro dimensiones vitales (1. *munay*, 2. *yachay*, 3. *ruway*, 4. *atiy*), con su centro articulador (*chawpi*) que es el *sumak kawsay*<sup>13</sup>; y luego hace referencia a otras cuatro dimensiones de la *pacha* (1. espacio, 2. tiempo, 3. situación y 4. seres vivos), conectados con una quinta dimensión, (centro articulador de la complementariedad *Sumaq kawsay*)<sup>14</sup>. Veamos:

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 5.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 5-

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 5

**Las cuatro dimensiones vitales de la chakana**

	Término quechua	Significado español para Cerruto, Delors y Parra √: Correcto. (--): Incorrecto	Significado según el Diccionario de la Academia Mayor de Quechua	Significados de los términos quechuas tomados erróneamente
1.	<i>Munay</i>	Cariño√, <del>energía,</del> <del>espíritu.</del>	<i>Munay</i> : Querer, desear, amar; hermosura.	Energía: <i>kallpa</i> . Espíritu: <i>Nuna</i> .
2.	<i>Yachay</i>	Sabiduría√, <del>estética,</del> <del>ciencia,</del> <del>arte.</del>	<i>Yachay</i> : Saber, sabiduría.	Estética y arte: Son términos que no existen quechua. Ciencia: <i>Reqsiy</i> .
3.	<i>Ruway</i>	<del>Trabajo,</del> acción√, <del>producción.</del>	<i>Ruway</i> : Hacer, acción.	Producción: <i>Ruruy</i> . Trabajo: <i>Llank'ay</i>
4.	<i>Atiy</i>	<del>Organización,</del> <del>autoridad,</del> capacidad√, <del>gestión del</del> <del>gobierno del ayllu.</del>	Poder, capacidad.	Autoridad: <i>Kamachikuq</i> . Gestión: (¿?)
¿?	<i>Chawpi</i>	El centro√. Centro articulador de la complementariedad, a través del <i>sumak kawsay</i>	Centro	

### Las cuatro dimensiones de *Pacha*

	PACHA	
1.	Espacio	
2.	Tiempo	
3.	Situación	
4.	Seres vivos	
¿?	Chawpi	Centro Articulador

Respecto a las dimensiones de *Pacha* propuesto por Delors, no son sino los significados de *pacha* traducidos al en español (espacio, tiempo, naturaleza y mundo) que, Parra los considera como “los cuatro pilares de la educación”, vale decir que la educación debe sustentarse en tales “principios”. Nosotros consideraríamos que tales “dimensiones de *pacha*” podrían ser temas o capítulos que se van a tratar en la educación, pero de ninguna manera columnas o principios, en los que se sustenten la educación.

Nuestra apreciación es que el *sumaq kawsay* o *allin kawsay* podría ser el centro articulador siempre y cuando ya estuviéramos viviendo o gozando de ella “de la vida excelente”, mientras tanto, el *allin kawsay*, o *sumaq kawsay*, es una aspiración, un sueño, una utopía. El *allin kawsay* o *sumaq kawsay* es algo así como la paz, la felicidad, la armonía, la justicia, la igualdad, etc., estados inalcanzables; por tanto, *allin kawsay* o *sumaq kawsay* no podrán convertirse en “el centro articulador”. Nos preguntamos también, ¿cómo podría convertirse en centro articulador, si en éste momento cada grupo de intelectuales, empresas y gobiernos, interpretan o hacen consistir el *allin kawsay* o *sumaq kawsay*, cada uno a su manera y de acuerdo a sus intereses personales, institucionales o políticos?

Dado que, los cuatro términos propuestos, *munay*, *yachay*, *ruway*, *atiy*, tres que no corresponden a la interpretación que pretende

dar la autora, consideramos que no sería un propuesta válida epistemológicamente para el mundo andino quechua. Por otro lado, no conocemos de qué realidad la autora ha inferido tales términos o categorías como fundamentos para una nueva epistemología educativa andina.

Seguidamente presentamos algo que puede encajar con la ideología andina de la moral y la *chakata*<sup>15</sup>. “Principios éticos”, probablemente concebidos por el historiador, indigenista, Luis E. Valcarcel, en el Siglo XX, a partir de un supuesto saludo inca, formulado a manera de prohibiciones: *ama qella kay*, *ama llulla kay*, *ama suwa kay*. (No ser ocioso, no ser mentiroso, no ser ladrón)<sup>16</sup>.

*Ama qella kay*

*Ama llulla kay*



*Ama suwa kay*

<sup>15</sup> En quechua inca cruz es: *chakata* y no *chakana*.

<sup>16</sup> José Tamayo Herrera. *Regionalización e Identidad Nacional*. Lima, Perú: Centro de Estudios País y Región. Cepar. 1988, p.152.

Si bien Yolanda Parra no toma en cuenta, en su investigación, el espacio andino del Perú, antes Estado Inca, nos sentimos involucrados en el problema, toda vez que el Cusco, en épocas premodernas, fue la capital del gran Tawantinsuyo.

La autora presenta su propuesta “entrenzando a través de la *chakana*” como tejido epistemológico, para demostrar la pluridiversidad del contexto latinoamericano. Lo cual, es evidente y no necesita demostración sino sólo mostración. Así por ejemplo, en el Perú existen 97 lenguas que tienen textos de lectura y escritura, desde luego, existen aún otras que no están consideradas en dicha cifra; todas estas lenguas pertenecen a grupos humanos con territorio propio, historia propia y religión propia, es decir son naciones.

Respecto a los idiomas nativos de Colombia, la página Web manifiesta que :

“Las mejores estimaciones cuentan 66 lenguas indígenas, aisladas o agrupadas en más de 20 familias o unidades filogenéticas, habladas por cerca de medio millón de indígenas. De acuerdo con Ethnologue, en Colombia hay una centena de idiomas o lenguas, de las cuales 80 son lenguas vivas y 20 están extintas”<sup>17</sup>.

Para Brasil:

“La población debía rondar los seis millones de personas y las estimaciones comparando la diversidad con otros países de América sugieren que el número de lenguas

<sup>17</sup> En: [https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas\\_de\\_Colombia](https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_de_Colombia).

podía estar cerca del millar. Se hablan 364 variantes lingüísticas provenientes de 68 agrupaciones<sup>18</sup>.

Para Bolivia:

“La Constitución Política del Estado bolivariano reconoce como idiomas oficiales tanto el español como los 36 idiomas de las naciones indígenas del país”<sup>19</sup>.

Parra, siguiendo a Edgard Morin, sostiene que el pensamiento andino es complejo. Nosostros, acogiendo la misma visión de Morin de que no hay nada que esté definitivamente dicho, sostenemos que no podemos generalizar tal visión; contrariamente, vemos que el pensamiento andino como el pensamiento de todos los pueblos originarios es sencillo, como lo son las personas que lo integran. En todo caso, debe ser un problema para un advenedizo que no conoce el idioma, dado que la llave para el acceso a todos cultura es el idioma. Son pruebas de desconocimiento del idioma que el nombre del Dios andino *Wiraqocha* se haya traducido al español por el “Dios Almacigo”<sup>20, 21</sup>. En quechua existe la palabra *wanpal* que significa almacigo<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Wikipedia, 2021, [https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas\\_de\\_Brasil](https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_de_Brasil).  
<sup>19</sup>

<https://www.google.com/search?q=n%C3%BAmero+de+lenguas+nativas+existentes+en+bolivia&sxsrf=>

<sup>20</sup> Jan Szemiński, *Wira Quchan*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú. 1997, p. 96.

<sup>21</sup> Mario Mejía Huamán, *Anti Yachaywayllukuy. Filosofía Andina*. Lima, EAE, 2019, p. 9.

<sup>22</sup> Academia Mayor de la Lengua Quechua. *Simi Taqe* cit., p. 362.

La historiadora peruana María Rostworowski<sup>23</sup>, sostiene que los incas no conocían a Dios, es más no sabían su significado. En quechua existe la palabra dios y es *Apu*. Fernando Silva Santisteban sostuvo que en quechua no existía la palabra gracias, porque los andinos no tenían nada que agradecer. La palabra gracias en quechua es *añay*.

## 5. Conclusiones

Consideramos que la propuesta de una “Epistemología de *Abya Yala* para una pedagogía de la reconexión del buen vivir *sumak kausay* y *lekil kuxlejal* sustentada en la *chakana*”, no es expresión de la concepción andina del mundo. Es una propuesta extranjera mezclada con ingredientes andinos, dado que las “dimensiones” planteadas por la autora, si bien están expresadas en el idioma andino, no reflejan el sentir ni el pensar andinos; además tienen la traducción equivocada. Aceptarla haría que los andinos o *abya yalas* estemos importando, ideas, filosofías o epistemologías ajenas a nuestra cultura original, lo que sería continuar aceptando el coloniaje mental y educativo.

Pensamos que es importante el conocimiento y el dominio de una lengua y cultura, como para proponer una nueva epistemología que sustente positivamente el desenvolvimiento y el acrecentamiento cultural auténticos de los hombres socialmente considerados.

*Recibido: 15/11/2021*

*Aceptado: 15/12/2021*

<sup>23</sup> María Rostworowski, *Estructuras Andinas de Poder*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 1968.

## **La teoría newtoniana de la gravedad en el *Curso de física* de Benito Riva (Córdoba, siglo XVIII)**

*Celina A. Lértora Mendoza*

El material inédito de la enseñanza colonial americana es mucho y muy rico; queriendo contribuir a su merecida divulgación ofrezco ahora un breve texto cuya transcripción también me pertenece.

Benito Riva<sup>1</sup> era catalán, nació en Matamala, Gerona, el 20 de marzo de 1727 e ingresó en la Compañía de Jesús en 1746. Llegó a Buenos Aires el 1 de enero de 1749 en la expedición de Ladislao Orosz y desde allí pasó a Córdoba donde se abocó de inmediato a sus estudios cursando teología. Luego ocupó la cátedra de Filosofía en la mencionada Universidad entre 1762 y 1764. Por ese tiempo, la Universidad tenía interés en optimizar los estudios, por tal razón entre otras cosas se solicitó permiso para instalar una cátedra de matemáticas superiores, petición que fue aceptada por la Congregación Provincial reunida en Córdoba en 1762, inaugurándose la misma en 1763. La cátedra estuvo a cargo del P. Quiroga hasta 1766 quien en ese corto lapso llegó a introducir el uso de la *Elementa mathescos universae* de Cristián Wolff<sup>2</sup>. Otros docentes, entre los que se contaban Riva, Rufo, Gaspar Juárez y otros, colaboraron en esa etapa de “modernización”

<sup>1</sup> Para esta presentación general me baso en mis trabajos anteriores, especialmente C. A. Lértora Mendoza y M. C. Vera, “Benito Riva y la introducción de Newton en el Río de la Plata”, Diana Soto Arango, Miguel Ángel Puig-Samper y Antonio Calderón (eds.), *Ilustración y Educación: Comentario de Textos*, Madrid, Doce Calles, 2009: 229-252,

<sup>2</sup>Cf. G. Furlong Cardiff S.J., *El padre José Quiroga*, Buenos Aires, Talleres S.A. Jacobo Peuser, 1930,

haciendo sus propios aportes y demostrando sus capacidades para enseñar, reflexionar y forjar juicios correctos. En 1767, cuando se produjo la expulsión de la Compañía Benito Riva estaba en San José de Chiquitos en el S. E. de Bolivia en una misión aborígen paraguaya; De allí fue conducido a Buenos Aires y luego se trasladó a España, desde donde sostuvo correspondencia con uno de sus ex alumnos Pérez Castellano. Falleció en Barcelona el 27 de marzo de 1800<sup>3</sup>.

Hasta donde sabemos, el texto académico más antiguo que enseña las teorías de Newton es el de Benito Riva, dictado en la Universidad de Córdoba en 1764, es decir, apenas tres años antes de la expulsión. No obstante, sabemos por Ramón Termeyer, que fuera compañero de Thomas Falkner que este jesuita, que llegó al Río de la Plata en 1730 e ingresó a la Compañía dos años después, había sido discípulo de Newton en Inglaterra. Si nos atenemos a esta afirmación realizada por Termeyer en su obra *Opuscoli scientifici d'entomologia*, publicada en Milán 1807, Falkner sería el primero en introducir al autor en el Río de la Plata. Sin embargo, carecemos de información para valorar este juicio y el único curso conocido hasta ahora es el de Benito Riva.

El manuscrito se conserva en la Biblioteca Central del Colegio del Salvador de Buenos Aires, sin portada; consta de 639 páginas escritas por el alumno Javier Dicado y Zamudio. Carece de portada y suele citárselo como *Physica* o *Curso de Física*. Las teorías newtonianas se tratan dos aspectos: la teoría general de la gravedad y el sistema de los colores y la luz. Con respecto a lo primero, en el Liber I: *De principiis corporis naturalis intrinsecis*, Disputatio I: *De aliquibus systematibus circa principia entis naturalis*, la Sección 5ª está dedicada al sistema de Newton (p. 21- 26) y la 6ª a su crítica (p. 26-32).

<sup>3</sup> Hugo Storni S. J., *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, (Cuenca del Plata 1585-1768)*, Roma, Institutum Historicum S. I, 1980, p. 236.

BENITO RIVA

**Curso de Física**  
**Libro I. Los principios intrínsecos del cuerpo natural**

**Disputación primera**  
**Algunos sistemas sobre los principios del ente natural**

**Sección quinta (p. 21-26)**  
**El sistema de Newton**

Aunque al comienzo anuncié que sólo iba a exponer cinco sistemas, he considerado mejor añadir un sexto; aunque este sistema tiene mucho en común con los otros, sin embargo tiene algo especial que es muy conveniente conocer. Isaac Newton elaboró otro sistema, que expondré aquí brevemente, omitiendo las reglas acerca del movimiento, que son suficientemente conocidas. Enseña 1°. No debe admitirse nada que no pueda ser demostrado con evidencia a partir de los fenómenos naturales. Aquí rechaza los sistemas de Descartes, Gassendi y otros modernos, como meras hipótesis no probadas. Enseña 2°. La materia es una sustancia sólida, extensa e impenetrable.

Enseña 3°. Estas son propiedades intrínsecas de la materia, pero no admite que ella se identifique realmente con la extensión actual, lo cual, según veo, no pudo inferir suficientemente. 4°. La materia consiste en un agregado de átomos y la forma en su plexo o combinación, así como para los atomistas la materia es por sí indiferente a todas las formas o combinaciones. 5°. La materia, por su ser propio, es de sí indiferente al movimiento o al reposo, y sólo es determinada [a uno de estos estados] por un agente extrínseco. Estas son peculiaridades comunes, en cambio las siguientes son propias del sistema [newtoniano] 1°. La gravedad de la materia surge de

la conjunción de la densidad y la magnitud de los cuerpos; 2°. Todos los cuerpos, sean celestes o terrestres, poseen una gravedad ínsita que se denomina centrípeta.

3°. Todos los cuerpos [incluso] etéreos e ígneos son absolutamente pesados y sólo relativamente livianos. 4°. La causa de la fuerza centrípeta es la atracción de la tierra. 5°. Esta potencia atractiva ha sido impresa a la materia por el creador de todas las cosas. 6°. Esta potencia atractiva es intrínseca a la materia, lo mismo que su impenetrabilidad y solidez 7°. La tierra posee potencia atractiva desde todas sus partes. 8°. Esta potencia es también intrínseca a cada uno de los puntos [físicos] de la materia. 9°. Cuantas más son las partículas de materia, mayor es su potencia atractiva. Aquí estatuye esta primera ley de la potencia atractiva: a iguales distancias, las potencias atractivas de los cuerpos son proporcionales a la gravedad de la materia. 10°. Esta potencia es mutua, de tal modo que cualquier cuerpo atrae a cualquier otro y es traído por él. 11°. No todos los cuerpos atraen a todos los otros ni son atraídos, sino que algunos más bien repelen a otros, así como las partículas de aceite repelen a las de agua y a la inversa.

12°. Esta potencia repelente es tan ínsita a la materia como es intrínseca la atractiva. 13°. La potencia de atraer o atractiva, en cuanto intrínseca a la materia, es siempre constante e invariable. 14°. Puede variar, o ser mayor o menor según la mayor o menor distancia del cuerpo, así como la potencia atractiva del imán es más fuerte o más débil según la mayor o menor distancia del cuerpo. 15. La fuerza centrípeta es de tres clases: absoluta, aceleradora y motriz. La primera es la que se encuentra en todos los cuerpos. La segunda es mayor o menor según la mayor o menor distancia del cuerpo y corresponde a la velocidad del cuerpo. La tercera es la potencia del cuerpo en cuanto produce un movimiento. Esta triple fuerza centrípeta

sólo difiere en esto. Se llama absoluta, en cuanto abstrae el tiempo y el espacio, aceleradora en cuanto respecta al tiempo, y motriz en cuanto se relaciona al lugar. Lo dicho explica la naturaleza de la gravedad.

Por lo tanto, afirma que los cuerpos descienden hacia la tierra porque son atraídos por ella; pero si dijeras que los cuerpos a su vez también atraen a la tierra, responde que como la mole terráquea es casi infinita en relación a la de los cuerpos [que están en ella] la potencia atractiva de la tierra, en relación a la cantidad y densidad de los cuerpos es casi infinitamente mayor y por eso vence la potencia atractiva de los [demás] cuerpos. Puesto que la potencia atractiva de la tierra se propaga en línea recta a los cuerpos, la tierra los atrae hacia sí por líneas rectas, por lo cual los cuerpos pesados deben descender al centro por una línea recta, que es otra propiedad de la gravedad. Además, como la potencia atractiva es más activa y más fuerte cuanto más cercana es, por ello los cuerpos pesados que más se acercan a la tierra más aceleran el movimiento. Así explicada la gravedad de los cuerpos terrestres, pasa a los celestes.

Enseña pues 1°. También los cuerpos celestes tienen ínsita una potencia centrípeta alrededor del propio centro; 2°. El sol permanece fijo y la tierra se mueve con movimiento giratorio; por eso se ve que Newton no acepta el sistema Ticomónico sino el Copernicano; 3°. El centro de los planetas no es la tierra sino el sol, hacia el cual gravitan todos los cuerpos celestes; 4°. El centro de los satélites es Saturno y el sol; 5°. Esta gravedad y gravitación surgen de la potencia atractiva del sol y de Saturno; 6°. La atracción de los cuerpos celestes se da en igual proporción que en los terrestres; 7°. Todo cuerpo que se mueve circularmente produce un movimiento de alejamiento del propio centro, como se ve por experiencia. Este impulso de alejamiento se llama fuerza centrífuga. 8°. Todos los cuerpos se mueven

naturalmente en dirección al sol, de lo cual se infiere correctamente: 1°. Los cuerpos que giran o se mueven alrededor de un centro no pueden ser coaccionados sino por una fuerza centrípeta insita a los cuerpos.

2°. Cuanto más la fuerza centrífuga impulsa a alejarse del centro, tanto más la fuerza centrípeta lo impele hacia él, por lo cual estas fuerzas contrarias se igualan mutuamente, determinando que el cuerpo no se mueva por una línea recta sino curva u órbita. Por esto se deduce claramente de qué modo los planetas gravitan alrededor del sol, y los satélites alrededor de Saturno, llevados por una línea curva u órbita propia. Que la fuerza atractiva de los cuerpos terrestres es ínsita a ellos lo prueba así. Primero por la experiencia, porque se ve que los cuerpos pesados descienden al centro; segundo, por algunos experimentos, el primero de los cuales es que las partículas de agua se atraen mutuamente, luego esta potencia es ínsita a los cuerpos. Se prueba el antecedente: si se separa una gota de varias partículas de agua, siempre adquiere una figura esférica y la conserva constantemente, incluso si está suspendida en las hojas de los árboles, lo que es signo de que las partículas de agua tienen una potencia natural de atraerse.

El segundo [experimento] se toma del mercurio: si se extiende mercurio en un plano, se divide en ciertas moléculas de figura esférica, que conservan constantemente. Si luego se mezclan estas moléculas, inmediatamente se forma una figura mayor también esférica; luego esto es signo de que las partículas de mercurio se atraen mutuamente. Añade que en las partículas de mercurio se aprecia un cierto conato por el cual las partículas tienden a unirse. 3° en el mercurio adhieren el oro y el estaño y no muchos otros cuerpos, el agua y el aceite a la madera. Las partículas de agua a las partículas de cal, luego etc. El cuarto se toma del ascenso del mercurio en los tubos

capilares. La potencia atractiva en el sol y Saturno prueba el argumento especialmente respecto a los cuerpos celestes, es decir, que en el sistema de Descartes y otros, no se puede dar una razón suficiente de por qué los planetas se mueven con movimiento circular alrededor del sol y los satélites alrededor de Saturno, puesto que todos los cuerpos, en su inicio, tienden a moverse con movimiento directo, salvo que lo impida un agente extrínseco.

Este sistema se apoya en dos principios. El primero es: no deben admitirse más causas de las cosas naturales que aquellas que verdaderamente son suficientes para explicar la naturaleza de los fenómenos. Segundo: los efectos de igual género tienen iguales causas naturales. Este sistema ha sido adoptado por autores italianos, y Corsini, en el tratado sobre la gravedad de los cuerpos, considera que los argumentos de Newton son suficientemente válidos.

\* \* \*

### **Sección 6<sup>a</sup> (p. 26-32)** **Qué tiene en contra este sistema**

En este sistema, que mejor debiera llamarse estrictamente hipótesis, algunos aspectos desmerecen. Primero: la fuerza atractiva terrestre, que es donde se apoya todo el sistema, no es probada con ningún argumento. La experiencia muestra que los cuerpos pesados descienden a la tierra como a su centro propio; pero ¿qué argumento positivo probará a Newton que este descenso proviene de la atracción? Primero debería probar que la fuerza atractiva es ínsita, para que luego se pueda inferir que el descenso de los cuerpos pesados tiene origen en la atracción; pero ningún argumento positivo prueba esta fuerza, ni pueden probarlo, según piensan los mismos newtonianos; luego. Si se

respondiera que la gravedad no se puede explicar ni por la materia sutil ni por las leyes mecánicas, sea entonces: si de aquí podría surgir la atracción terrestre. De ningún modo, se concluye, pues sólo nos consta que existe el descenso y lo demás se oculta. De otro modo todos los efectos para los cuales no se ha encontrado una causa adecuada, podrían atribuirse a la fuerza atractiva. Obsérvese que esto es sólo un argumento negativo.

Se urge: el descenso de los cuerpos pesados parece explicarse suficientemente si se admite como causa las partículas de la materia, así como también la solidez, textura y figura; si este argumento no convence, puedes explicar la gravedad por el decreto con el cual Dios establece que todos los cuerpos pesados desciendan para constituir el globo total; o de otro modo, etc. Se objeta segundo: ningún argumento sostiene la fuerza atractiva mutua de los cuerpos; luego cae todo otro fundamento. Se prueba el antecedente: no se prueba por la fuerza atractiva de la tierra. Se prueba primero: no consta a la experiencia que los cuerpos individuales graviten hacia otros cuerpos, así como la experiencia muestra que todos los cuerpos gravitan hacia la tierra como a un centro. Segundo: un cuerpo no es el centro de otro, como el sol es centro de la tierra. Es común a todos. Tercero: los cuerpos pesados constituyen con la tierra un globo perfecto, pero no lo constituyen con otros cuerpos.

Se critica tercero, que esta fuerza atractiva es más oculta que las cualidades ocultas y por tanto inexplicables, lo que muestro así. O la fuerza atractiva consiste en que por ella, precisivamente, el cuerpo se constituye hacia la tierra, por ejemplo, para que ésta lo atraiga, o en el efluvio de los corpúsculos o en un movimiento impreso desde el exterior, etc. Si lo segundo, entonces argumentamos de modo semejante con

las teorías de Descartes y Gassendi, que tratamos más abajo. Si lo primero, tal fuerza atractiva es totalmente imperceptible, obrando de un modo totalmente inasequibles a los humanos, sea atrayendo o repeliendo un cuerpo a otro, sin alcance a otro físicamente, por sí o por su fuerza; pero esto sucedería en el caso dicho.

Se critica cuarto: ningún argumento prueba que las partículas de agua atraigan a partículas de agua, las partículas de mercurio a partículas de mercurio. Se prueba porque si se afirma esto no se daría ningún fundamento positivo. Segundo: porque tal conjunción bien podría atribuirse al aire circundante o a las leyes de la divina providencia como causa cierta de lo que detectamos; luego. Se critica quinto: porque aun cuando se estableciese que las partículas de agua tienen impresa una fuerza atractiva de otras partículas de agua, y las de mercurio lo mismo, de estos pocos cuerpos no vale inferir que esta fuerza fuese ínsita en todos. Se prueba primero: si de la fuerza ínsita en el mercurio se pudiera inferir esto, de la fuerza atractiva que se experimenta en el imán con respecto al hierro, Gassendi podría inferir que en todos los cuerpos hay ínsita una fuerza magnética; y entonces así se diría que el descenso de los cuerpos pesados proviene de la fuerza magnética; pero los newtonianos lo niegan expresamente en la tercera [parte] del primer [libro], proposición sexta, con estas palabras: la fuerza de gravedad es de diverso género que la fuerza magnética.

Segundo: de la naturaleza de determinado cuerpo no puede colegirse la naturaleza de todos los cuerpos, pues de otro modo de la naturaleza de un cuerpo cálido podríamos inferir que todos son cálidos, y la razón es que la naturaleza de los cuerpos es diversa debido a la diversidad, de los átomos, mole, figura, cantidad y solidez, etc. Del mismo modo que es ínsita al agua la potencia de repeler el aceite, el cebo y la cera al agua, y así

otros casos, estaría ínsita en las partículas de agua y de mercurio la fuerza atractiva, pero la potencia de repeler es ínsita en otros cuerpos, y de esto no es lícito inferir que esté en todos; luego lo mismo.

Cuarto: la gravitación mutua de dos cuerpos terrestres no puede percibirse por la infinita atracción promedio de la tierra la vence o supera, como afirma Newton en el primer [libro] segundo, proposición cuarta; luego la tracción mutua de las partículas de agua y de mercurio, por la casi infinita atracción de la tierra no deberían percibirse; luego si se perciben en sí, no es que esto surja de la fuerza atractiva de los cuerpos sino de otra cosa. Luego los experimentos aducidos por los newtonianos, etc. Se critica sexto que sería inútil la potencia atractiva de los cuerpos conjunta con la de la tierra; luego. Se prueba el antecedente: tal fuerza sería inútil. Se prueba: nunca podría pasar al acto, aun cuando se juntaran todos los cuerpos de ningún modo podrían atraer la tierra hacia sí.

Se critica séptimo y último: sean dos globos de gran mole y cantidad suspendidos al aire libre; así, si estos globos tuvieran en sí esta fuerza atractiva, se atraerían entre sí en el aire libre, y paulatinamente caerían hacia el centro no por líneas rectas sino oblicuas. Pero esto es contrario a la experiencia. Respondes que los globos son atraídos con muchísima más fuerza por la tierra y esta fuerza impide que se atraigan mutuamente. En contra: primero, la fuerza atractiva de la tierra, aun cuando atraiga a los globos, no puede impedir que ellos ejerzan su fuerza atractiva, por tanto, tampoco que se atraigan entre sí. Segundo, la fuerza atractiva de la tierra no impide, al menos al mercurio, atraer al mercurio, y al imán atraer al hierro; luego del mismo modo.

Se urge: habría más fuerza atractiva ínsita en los globos que en un pequeño imán y el mercurio. Se prueba: la potencia

atractiva se mide por la cantidad y densidad de la materia; pero la cantidad y densidad de la materia de los globos sería mayor que la del imán y el mercurio. Tercero, la potencia atractiva de la tierra no impide que el aire presione lateralmente a los globos o que asciendan o desciendan por líneas oblicuas. Dices: que impide a los cuerpos que rodean a los globos que ellos se atraigan entre sí. En contra están todos los ejemplos aducidos. Contra, segundo: el cuerpo que rodea a los globos es el aire; pero no puede impedir la fuerza atractiva de los globos; luego. Se prueba la menor: la potencia atractiva del aire tiene menor proporción que la fuerza de los globos; luego no puede impedirla. El antecedente es cierto, porque la fuerza se mide por la cantidad y la densidad de la materia; pero la cantidad y densidad insita de los globos es mayor que la densidad y cantidad del aire, luego.

Inaceptable octavo: o la tierra ejerce su fuerza atractiva sobre el globo suspendido en el aire libre según todos los puntos de la esfera, o solo según aquellos que inciden perpendicularmente en el globo. Si lo primero, deberían descender con movimiento casi instantáneo, porque la fuerza atractiva es totalmente ínsita. Si lo segundo, entonces no puede descender o al menos descendería muy lentamente, lo que es contra la experiencia. Se prueba. Supongamos que haya cincuenta puntos que inciden perpendicularmente y desde los cuales se atraen los globos, de modo que: los globos tengan igual fuerza atractiva que la tierra, luego o no descenderían o descenderían muy lentamente. Se prueba el antecedente: la tierra atraería con una fuerza de cincuenta; pero también el cuerpo traería a la tierra con una fuerza de cincuenta; luego, etc. La menor consta porque los cincuenta puntos desde los cuales se incide atraen la tierra hacia sí.

Finalmente se reprobó porque con una sola palabra se puede resolver toda la Física; pues si preguntas ¿por qué éste y no otros rayos del sol refractan? una inmediata respuesta sería, porque éstos son atraídos. Si [se pregunta] ¿por qué la sangre fluye en las venas, la savia asciende a las ramas en los árboles, varios humores se producen en el cuerpo humano como la saliva en las glándulas salivares y las lágrimas en los lagrimales? se podría responder fácilmente, porque éstos y no otros se atraen. Más aún, si preguntas ¿de dónde surge la fuerza magnética, las mareas marinas, la elasticidad del aire, y otros admirables efectos de la naturaleza? se podría responder por tales o cuales fuerzas atractivas de modo que la fuerza atractiva sea asilo de la ignorancia de los sabios, no menos que las cualidades ocultas

### **Apéndice - Fuentes citadas**

En este texto Riva menciona solamente cuatro autores sin ninguna cita concreta, por lo que es difícil saber si realmente los consultó o tomó datos de algún manual. En los repositorios conservados de la época jesuítica no se registran, pero pudieron haber estado antes de la expulsión.

- Corsini, Eduardo, *Institutiones Philosophicae ac Mathematicae ad Usus Scholarum Piarum*. Editio Veneta anterioribus correctior, Venetiis, ex Typographia Balleoniana, 1743. Tomus Secundus [Physica Generalis]
- Corsini, Eduardo, *Institutiones Philosophicae ac Mathematicae ad usum Scholarum Piarum*. Editio novissima in septem tomos distributa, Venetiis, Remondiniana, 1764,  
Si bien esta edición es anterior a la expulsión, difícilmente habría llegado al Río de la Plata antes de ella.
- René Descartes, *Le Monde - Traité du monde et de la lumière*, Paris, 1664.

No se registra localmente en ninguna edición. Pero las ideas cartesianas están expuestas ampliamente en todos los manuales de uso habitual.

- Pedro Gassendi, *Opera Omnia*, Lugduni, 1658. Rep. Stuttgart Bad, 1964, 5 v.

En los repositorios jesuitas no se registra ninguna edición de Gassendi, pero, lo mismo que Descartes, es ampliamente tratado en los manuales

- Isaac Newton, *Philosophia naturalis Principia Mathematica*. Editio tertia aucta et emendata, Londini, 1726. [Ed. Fac. with variant readings, Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen, with the assistance of Anne Witman, Harvard, Univ. Press, 1972, 2 v.]

No se encuentra en los repositorios jesuitas rioplatenses de la época. La edición *Opera Omnia* de 1779, de la que sí hay noticias posteriores, no pudo ser utilizada por Riva.

*Recibido: 20/11/2021*

*Aceptado: 15/12/2021*

## Este número

***Miguel Candel***

Filosofía y traducción

***Mario Mejía Huamán***

Notas críticas sobre la traducción de términos quechuas  
al castellano: *Allin kawsay* como buen vivir

***Celina A. Lértora Mendoza***

La teoría newtoniana de la gravedad  
en el *Curso de física* de Benito Riva (Córdoba, siglo XVIII)  
(Traducción)

