libra 20
libra 20
libra 20
libra 20

Escuela de la Orientación Lacaniana
BIBLIOTECA
N° 8224

ISSN 1514-0768

Referencias en la obra de Lacan

"Referencias en la Obra de Lacan" es una publicación cuatrimestral, propiedad de la Fundación Casa del Campo Freudiano.

ISSN 1514-0768

Directora Responsable
Verónica E. Carbone

Directora Editorial
Diana Etinger de Alvarez

Directora Adjunta
Diana V. de Indart

Comité Editorial y de Redacción
Alicia Bendersky (Coordinación General)
Martha Cabuccio
Ana Meyer
Delfín Leguizamón (Coordinación Operativa)

Diseño:
Horacio Wainhaus

Producción Editorial
Factoría Sur
N. Repetto (ex Añasco) 818
1405 Buenos Aires, República Argentina
T.E. 431-3757
e-mail: wainhaus@interlink.com.ar

Correspondencia
Riobamba 911 PB
Buenos Aires
República Argentina
e-mail: etinger@sinectis.com.ar
http://www.russell.com.ar/referlac.htm

"Referencias en la Obra de Lacan", Año VIII, Número 25, junio 1999.
Hecho el depósito de la Ley 11.723. Registro de la propiedad intelectual N° 939824

Permitida la reproducción parcial del contenido, previa autorización por escrito de la dirección de la publicación. Siendo de interés el intercambio con publicaciones periódicas de carácter científico, rogamos a las instituciones o personas interesadas dirigirse a la dirección de la publicación.

Tapa: Página del Ordinall *de Norton (Inglaterra, s. XV)*

Para el analista, el estudioso o simplemente el lector de la obra de Lacan, la consulta de los textos que cita en sus Escritos y Seminarios es una parte ineludible de ese ejercicio, apasionante, que es trabajar con la teoría lacaniana.

Lacan toma todo lo que la obra cultural y científica del hombre le ofrece, no sólo para ejemplificar o proporcionar modelos, sino también para construir distintos tramos de su teoría, y suele suceder que sólo una vez localizada la referencia puede uno darle su justo valor. Esta búsqueda no es tarea sencilla (por supuesto, tampoco es imposible).

El Campo Freudiano en la Argentina, a través de esta publicación, ha abordado, como una de sus tareas, la recolección de textos que a veces, muy pocas, son inhallables, y otras, la mayoría, nos obligan a largos y complicados recorridos. Cada referencia va acompañada de una nota que ubica el lugar de la obra de Lacan en que es mencionada, pero no siempre hemos podido localizar todos los lugares en que éstas son utilizadas.

En alguna ocasión incluiremos textos que no siendo referencias de Lacan constituyen una guía para la ubicación de ciertos conceptos.

En el invierno de 1969, Cahiers pour l'Analyse, *en su N° 10, publicaba el trabajo de Brunschwig que reproducimos en este número. Dirigía dicha publicación Jacques-Alain Miller, quien nos facilitó el contacto con el autor de ese trabajo. Consultado, Jacques Brunschwig autorizó muy gentilmente tanto la traducción como la publicación de la misma. Gerardo Arenas localizó el trabajo y se ocupó asimismo de la traducción, notas, comentarios y la nota introductoria. A todos ellos nuestro reconocimiento, como así también a Silvia Baudini a quien debemos la traducción del trabajo de Griaule publicado en nuestro número 24.*

25

Indice

La Virgen María y la serpiente *11*

La más bella historia de amor *15*
Abelardo, Eloísa

La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles *61*
Jacques Brunschwig

Moesta et errabunda *99*
Charles Baudelaire

La Virgen María y la serpiente

"Yo, me sentiría bastante inclinado a creer que, contrariamente a lo que le resulta chocante a mucha gente, son más bien las mujeres las que inventaron el lenguaje. Por otra parte, el Génesis *lo da a entender. Con la serpiente, ellas hablan es decir, con el falo. Hablan todavía mucho más con el falo en la medida en que para ellas, entonces, es hétero.*

Aunque sea uno de mis sueños, se puede de todos modos formular la pregunta ¿cómo se inventó eso una mujer? Puede decirse que está interesada en eso. Contrariamente a lo que se cree, el falocentrismo es la mejor garantía de la mujer. Sólo se trata de eso. La Virgen María con su pie sobre la cabeza de la serpiente, quiere decir que se sostiene en ella. Todo eso fue imaginado, pero de una manera casi sin aliento. Puede decirse sin la menor seriedad pues hace falta alguien tan chiflado como Joyce para retomar eso.

El sabía muy bien que sus relaciones con las mujeres eran tan sólo su propia canción."

*Así se expresa Lacan el 4 de octubre de 1975, en la "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma" (*Intervenciones y Textos II*).*

En la clase del 18 de noviembre de 1975 del seminario "El síntoma", continúa su interlocución con Joyce y agrega más sobre el tema de la mujer: "(...) la Evie *que tengo el derecho de llamar así ya que es lo que quiere decir en hebreo, si es que el hebreo es una lengua: la madre de los vivientes- y bien, la Evie la tenía rápida y muy suelta, a esta lengua, puesto que tras el supuesto de nombrar por Adán, la primera persona que se sirve de esto es ella: para hablar con la serpiente."*

Referencias... *reproduce la obra de Juan Bautista Tiépolo, "La Inmaculada Concepción".*

Tiépolo, Juan Bautista (1696-1770). Oleo sobre lienzo, 279 cm x 152 cm. Museo del Prado, Madrid.

La más bella historia de amor
Abelardo, Eloísa

En muchos momentos de su enseñanza, Lacan evoca a Abelardo. Lo encontramos en El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis, *capítulo XXIV, mencionado en relación a las discusiones sobre teología moral. Más adelante, en relación a la lógica, en el seminario "Problemas cruciales para el psicoanálisis"(clase 9-12-64) y nuevamente en el seminario "La lógica del fantasma", el 21 de diciembre de 1966.*
En el transcurso de las "Charlas en Sainte Anne" conocidas también como "El saber del psicoanalista", el 6 de enero de 1972, Lacan, momentos después de referirse a los problemas que plantea la Trinidad, sitúa el tema de su enseñanza con estas palabras: "es alrededor de esto que va a girar lo que intentaré este año poner en cuestión: la relación de algo a lo que doy mucha importancia, a saber, la lógica. Aprendí muy pronto cuanto podía la lógica hacer"'odioso al mundo'".[1] Era una época en que yo era aficionado a un cierto Abelardo, atraído, sabe Dios, por no sé qué, olor de mosca."[2]
Años antes, en el seminario "El deseo y su interpretación", había evocado el romance de Abelardo y Eloísa como "la más bella historia de amor."

Referencias... *publica algunos párrafos de* Historia de mis desventuras *de Abelardo, texto que nos permite situar los personajes en el contexto en el que transcurre este amor, como así también recorrer los avatares del odio del que fue blanco este lógico genial. En esta última línea agregamos una carta de Abelardo llamada "Confesión de Fe" en la que declara su posición sobre la cuestión de la Santísima Trinidad.*
Reproducimos también dos cartas, una de Eloísa y otra

de Abelardo que hablan de aquella historia de amor.

Abelardo, Pedro (1079-1142). Historia de mis desventuras. *Sin datos editoriales.*
"Confesión de Fe" en Conócete a ti mismo. *Barcelona, Ediciones Atalaya, 1994. Trad.: Pedro R. Santidrián.*
"Carta a Eloísa" en Biblioteca Internacional de Obras Famosas. *Tomo III. Sin datos editoriales.*

Eloísa (1101-1164). "Carta a Abelardo "*en* Biblioteca Internacional de Obras Famosas. *Tomo III. Sin datos editoriales.*

1. *Referencias...* considera que con esta expresión, Lacan evoca la de Abelardo, quien. en su "Confesión de Fe" dice: "La lógica me ha hecho blanco del odio del mundo".
2. *Referencias...* supone que Lacan se refiere al Eclesiastés, cap. 10, vers. 1 que dice: "Las moscas hacen heder y dar mal olor al perfume del perfumista: así, una pequeña locura, al estimado por sabiduría y honra".

Escuela de la Orientación Lacaniana
BIBLIOTECA
Nº

HISTORIA DE MIS DESVENTURAS
PEDRO ABELARDO

Introducción

Con frecuencia los ejemplos, más que las palabras, excitan y mitigan los sentimientos. Ésta es la razón que me determina ahora, después de haber tenido alguna consolación en la charla habida contigo, a escribir una carta al amigo ausente, sobre las mismas experiencias vividas de mis calamidades para que en comparación de las mías, las tuyas se te antojen naderías y las soportes más fácilmente.[1]

Capítulo I
Trata del nacimiento de Pedro Abelardo y de quienes fueron sus padres.

Soy oriundo de una villa fortificada que fue construida a la entrada de la Bretaña Menor. Tiene por nombre Pallet y según entiendo, dista hacia oriente ocho millas de la ciudad de Nantes.
De la índole de mi tierra y de mi estirpe me viene el ser ligero de corazón; pero también el estar dotado de inteligencia superior para las disciplinas literarias.
Mi padre había recibido alguna cultura antes de ceñir el cíngulo militar. Y después, le embargó tal amor al saber que dispuso que todos los hijos que pudiera tener fueran educados antes en las letras que en las armas.[2] Así se hizo.
A mí, que me tenía más amor por ser su primogénito, procuró con más ahínco que se me instruyera.
Yo, a medida que más avanzaba y más fácilmente aprendía, más me encendía en el amor por los conocimientos. De forma que fui totalmente seducido por la literatura hasta el punto de abandonar la pompa militar y los derechos de la primogenitura en favor de mis hermanos. Abdiqué de la corte de Marte para ser educado en el regazo de Minerva.
Estimando como más valiosa la armadura de los razonamientos dialécticos que los demás aspectos de la Filosofía, cambié las otras armas por éstas y antepuse a los trofeos de las armas bélicas la contienda de las disputas.

Con este espíritu me dedique a recorrer disputando todas las provincias en que se cultivaba esta arte, convirtiéndome de este modo en imitador de los peripatéticos. [3]

Capítulo II

Trata de la persecución que el maestro Guillermo de Champeaux desató contra Abelardo, de la rectoría que tuvo en Malun, en Corbeil y en París. Relata también el retiro de Abelardo de la ciudad de París y su establecimiento en el monte de Santa Genoveva. Se ocupa por último de la repatriación de Abelardo.

Llegué finalmente a París, ciudad en que ya hacía tiempo que esta disciplina se cultivaba florecientemente. Allí me establecí al lado de Guillermo, el Capellense, mi preceptor, que por aquel entonces era famoso y realmente eminente en este magisterio.

Por algún tiempo permanecí escuchándole. Al principio me tenía simpatía, pero después se puso molestísimo conmigo. Esto aconteció cuando me atreví a refutarle alguna de sus sentencias y opiniones, cuando comencé a razonar contra lo que él sostenía y a manifestarme en el curso de las polémicas, algunas veces, superior a él.

Esto mismo hizo también que algunos que gozaban de fama de sobresalientes entre mis condiscípulos se indignasen contra mí que era más joven y con menos tiempo de estudios que ellos.

De aquí en verdad data el principio de mis calamidades que continúan hasta el día de hoy; pues, cuanto más se extendía mi fama, más me socavaba la envidia ajena.

Se sumó a esto, el que yo mismo, joven aún, presumiendo de las fuerzas de mi edad y de mi talento más de lo que correspondía, quise tener mis propias escuelas. Me propuse fundarlas en el histórico castillo de Malun, que en aquel entonces era sede real.[4]

Ni bien presintió el referido maestro mis intentos, hizo todo lo que estuvo a su alcance para alejarme de sí lo más posible. Valiéndose de todas las artimañas imaginables, solapadamente maquinó la forma de arrebatarse el sitio (elegido por mí) y las escuelas antes de que yo llevara a cabo mi retiro de las suyas.

Por suerte, daba la coincidencia de que algunos nobles que eran enemigos suyos me apoyaban. Por esto me le planté seguro de poder hacer realidad

mis deseos. Desenmascarada ante los ojos de todos su envidia, conseguí el apoyo de muchos.
Con el nacimiento de nuestros propios centros de estudios se engrandeció tanto nuestro nombre en el campo de la dialéctica que se fue extinguiendo poco a poco la fama de nuestros condiscípulos y la del mismo maestro.
Todo esto hizo que alardeando más de mi capacidad y resistencia trasladase rápidamente mi centro de estudios al castillo de Corbeil que se encuentra más cercano de la ciudad de París.[5]
(...)

Mas al poco tiempo, atacado por una enfermedad originada por la demasiada dedicación a los estudios me vi obligado a retornar a mi patria de origen.
Algunos años me mantuve alejado de Francia. En todo ese tiempo fui ardientemente buscado por todos aquellos a los que inquietaba la disciplina dialéctica.
Después de algunos años convalecí de mi enfermedad. Entre tanto mi preceptor, el arcediano Guillermo el parisiense, había trocado su antiguo hábito por el de la orden de los clérigos regulares. Las malas lenguas decían que lo hizo con la intención de que se le creyera más espiritual y lo promovieran a los más altos grados del episcopado. Cosa esta última que aconteció al poco tiempo, pues le consagraron obispo de Chalons sur Marne.
El nuevo hábito no le hizo retirarse de París, ni de su acostumbrada dedicación a la Filosofía. Sino que inmediatamente y según era costumbre, dictó lecciones en el mismo convento en que moraba ahora en razón de su nuevo estado.
Yo volví a él, a fin de aprender el arte de la retórica. En esta ocasión, siendo nuestras opiniones tan dispares, se reanudaron los choques entre los dos. Y yo traté de hacer zozobrar o mejor dicho destruir con claras argumentaciones su antigua tesis sobre la comunidad de los universales. Traté de destruirlo a él mismo.
Sostenía que la naturaleza universal era *una cosa* esencialmente la misma de todos, que se debía atribuir o predicar como siendo *toda* y a la vez *una* en todos los individuos. De forma que no se daba para él ninguna diversidad desde el punto de vista esencial entre los mismos, sino sólo variedad a causa del diverso número de accidentes (con que cada uno se encuentra afectado).
Acosado, corrigió está opinión modificándola. Vino a sostener que la naturaleza no era una y la misma en los individuos desde el punto de vista esencial; pero afirmó que lo seguía siendo desde el punto de vista de la indiferencia.

Determinar esto dentro de la cuestión de los universales fue siempre lo más importante para los dialécticos. Al punto que, el mismo Porfirio, al referirse a él en sus comentarios a la *Isagoge*, evade definirse y dice: éste es un asunto de máxima importancia". Por esto, al corregir nuestro maestro su opinión en esta cuestión, o, mejor dicho, al abandonarla del todo, acorralado por nosotros, cayó en tanto desprestigio su explicación, que nadie acudía a escucharle en dialéctica como si toda su preparación hubiera consistido en tan sólo en lo que se refería a la cuestión de los universales.[6]

A raíz de estos hechos, nuestra enseñanza tomó tanta preponderancia y autoridad, que hasta los mismos que anteriormente se habían puesto de parte del maestro y habían procurado por todos los medios entorpecer nuestras explicaciones, volaban ahora a nuestras aulas.

La persona que había ocupado el puesto de nuestro propio maestro en las escuelas parisinas, me ofreció su lugar para poder ella misma escuchar nuestras palabras en donde se había destacado su maestro y el mío.

No es fácil de expresar cómo, pocos días después, nuestro maestro comenzó a corroerse de envidia y a consumirse de dolor al ver que estábamos dirigiendo el estudio de la dialéctica allí.

No soportando más la quemazón de su resentimiento, trató astutamente de derrocarme.

Y, como no podía ya luchar contra mí al descubierto, tramó calumnias torpísimas contra el que me había concedido el magisterio. Y así puso al frente de las cátedras a uno que era mi abierto enemigo.

Volví yo entonces a Malun. Y, como había hecho antes, abrí mi centro de estudios. Cuanto más pública se hacía su envidia, más crecía mi autoridad, según aquello del poeta:

> "Es a la grandeza a lo que ataca la envidia
> y a las cimas a las que barren los vientos"
> (Ovidio, *Remedios al amor*, I. 369)

No mucho después, comprendiendo que casi todos sus discípulos dudaban de su religiosidad y murmuraban de su conversión, pues no se había alejado de la ciudad, trasladóse en unión de una pequeña comunidad de hermanos y sus escuelas, a una aldea distante de la urbe.

Retorné yo, inmediatamente, de Malun a París. Esperaba que en adelante me dejarían en paz. Pero como había hecho ocupar mi lugar por un émulo mío según ya dije, asenté mis campamentos escolares, a las afueras de la

ciudad, en el monte de Santa Genoveva, como para asediar al que había ocupado mi puesto.
Ante esta nueva, el maestro, dejando de lado todo pudor, volvió a la ciudad. Procuró entonces restablecer al pequeño grupo de hermanos y las escuelas en el primitivo monasterio como para salvar de asedio a su lugarteniente que había antes dejado solo.
Mas, en verdad, aunque pensó ayudarle, le dañó al máximo con todo esto, (...) circunstancia que le obligó a dejar la enseñanza.
No mucho después, desanimado de poder conseguir nuevos triunfos, se retiró él también a la vida monástica.
Ya te hice saber hace tiempo las grandes polémicas que nuestros alumnos tuvieron, a raíz de la vuelta de Guillermo a París, tanto con él como con sus discípulos. Y te conté también los resultados que la fortuna deparó a los nuestros y en ellos a mí.
(...)

Mientras todo esto acontecía, mi queridísima madre Lucía me obligó a repatriarme, ya que después de la conversión de mi padre Berenguer a la vida monástica, se proponía ella hacer lo mismo.
Cuando mi madre dio cumplimiento a su deseo volví de nuevo a Francia, con intención, sobre todo, de añadir a mis conocimientos el saber teológico. Nuestro referido maestro Guillermo era fuerte ya en el obispado de Chalons Sur Marne.
En esta disciplina, la teología, gozaba de la máxima autoridad, en razón de su antigüedad, su maestro Anselmo de Laón.[7]

Capítulo III
Relata la impresión que Anselmo de Laón causó a Abelardo.

Me acerqué, pues, a este anciano, al cual un prolongado ejercicio de la enseñanza, más bien que el ingenio o el saber, le había dado renombre.
Pues, en verdad, si alguien con dudas sobre algún problema se acercaba a él, al separarse más dudoso se marchaba.
Era admirable, por cierto, este hombre a los ojos de los que le escuchaban. Pero era nulo a la vista de quienes le interrogaban cualquier cuestión.
Poseía a las mil maravillas el don de las palabras. Pero este don se tornaba despreciable por la falta de contenido y por ausencia de razonamiento.

Cuando prendía su fuego llenaba la casa de humo, pero no irradiaba luz en ella. Su árbol aparecía todo lleno de fronda a quien lo contemplaba desde la lejanía, y estéril a quien lo miraba de cerca y con detención. Cuando yo me acerqué a él con ánimo de recoger algún fruto, me di cuenta de que parecía la higuera que maldijo el Señor (Marcos, XXI. 19; Marcos, XI. 13) o a aquella vieja encina que Lucano compara con Pompeya:

> "Permanece a la sombra de un gran nombre,
> cual una encina sublime en fértil campo."
> (Lucano, *Farsalia*, IV. 135)

Habiéndome dado cuenta de esto, no fueron muchos los días que estuve tendido, ocioso, a su sombra. Paulatinamente me fui ausentando de sus clases. Algunos de sus más eminentes discípulos tomaron muy mal mi proceder. Estimaron que yo despreciaba a tal maestro. Comenzaron, pues, a azuzarle solapada y depravadamente para indisponerle conmigo. Así es como me trocaron en el blanco de la envidia de aquel hombre.

Un día, después de la sesión de debates, nos divertíamos familiarmente entre camaradas; uno de ellos maliciosamente me interrogó qué era lo que yo pensaba del estudio de las Escrituras, ya que hasta ese momento no me había ocupado sino de la física.

Le respondí que tenía por muy saludable tal estudio; pues en él se ventilaba la salvación del alma. Pero añadí que me admiraba mucho que a los ya versados, para entender, no les bastasen los escritos sagrados y las glosas, sin otro magisterio.

Al oírme decir esto, se rieron los que estaban presentes, que eran muchos. Y trataron en seguida de ver si yo me atrevía y tenía agallas para realizar lo que había dicho.

Yo les dije que, si querían experimentarlo, estaba preparado para ello.

A carcajada batiente, todos a una dijeron: ¡sí!

Yo me mantuve en lo dicho, y les añadí: traed un expositor de alguna inusitada escritura y pongamos a prueba lo que estáis prometiendo.

Entonces todos convinieron en que fuera la oscurísima profecía de Ezequiel. Se señaló ahí mismo, también, el expositor. Y yo, ahí mismo los invité para la exposición que tendría lugar al día siguiente por la mañana.

Me aconsejaban, aunque yo no quería escucharles, diciéndome que para asunto de tal importancia no me debía apresurar. Y ya que era inexperto en

el tema convenía que lo transnochara por más tiempo a fin de que pudiera investigar y afianzar bien la exposición.
Lleno de indignación les respondí que no era mi costumbre el marchar por los rieles de lo corriente, sino por los del ingenio. Y que yo desistiría del todo, si es que ellos contra mi voluntad diferían la asistencia a la disertación.
Pocos asistieron a aquella mi primera lección. A todos parecía ridículo que yo, aún casi totalmente inexperto, la acometiera tan rápido.
Mas todos los que asistieron, la encontraron tan de su gusto, que hicieron de ella toda clase de alabanzas y me incitaron a proseguir glosando en el mismo tenor.
(...)

Cuando esto se supo, los que no habían venido a la primera lección, comenzaron a concurrir en competencia a la segunda y a la tercera. Y todos por igual trataban de transcribir las glosas que había comenzado el primer día, buscando afanosamente la primera lección.

Capítulo IV

Narra la persecución que el maestro Anselmo de Laón desató en contra de Abelardo.

Estos hechos encendieron violentamente la envidia del anciano. Y, excitado como estaba por las continuas insinuaciones, comenzó a perseguirme en la lección de las sagradas letras con no menor vehemencia de lo que lo había hecho nuestro maestro Guillermo en filosofía.
Entre el grupo escolar de este anciano había dos que parecían sobresalir, uno era Alberico de Reims y otro Lotulfo Lombardo. Y estos dos en la misma medida en que se estimaban a sí mismos, se encendieron contra mí.[8]
Según se pudo saber, perturbado el viejo por las sugestiones de estos dos, me prohibió continuar el trabajo comenzado de las glosas en el local en que él ejercía el magisterio, alegando que tal vez se le atribuiría a él lo que pudiera escapársenos de incorrecto en el trabajo, ya que éramos noveles.
Cuando la noticia llegó a oídos de los estudiantes, se enfurecieron indignados ante calumnia tan descarada, fruto de la envidia más negra. No se sabía que a nadie le hubiera pasado cosa igual.
Pero, en verdad, cuanto más al desnudo se puso tal envidia, tanto más contribuyó a acrecentarme, e hizo al perseguido más glorioso.

Capítulo V

En que se narra como vuelto a París terminó las glosas que había comenzado en Laón.

Vuelto a los pocos días a París, por algún tiempo y sin tropiezos dirigí las escuelas de las que había sido expulsado anteriormente y las cuales hacía mucho me habían sido ofrecidas y destinadas.

(...)

Pero la prosperidad siempre hincha a los tontos, y la tranquilidad mundana relaja el vigor del alma haciéndola propender por los halagos carnales. Por eso yo, que me tenía por el único filósofo del mundo y no abrigaba temor por futuras agitaciones, aunque había hecho hasta entonces una vida de extrema continencia, comencé a aflojar los frenos de la concupiscencia.

Cuantos más progresos, pues, hacía en la filosofía y en el estudio de la Sagrada Escritura, más me alejaba de los filósofos y de los santos por la corrupción de mi vida.

Yo me encontraba entregado por entero a la soberbia y a la lujuria. Pero cuando así me encontraba, la gracia divina me aportó bien que contra mi voluntad, el remedio para ambas enfermedades.

(...)

De la lujuria me sanó privándome de aquello con que la practicaba.

De la soberbia, que había nacido en mí principalmente de la ciencia sagrada que creía tener, pues según lo del apóstol: "La ciencia infla" (I *Corintios*, VIII. 1), humillándome con la cremación de aquel libro en que yo ponía mi gloria.

Yo quiero que tú conozcas ahora la doble historia de todo esto. Y que la conozcas tal como aconteció en realidad y no por lo que la gente ha propalado. Y tengo interés en que también conozcas el orden en que se desenvolvieron los acontecimientos.

Siempre me asqueó la inmundicia de las prostitutas; la asidua preparación de las labores escolares no me permitía frecuentar la sociedad de mujeres de noble nacimiento; ni tenía casi relaciones con laicas. La fortuna halagadora, como se dice, fue la que encontró la más cómoda ocasión con que fácilmente precipitarme desde la cima de estas sublimidades. Bueno, digamos mejor que fue la piedad divina la que reivindicó para sí, después de haberlo humillado al que henchido de soberbia, se había olvidado de su divina gracia.

Capítulo VI

Cuenta en él como preso en el amor a Eloísa contrajo una herida en el cuerpo y en el alma.

Vivía en la ciudad de París una jovencita de nombre Eloísa, sobrina de un canónigo llamado Fulberto. Este hombre que sentía por ella un inmenso amor, había hecho todo lo que estaba de su parte para que ella progresara lo más posible en todas las ramas del saber.

Ella, que no estaba mal físicamente, era maravillosa por los conocimientos que poseía. Y como este don imponderable de las ciencias literarias es raro en las mujeres hacía más recomendable a esta niña. Por esto era famosísima en todo el reino.

Vistas todas las circunstancias que suelen excitar a los amantes, fue a ésta a la que pensé me sería más fácil de enamorar. Llevarlo a cabo se me antojó lo más sencillo.

Era yo tan famoso entonces y sobresalía tanto por mi elegancia que no tenía temor alguno de ser rechazado por ninguna mujer a la hubiera dignificado con la oferta de mi amor.

Estimé que me sería sobradamente fácil el hacer consentir a esta niña que no sólo poseía la ciencia de las letras, sino que las amaba.

Como nos encontrábamos separados creí que era conveniente que nos presentáramos por intermedio de cartas. Pensé que muchas cosas las expresaría mejor por escrito, pues es más fácil ser atrevido por escrito que de palabra. De esta forma siempre acompañarían las sabrosas frases.

Cuando me ví enteramente inflamado por el amor a esta adolescente, busqué la manera de hacérmela más familiar. Pensé que una íntima conversación y un trato diario la llevarían más fácilmente al consentimiento.

Traté entonces de que el predicho tío abuelo de la joven me recibiera en su casa, que no estaba lejos del lugar de mis clases, en calidad de huésped. Me ofrecí a pagar por ello cualquier precio.

Para todo, me valí de la intermediación de algunos amigos suyos.

(...)

Él era sumamente avaro, y también tenía mucho interés en que su sobrina progresara más y más en las disciplinas literarias. Excitándole estas dos pasiones, le saqué fácilmente el consentimiento y conseguí lo que quería.

El viejo cedió a la avidez de dinero que lo devoraba, al mismo tiempo que creyó que su sobrina se habría de aprovechar de mis conocimientos. Después

de haberme rogado encarecidamente sobre este último punto, accedió a mis deseos más de lo que yo había esperado. Sirviendo él mismo al amor, la puso totalmente bajo nuestro magisterio y cuidado para que cuantas veces me sobrara tiempo terminada mi tarea escolar, tanto de día como de noche, procurara ilustrarla autorizándome además a castigarla con energía si la veía negligente.

Yo quedé estupefacto al ver la supina ignorancia que él manifestaba tener sobre la realidad. No me asombré menos para mis adentros, de lo que me hubiera asombrado al ver que a una tierna cordera la ponían bajo el cuidado de un lobo hambriento.

Pues, en verdad, quien me entregaba a la joven, no sólo para que le enseñara, sino para que la apremiara con vehemencia si era necesario, ¿qué otra cosa hacía sino dar amplio campo a mis deseos? ¿No me brindaba la oportunidad, aun en el caso de no haberla yo buscado, de poder doblegarla con azotes, si los halagos hubieran resultado insuficientes?...

Había, en verdad, dos circunstancias que me hacían aparecer a los ojos del canónigo como totalmente inofensivo: una era el amor que él sentía por su sobrina; y otra la fama de mi continencia.

¿Qué más pasó?:

Primeramente, convivimos bajo el mismo techo. Llegando después a convivir en una sola alma.

Al amparo de la ocasión del estudio, comenzamos a dedicarnos por entero a la ciencia del amor.

Los escondrijos que el amor hambrea, nos los proporcionaba la tarea de la lección. Pero, una vez que los libros se abrían, muchas más palabras de amor que del tema del estudio se proferían. Más abundantes salían los besos que las sentencias. Muchas más veces, las manos se escurrían a los senos que a los libros. Más a menudo el amor fijaba los ojos en sí mismo que en la escritura del texto.

Y a veces, el amor que no el rigor, propinaba azotes. Y entonces lo hacía con cariño, no con ira, para que supieran mas suaves que todos los ungüentos.

¿Qué puedo decirte que hicimos a partir de esto?...

Ningún grado del amor fue omitido por los ardientes amantes. Y si algo desacostumbrado el amor inventa, ése también fue añadido. Y como éramos novatos en estos goces insistíamos con ardor en ellos, sin que nos aburriesen.

Ahora que, cuánto más me embargaba esta delectación, menos podía dedicarme a la filosofía y menos podía también atender a mis escuelas.

Me resultaba terriblemente odioso volver a las aulas y permanecer en ellas. Me era pesado dedicar las horas de la noche al amor y las del día al estudio.

Llegué entonces a ejercitar la docencia tan lánguida y negligentemente, que nada original decía, sino que todo lo hacía rutinariamente. No era ya otra cosa que un mero recitador de lo que otros habían creado. Y hasta los pocos versos que componía, tenían por tema el amor y no los arcanos de la filosofía. Algunos de estos versos, como me he enterado, se conocen y se cantan por muchas partes, principalmente por aquellos a los que agrada una vida semejante a la que yo llevaba.

Es indecible la inmensa tristeza que se apoderó de nuestros alumnos, los lamentos y gemidos que los inundaron, cuando sospecharon mis andanzas, y sobre todo, cuando barruntaron la conturbación espiritual en que me encontraba.

Verdaderamente a pocos podría engañar cosa tan patente. Yo creo que a nadie, a no ser a aquél con cuya deshonra se relacionaba. Hablo del tío abuelo de la niña. Pues, aunque alguna vez alguien se lo había insinuado no lo podía creer; tanto por el gran amor que hacia su sobrina abrigaba como por el conocimiento que tenía de mi continencia pasada. En verdad, no es fácil imaginar torpeza en los que mucho queremos. No anida la baja sospecha en un amor vehemente.

Y por esto asegura el beato Jerónimo en su epístola a Sabiniano (epístola 48) que, "somos los postreros en llegar a conocer los males de nuestra propia casa, y que mientras los vicios de nuestros hijos y consortes son comidilla de las gentes, nosotros permanecemos en la luna".

Pero lo que al fin uno percibe, aunque sea el último en percibirlo, tiempo llega en que lo conoce del todo; lo que todos saben no es fácil ocultárselo a uno. Eso ocurrió exactamente con nosotros. Transcurridos algunos meses, el tío se enteró de nuestras relaciones.

¡Qué infinito fue el dolor que este conocimiento despertó en el tío! ¡Qué inmensa pena recibimos los amantes por la separación! ¡Cómo me confundí de vergüenza! ¡Con qué opresión se ahogaba mi corazón por la aflicción de la niña! ¡Qué ahogos tan grandes le produjo a ella mi abatimiento! Ninguno de los dos se preocupaba de lo que le pasaba a sí mismo, sino de lo que le estaba pasando al otro. Ninguno lloraba sus propias penas, sino las del otro. La separación de los cuerpos estrechó aún más los lazos que unían nuestros corazones.

Privados de toda satisfacción, más se inflamaba el amor. El pensamiento del

escándalo sufrido nos hacía insensibles a todo escándalo. Pequeña nos parecía la pena proveniente del qué dirán ante la dulzura del goce de poseernos.
(...)

Al poco tiempo, la joven, se dio en cuenta de que estaba encinta... Inmediatamente me escribió llena de alborozo contándomelo y consultándome qué era lo que yo pensaba se debía hacer. Una noche pues, en que su tío se encontraba ausente y tal como lo habíamos convenido, la sustraje, furtivamente, de la casa y la llevé sin demora a mi patria.
Allí moró en la casa de mi hermana hasta que dio a luz un varón al que puso por nombre Astrolabio.[9]
Su tío, después que ella se fue, casi enloqueció. Se precisa haber sufrido la violencia de su dolor y el aplastamiento de su vergüenza para hacerse una idea de lo que aquel hombre pasaba. No sabía qué hacer conmigo ni qué acechanzas tenderme. Temía muchísimo matarme o mutilarme; pues pensaba que los míos podrían tomar represalias en mi patria sobre su sobrina queridísima.
Atraparme en algún lado y obligarme a algo que yo no quisiera, le era imposible. Yo estaba muy en guardia sobre esto; pues no dudaba que él no hubiera dudado un minuto en agredirme si le hubiera sido factible.
Al fin, yo, compadecido de su inmoderada ansiedad, me acerqué al hombre, suplicándole y prometiéndole avenirme a cualquier enmienda que él indicara. Con vehemencia me acusé como de las más grande de las traiciones, del dolo que había hecho el amor. Pero afirmaré también que, a nadie que hubiera experimentado la fuerza del amor y tuviera presente las calamidades en que las mujeres habían precipitado aun a los grandes varones desde que el mundo es mundo, se podría sorprender de lo que me había acontecido a mí.
Para calmarlo, me ofrecí a satisfacerlo más allá de lo que él esperaba. Le prometí unirme en matrimonio con la que había corrompido, siempre y cuando esto se hiciera en secreto, a fin de evitar el menoscabo de mi fama. Consintió él. Y por la fe y los besos de aquel hombre y de los suyos, vino a mí, aunque para perderme con más facilidad, la paz que había buscado.

Capítulo VII

Trata de los esfuerzos hechos por Eloísa para disuadir a Abelardo del matrimonio y cómo, sin embargo, se casó con ella.

Inmediatamente volví a mi tierra y traje desde allí a mi amiga para casarme con ella.

Sin embargo ella no quería consentir de ninguna manera. Trataba de disuadirme diciendo que el matrimonio ponía en peligro mi honor y también a mi propia persona. Perjuraba que su tío no se aplacaría con ningún género de satisfacción. Cosa que se evidenció después.

Me preguntaba qué gloria había de obtener de mí con este matrimonio que arruinaría mi gloria y la degradaría a ella conjuntamente conmigo. ¡Qué expiación no estaría en derecho de exigirle a ella el mundo, decía, si le arrebataba tan gran luminaria!, ¡cuántas maldiciones no había de atraer esto sobre su cabeza!, ¡cuánta ruina para la iglesia!, ¡cuántas serían las lágrimas de los filósofos a causa de este matrimonio!

Era indecoroso y lamentable, decía, que quien había sido creado para todos lo dedicara yo a una mujer, haciéndole caer en tal bajeza.

Repudiaba enérgicamente este matrimonio; pues por doquiera que se lo mirase era, en su opinión, deshonroso y una carga para mí.

Alegaba que se daban para mí, aquí, aquella infamia y aquellas dificultades del matrimonio que debemos evitar según la exhortación del apóstol: "Estás libre de mujer... no quieras casarte. Pero si tomaste mujer, no pecaste. Si la virgen se casa, no peca. Pero tendrán de este modo las tribulaciones de la carne, lo que yo quisiera ahorraros" (I *Corintios*, VII. 27). Y nuevamente: "Quiero que todos vosotros estéis sin preocupaciones" (*Ibid.*, 32). [10]

Al menos, en caso de que no te conmueva ni el consejo del apóstol ni las exhortaciones de los santos que tan claramente señalan al matrimonio como un yugo pesado, consulta, decía, a los filósofos y fija la atención en lo que ellos y sobre lo que de ellos se halla escrito en este particular.

(...)

Es por esto que, los antiguos e insignes filósofos despreciando totalmente al mundo, no tanto dejándolo cuanto huyendo de él, mataron en sí mismos todo género de deseo voluptuoso para poder descansar en los brazos de la filosofía. Cabe recordar entre ellos a Séneca, uno de los más grandes, quien dice a Lucilio: "No sólo cuando sobra el tiempo hay que dedicarse a la filosofía, sino que hay que despreciarlo todo, para poder acostumbrarse a esto para lo cual ningún tiempo es demasiado grande" (epístola 73).

No importa mucho si dejas la filosofía o sólo la interrumpes; porque no permanece allí en donde es interrumpida. Debes huir de las demás ocupaciones, para que no se multipliquen sino se vayan eliminando.

Lo que los auténticos monjes soportan en el presente por amor a la filosofía, entre nosotros, por amor de Dios, lo soportaron entre los gentiles aquellos filósofos que sobresalieron por la nobleza de sus vidas. Porque, en cualquier pueblo, tanto gentil como judío o cristiano existieron quienes se destacaron por la fe o la honestidad de las costumbres, segregándose de la multitud por su especial continencia y abstinencia.
(...)

Pocos días después, celebradas secretamente las vigilias y oraciones en una iglesia, allí mismo, muy de mañana, nos unimos con la bendición nupcial. Estaban presentes en la ceremonia el tío y algunos amigos nuestros, mejor dicho, suyos.
Poco después oculta y separadamente nos fuimos cada uno por su lado. En lo sucesivo no nos vimos, sino muy de tarde en tarde y clandestinamente. Tratábamos de disimular en lo posible lo que habíamos hecho.
Mas, su tío en persona y los criados de él, buscando algún desahogo a su ignominia, comenzaron a divulgar nuestro incipiente matrimonio, faltando así a la palabra dada. Ella, por el contrario, protestaba por esto y públicamente juraba que era absolutamente falso.
Enfurecido su tío al saberlo, la comenzó a atormentar con innumerables ultrajes.
Cuando yo me enteré la trasladé a una abadía de monjas que estaba cerca de París y llamada Argenteuil. Ella misma había sido educada allí durante su niñez.
Le hice adoptar los hábitos propios de la vida religiosa, excepto el velo, y con ellos la revestí.
El tío y sus familiares pensaron que había yo logrado sagazmente burlarme de ellos esta vez; pues creían que lo que yo pretendía al meterla en el convento, era lavarme las manos en el asunto del matrimonio.
Se indignaron, pues, furiosamente y comenzaron a tramar contra mí.
Y una noche, mientras dormía en la secreta alcoba de mi albergue, habiendo antes sobornado a uno de mis sirvientes con dinero me castigaron con cruelísima y vergonzosísima venganza que recibió el mundo con estupor: me amputaron aquellas partes de mi cuerpo con las que yo había cometido lo que ellos lloraban.
Inmediatamente huyeron. Pero dos de ellos que no pudieron ser capturados, fueron privados de los ojos y de los genitales. Por cierto que entre esos dos, uno era aquel sirviente mío al que la avaricia condujo a la traición. [11]

Capítulo VIII

Narra la herida que le infirieron en el cuerpo. Habla de su profesión de monje en el monasterio de Saint Denis, y de la profesión que hizo Eloísa en el monasterio denominado Argenteuil.

Al alborear, la ciudad entera se había congregado junto a mi casa. Difícil ahora y casi imposible resulta expresar su estupor, la lamentación inmensa con que todos se afligían, la enorme gritería con que se convulsionaban y los llantos con que me entristecían. Sobre todo me estaban crucificando con inaguantables lamentos y quejas, los clérigos y mis propios alumnos.

A tal punto llegaron las cosas que yo sentía más dolor por la compasión que por el sufrimiento de las heridas, más me afligía la vergüenza que la lesión de mis carnes, más me dolía el pudor que el dolor.[12]

(...)

Me atormentaba a mí mismo pensando en el porvenir que en adelante me esperaba: ¿cómo me podría presentar en público en lo sucesivo? Todos me señalarían con el dedo. Todas las lenguas me corroerían. Sería el monstruoso espectáculo de todas las gentes.

No menos me confundía el saber que, según la versión occidente de la ley, Dios siente tal abominación hacia los eunucos que a los que han sufrido extracción o amputación de los testículos les prohibe la entrada en la iglesia como a inmundos o pestilentes. Y hasta rechaza a los animales castrados en los sacrificios. "No ofrezcáis al Señor un animal que tenga los testículos aplastados, hundidos, cortados o arrancados". (*Levítico*, XXII. 24.). "No será admitido en la iglesia de Dios aquel cuyos órganos genitales hayan sido aplastados o amputados." (*Deuteronomio*, 22, I.).

Me encontraba entonces sumido en tal confusión que confieso sinceramente que más por el sentimiento de vergüenza que por un verdadero deseo de conversión fui impulsado al asilo de los claustros monásticos.

Eloísa, siguiendo nuestras órdenes con entera abnegación, había tomado el velo ingresando así en un monasterio.

Los dos, al mismo tiempo, tomamos el hábito sagrado. Yo en el monasterio de Saint Denis y ella en el referido monasterio Argenteuil.

Recuerdo muy bien que muchos, compadecidos trataron de apartar su juventud del juego de la vida monástica como de un intolerable suplicio.

(...)

En medio de estas voces, a toda prisa, se acercó al altar. Inmediatamente tomó el velo bendecido que estaba ante el obispo y, en presencia de todos, se ligó con la profesión religiosa.
Aún no me había repuesto de mi herida cuando comenzaron a hostigarme con continuos ruegos los clérigos que acudían a mí. Ya directamente ellos en persona, ya por intermedio del abad, me repetían: que lo que había hecho hasta entonces por amor al dinero o por deseo de fama, me esforzara en hacerlo ahora por amor de Dios, teniendo en cuenta que se me había entregado un talento por el Señor y se me pediría cuenta exacta del uso que de él hiciese (*Mateo*, XXV. 15). Y añadían también que quien hasta el presente había puesto tanto empeño para enseñar a los ricos, debía ahora enseñar a los pobres, pues no debía olvidar que había sido tocado por la mano de Dios, para que, más libre de todo lo carnal y abstraído de la tumultuosa vida del siglo, me pudiera dedicar mejor al estudio de las sagradas letras, hasta llegar a ser más filósofo de Dios que del mundo.
Pero en verdad, aquella abadía en la que me había refugiado estaba infestada de vida mundana y torpe. Y el abad que resaltaba por su jerarquía entre los demás, era más notable por su mayor desvergüenza y mala vida.
Pronto me les hice odioso e insoportable, pues comencé a recriminar dura y enérgicamente, tanto en público como en privado, su vida inmunda.
(...)

Debido a la presión incesante e importuna de los escolares me retiré a una celda para dedicarme, según era costumbre, a la tarea escolar. En todo esto estuvo presente la mano del abad y la de los hermanos monjes.
Fue tal la multitud que acudió en aquella ocasión a escucharme que no había suficiente lugar para los huéspedes en el monasterio, ni bastaba la tierra para producir tanto alimento como se necesitaba.[13]
En aquella ocasión me dediqué asiduamente a la lección sagrada. Tal como convenía a mi profesión. No descuidé no obstante, del todo a las artes seculares en las que estaba más acostumbrado; porque me pedían con insistencia que las enseñara. Pero hice de las mismas un anzuelo para poder atraer a los que eran pescados con el gusto de la filosofía, al estudio de la verdadera sabiduría. Seguí el ejemplo de Orígenes, el más grande de los filósofos cristianos que lo hizo así, según lo testimonia Eusebio en la *Historia eclesiástica.*[14]
Y como el Señor me había otorgado no menor don para el estudio de la sagrada escritura del que me había dado para la filosofía, con la enseñanza

de ambas ramas se multiplicaron tantos nuestros alumnos que se fueron quedando vacías las aulas de los demás profesores.
Por esto, se encrespó la envidia y el odio de todos ellos contra mí.
(...)

Capítulo IX
Trata de su libro de teología. De la persecución que sufrió de parte de sus rivales y del concilio que se organizó para condenarlo.

Me dediqué entonces a exponer con argumentos y analogías de razón los fundamentos de nuestra fe. Como resultado compuse un tratado sobre la unidad y trinidad de Dios destinado a mis alumnos.[15]
Hice todo esto movido por las insistencias de mis escolares, que exigían razones humanas y filosóficas y solicitaban con mayor interés algo que comprender antes que algo qué decir.
(...)

Y como los problemas allí tratados se tenían por los más difíciles dada la seriedad que encerraban, ponderaban la gran sutileza que creían habría necesitado para resolverlos. Este detalle incendió de envidia a mis émulos, los cuales convocaron un concilio contra mí. El alma del movimiento fueron, sobre todo, aquellos dos acechadores, Alberico y Latulfo, quienes muertos los maestros Guillermo y Anselmo, ansiaban reinar ellos solos y suceder a los mismos como si hubieren sido sus herederos.[16]
Dirigían ambos por aquel tiempo la Escuela de Reims. Y con depravadas insinuaciones indispusieron contra mí al arzobispo Rodolfo. Lo movieron para que en compañía del obispo extranjero, Canno Prenestino, legado papal en la Galia, celebrase un conciliábulo con nombre de concilio en la ciudad de Soissons, y me invitaron a llevar allí el famoso libro que yo había escrito sobre la Trinidad.
Así se hizo.
Pero antes de que llegara yo a la ciudad, ya mis rivales me habían difamado en tal forma ante el pueblo y ante el clero, que casi nos apedrea la gente a mí y a los pocos discípulos míos que me acompañaban. Todo esto ocurrió el primer día de nuestro arribo. Y lo hacían al grito de que yo predicaba y había escrito que había tres dioses y no uno, según se lo habían insinuado.

Tan pronto como llegué a la ciudad, me presenté al legado pontificio, entregándole mi obrita para que la leyera y la juzgase. Le dije también que estaba dispuesto a corregir y dar la debida satisfacción por todo aquello que hubiera podido escribir contra el sentir de la Iglesia.
Me ordenó que inmediatamente entregara mi obra al arzobispo y a aquellos dos émulos míos, para que me juzgasen los mismos que me acusaban. Así se cumplió lo que dice (*Deuteronomio*, XXXII. 31): "son jueces nuestros mismos enemigos".
Por más que reiteradamente inspeccionaron y dieron vueltas al librito, no pudieron encontrar nada que achacarme en el curso de las sesiones. Y por esto retardaron hasta el término del concilio la anatematización que tan ardientemente deseaban.
Yo, sin embargo, cada día, desde que comenzó el concilio hasta que terminó, prediqué la fe católica a todos según el pensamiento que había expresado en mi obra.
Todos los que me escuchaban, *alaban* con gran admiración tanto la exégesis lingüística como la exposición del contenido.
Al ver esto, el pueblo y el clero comenzaron a susurrar entre sí unos con otros, diciendo: he aquí que, ahora habla en público y nadie dice nada en contra suya. El concilio ya se acerca a su fin y había sido convocado contra él, según oímos. ¿No será que los jueces han reconocido que ellos, más que él, están en el error?
Todas estas circunstancias enfurecían cada día más y más a nuestros enemigos.
(...)

Cuando el obispo se dio cuenta que no podía inclinar los ánimos al fin que se proponía, probó otra vía para ver si podría refrenar la envidia de ellos. Y así les dijo que para tratar asunto de tanta importancia, le parecía que no eran suficientes los pocos que estaban presentes. Que él creía que esta causa necesitaba mayor examen. Que daría su último consejo y que era éste: Mi abad que se encontraba allí, me debía volver a mi abadía, es decir, al monasterio de Saint Denis. Después debía convocarse en aquel lugar a muchas y doctas personas, las cuales, previo un examen diligente del asunto, deberían expedirse sobre él.
Asintió el legado a este último planteo y todos los demás con él.
En seguida se levantó para celebrar la misa, antes de entrar al concilio. Y me mandó, por medio de aquel obispo Gaufrido, una licencia refrendada, en la

que me autorizaba a volver a mi monasterio, en donde debía esperar la realización de lo acordado.
Pensando entonces mis émulos que nada habían conseguido si este asunto se llegaba a tratar fuera de la diócesis, pues no podrían en tal circunstancia manejar los tribunales y nada esperaban de un procedimiento justo, persuadieron al arzobispo y le hicieron ver que era muy ignominioso que la causa se transfiriera a otra audiencia y peligroso que yo escapara así en esta ocasión.
Al punto acudieron al legado y le hicieron cambiar de opinión. Y, contra su voluntad, le obligaron a condenar mi libro sin ningún estudio previo, a hacerlo quemar públicamente y a imponerme clausura perpetua en un monasterio distinto del mío.
Le dijeron que el quemar el libro estaba suficientemente justificado por el hecho de que yo me había atrevido a leerlo públicamente sin autoridad eclesiástica ni pontificia y por haberme sobrestimado a los demás al escribirlo.
(...)

Capítulo X
Trata de cómo le quemaron el libro y de la persecución que el abad y los hermanos desataron contra él.

En cuanto me llamaron, me presenté al concilio.
Sin ningún examen ni discusión me obligaron a que yo mismo con mis propias manos arrojara a las llamas mi memorable libro. De este modo se quemó.
(...)

Me adelanté yo para exponer, profesar mi fe y expresar con mis propias palabras lo que sentía.
Mis adversarios me salieron al paso, diciéndome que lo único que debía hacer era recitar el símbolo atanasiano.
Cualquier niño hubiera podido también recitarlo.
Y para que no pudiera alegar falta de memoria, hicieron que se me trajera por escrito, como si yo no hubiera conocido la letra.
Entre suspiros, sollozos y lágrimas lo leí como me fue posible.
Fui inmediatamente entregado como reo y convicto al abad del monasterio de San Medardo, que se encontraba allí presente, y llevado a sus claustros como a una prisión. Después de esto se disolvió el concilio.

El abad y los monjes del monasterio de San Medardo que pensaban que en adelante iba a morar allí, me recibieron con gran alegría y pusieron todo lo que estaba de su parte para consolarme; pero todo fue en vano.[17]
(...)

El gran dolor que me quemaba, la enorme desesperación que me confundía, los pude sentir en aquel entonces; pero no los podría expresar ahora. Amontonaba todo lo que ahora sentía y padecía con lo que otrora había sufrido en mi cuerpo y me parecía ser el más misérrimo de todos los hombres. Pequeña se me antojaba aquella perfidia pasada al compararla con esta injuria. Lamentaba más el detrimento de la fama que el del cuerpo. Pues pensaba que aquella antigua pena me había sobrevenido por mi culpa; mas a esta manifiesta injusticia me había conducido una sincera intención y un sano amor por la fe que eran los que me habían impulsado a escribir.
(...)

Mis mismos enemigos negaban ahora que todo se hubiera realizado por su consejo. El legado papal recriminaba públicamente la envidia de los franceses tan manifiesta en esta ocasión. Pocos días después, oprimido por el remordimiento y como ya había satisfecho la saña de los otros, me sacó del monasterio ajeno y me remitió al mío propio.
En Saint Denis, como ya noté más arriba, casi todos cuantos moraban me odiaban. Me tenían por peligroso; pues, dada la torpeza de sus vidas y sus impúdicas costumbres, no aguantaban mis críticas.
Pocos meses después la suerte les deparó una ocasión con que comenzaron a forjar mis desventuras. Leía yo la exposición de los hechos apostólicos escrita por Beda, y por casualidad me saltó a la vista una proposición en la que Beda afirma que Dionisio Areopagita fue obispo de Corinto y no de Atenas. La tradición del monasterio sostenía todo lo contrario. Propalaban que su Dionisio era el verdadero Dionisio Areopagita, obispo de Atenas.
Bromeando mostré a los hermanos que se encontraban presentes en ese momento, la opinión de Beda.
Se llenaron de indignación. Y en seguida me replicaron que Beda era un escritor falacísimo. Y que ellos se atenían al testimonio de su abad Hilduino que había recorrido Grecia investigando sobre el asunto. Y que con conocimiento de la verdad había escrito en los *Hechos esclarecidos de san Dionisio* lo suficiente para anular toda duda al respecto.
(...)

No me escucharon, sino que, inmediatamente, fueron a contarle al abad lo que ellos mismos me hacían decir.
El abad lo oyó todo con agrado y se regocijó. Tenía en sus manos una ocasión para poder oprimirme. Como era tan torpe su vida, me temía más que nadie. Congregó a su consejo y a los hermanos monjes y me apercibió solemnemente, diciendo que iría inmediatamente en misión al rey para pedirle que tomara venganza sobre mí como sobre quien le estaba quitando la gloria y la corona de su reino. Dio órdenes de tenerme vigilado hasta que me llevase a la presencia del rey.
Yo me ofrecí a expiar según la disciplina regular aquello en que hubiera delinquido. No me hicieron caso.
Me horroricé por tan gran maldad. Cosa natural que le ocurriera a quien tan larga mala suerte había sufrido. Desesperado, cual si todo el mundo se hubiera conjurado contra mí, con la ayuda de algunos hermanos y discípulos nuestros que me compadecían, una noche, a escondidas, me fugué a la cercana tierra del conde Teobaldo.
En este lugar había yo antes morado en una celda.
(...)

Angustiadísimos nos puso todo esto a mí y al prior. Pero a los pocos días el abad que en tal obstinación había caído, falleció. Acudí a su sucesor [18] acompañado por el obispo de Meaux[19] para que me concediera lo que le había pedido a su predecesor.
En un principio no quiso atenderme tampoco. Mas después, con la ayuda de ciertos amigos míos, me dirigí al rey y al consejo del reino y conseguí lo que quería.
Por una parte, Esteban, trinchante del rey, llamó al abad y acompañantes y trató de averiguar las razones en que se fundaban para retenerme con ellos a la fuerza. Les hizo ver que, al obrar así, podrían fácilmente provocar escándalo, sin que tal conducta les pudiera acarrear provecho alguno; ya que mi vida y la suya no se podían compaginar.
Por otro lado, yo sabía muy bien que la opinión del rey y del consejo del reino era que la abadía regularizaba su situación por la moderación de las costumbres, o quedaba sometida a impuestos tributarios en lo económico. El monarca podía aprovechar los bienes temporales de una abadía relajada. Por esto es que yo creía que podría conseguir fácilmente lo que me proponía. Así aconteció.
Pero, para que el monasterio no perdiera la gloria, me concedieron poder ir

a cualquier soledad que yo estimase conveniente, siempre que no me subyugase a ninguna otra abadía.
Esto fue confirmado y consentido por ambas partes en presencia del rey y de la corte.
Conforme con lo establecido, me trasladé a un lugar solitario ubicado en la región de Troyes que antes había conocido.
Allí, en un terreno que alguien me había donado, contando con el consentimiento del obispo de aquel lugar,[20] construí primeramente un oratorio de pajas y cañas y le puse el nombre de la Santísima Trinidad.[21]

Capítulo XI

Conocida esta circunstancia por los escolares comenzaron a concurrir de todas partes. Dejaban las ciudades y los castillos y venían a vivir en la soledad. Cambiaron las amplias casas por pequeñas tiendas que para sí construían, los deliciosos manjares por hierbas agrestes, los suaves lechos por tallos y forrajes y las mesas por piedras que ellos erigían con sus manos.
(...)

Por tanto, si las tentaciones de este mundo invaden como enemigos el castillo del alma y la imaginación pintando al vivo los placeres vividos por el tacto, tortura nuestro espíritu con la presencia permanente de lo que ya no hace ¿dónde estará nuestra libertad, dónde nuestro valor, dónde nuestro pensar en Dios?
(...)

La intolerable pobreza fue lo que en esta ocasión me impulsó al régimen escolar. Arar la tierra no podía y mendigar me avergonzaba. Así que, incapaz de trabajar con las manos, me sentí impulsado a servirme de mi lengua, volviendo al oficio que conocía.
Mis alumnos me proporcionaban con creces lo necesario en la comida, en el vestir, en el cultivo de los campos y en el gasto de las obras, para que ningún cuidado doméstico me entorpeciera el estudio.
Como nuestro oratorio no podía albergar ni a una módica parte de ellos, lo agrandaron y lo adecentaron con construcciones de piedras y maderas.
Este oratorio que primeramente lo erigí en nombre de la Santísima Trinidad y a ella se lo dediqué, en recuerdo del consuelo que recibí por la misericordia

divina, cuando prófugo y desesperado llegué allí, lo llamé ahora Paracleto. Cuando se supo el nombre que yo le había puesto, muchos se admiraron y algunos lo criticaron duramente. Decían que no era lícito dedicar al Espíritu Santo iglesia alguna como tampoco al Padre, sino que se debía dedicar el templo al Hijo o a toda la Trinidad según la tradición.
Calumnia a la que en verdad les condujo este error, creer que entre Paracleto y Espíritu Santo no hay diferencia alguna. Siendo así que a la misma Trinidad o cualquiera de las personas de la Trinidad, al igual que se le llama Dios Ayudador, se le puede llamar Paracleto.
(...)

¿Quién desconoce que los sacramentos que se hacen en la iglesia deben especialmente atribuirse a la operación de la gracia divina por la que se entiende el Espíritu Santo? Por el agua y el Espíritu se renace en el bautismo y quedamos por primera vez constituidos en templos especiales de Dios. En la confirmación se nos trasmite la gracia septiforme del Espíritu Santo con cuyos dones el mismo templo de Dios es adornado y consagrado.
¿Qué puede, por tanto, encontrarse de raro en que nosotros le hubiéramos dedicado un templo corporal a aquella persona a la que el apóstol le atribuye un templo espiritual?
Pues ¿de qué persona se puede decir con más exactitud que le pertenece la Iglesia, que de ésta a cuya operación se le atribuyen especialmente todos los beneficios que se administran en la Iglesia misma?
Nosotros, sin embargo, no hemos traído a cuento todo esto para justificarnos. Porque, como ya aclaramos más arriba, cuando llamamos por primera vez Paracleto a nuestro oratorio, no nos movió la intención de dedicarlo a una persona determinada de la Trinidad. Lo hicimos para conmemorar el consuelo que en aquel lugar habíamos encontrado.
Pero quede claro que aquello que se ha creído que nosotros hicimos, aunque lo hubiéramos hecho, no estaría hecho contra lo razonable, por más que fuera incógnito para la tradición.

Capítulo XII

Trata de la persecución desatada contra Abelardo por algunos que se presentaban como nuevos apóstoles.

Aunque yo me ocultaba corporalmente en aquel lugar, mi fama recorría el

mundo entero. En realidad, cumplía a la perfección lo que la fábula dice de Eco: "Resonaba mucho con poderosa voz, pero no entrañaba más que vacuidad".
(...)

Capítulo XIII
Trata de la Abadía de San Gildas. De la persecición que los monjes desataron contra él allí y del tirano de aquellas tierras.

Cuando incesantemente estaba afligido con tantas perturbaciones y el pensamiento de refugiarme en Cristo, en medio de los enemigos de Cristo, afloraba a mi mente creí conseguir la oportunidad de poder atemperar algún tanto las asechanzas que se me tendían y caí en medio de los monjes cristianos gente mucho más mala e inhumana.
Había en la Bretaña menor dentro del obispado de Vannes una abadía llamada de san Gildas de Ruys, cuya silla abacial se hallaba vacante a causa de la muerte de su abad.
A ella fui llamado por la elección unánime de los monjes y el consentimiento del señor feudal de aquellas tierras.
Mi abad y mis hermanos accedieron fácilmente cuando les pedí su consentimiento para tomar posesión y hacer efectivo mi nombramiento.
(...)

No pienso ocultar a nadie la ansiedad que día y noche oprimía mi corazón cuando pensaba en aquella indisciplinada comunidad de hermanos que yo había aceptado gobernar. Me atormentaba yo mismo viendo el peligro que correría mi cuerpo y también el que correría mi alma. Tenía por cierto y seguro que si trataba de exigir a los monjes la vida regular que habían profesado no viviría mucho. Y si no hacía esto en la medida en que me fuera posible veía claramente que no salvaría mi alma.
Hacía ya tiempo que un tirano muy poderoso en aquellas regiones, aprovechando la ocasión del relajamiento reinante en el monasterio, había subyugado a la abadía. De forma que explotaba en su propio provecho los lugares contiguos al monasterio y exigía más pagas a los monjes que a los tributarios judíos.
Los monjes me urgían que resolviera sus necesidades cotidianas. Pero nada poseían en común que yo pudiera administrar. Cada cual de su propio y

antiguo peculio se sustentaban a sí mismo, a sus concubinas con los hijos y las hijas.
Se solazaban angustiándome. Ellos mismos robaban y acarreaban llevándose todo lo que podían del monasterio. Se afanaban en que yo fracasase en la administración y me viera obligado por esta causa a desistir en la exigencia de la disciplina o por lo menos a ser más suave.
Como toda la barbarie de aquella tierra se encontraba por igual fuera de la ley, no pude hallar un hombre al que acudir para pedir ayuda. De las costumbres de todos igualmente me sentía diferente.
(...)

Lloraba pensando en la inútil vida que llevaba y en lo infructuosamente que vivía para mí y para los demás. Porque antes había sido de provecho para los clérigos, pero ahora después de abandonarlos por los monjes, no producía ningún fruto en ellos ni tampoco en los monjes. De forma que creía se me podía echar con toda justicia en cara aquello que reza: "Este hombre comenzó a edificar y no pudo consumar su obra" (Lucas, XIV. 30).
Me desesperaba al recordar las cosas de que había huido y al ver en las que había caído. Y reputando por naderías las primeras penas gemía a menudo y me decía para mis adentros: merecidamente padezco esto pues abandoné el Paracleto, es decir el consolador, para meterme en una evidente desolación. Y por evitar lo que eran meras asechanzas, me precipité en peligros reales. Además, me angustiaba mucho también el no poder proveer de los divinos oficios como correspondía a nuestro abandonado oratorio; ya que la extrema pobreza del lugar apenas alcanzaba para el sustento de un solo hombre.
Pero, cuando estaba en estas angustias y mi espíritu se encontraba en inmensa desolación, el mismo Paracleto verdadero me trajo el auténtico consuelo y proveyó a su propio oratorio como se debía.
Aconteció que el abad de Saint Denis logró que le restituyeran, como perteneciente desde antiguo a su monasterio, la referida abadía de Argenteuil en la que había tomado el hábito de la religión aquella Eloísa que fue nuestra esposa y que ahora era nuestra hermana en Cristo. Pasando por encima de todo expulsó a la comnunidad de monjas en la que tenía el priorato aquella compañera nuestra. Desterradas, se dispersaron por diversos lugares. [22]
Yo entendí todo esto, como una ocasión que el Señor me ofrecía para poder remediar las necesidades de nuestro oratorio.
Volví pues e invité a Eloísa y a algunas hermanas de la misma congregación que la seguían a que fueran a establecerse en el oratorio.

Las acompañé hasta él y se lo concedí y entregué con todos sus pertinentes. Después, el Papa Inocencio II mediando la intervención del obispo de aquel lugar, corroboró nuestra donación a perpetuidad para Eloísa y sus seguidoras.

Y aunque al principio y por algún tiempo tuvieron que soportar una vida desolada e indigente, pronto las consoló la divina misericordia a la que tan devotamente servían. Al tornarlas misericordes y propicias a los pueblos circundantes, se les manifestó también a ellas como verdadero Paracleto. De esta suerte, Dios sabe que digo la verdad, en cómodos terrenos se multiplicaron en un año más de lo que lo hubiera hecho yo en cientos, si allí hubiera permanecido. Pues como el sexo femenino es más débil, cualquier indigencia que sufre es más lamentable y conmueve más los sentimientos humanos. Y también sus virtudes son más gratas a los ojos de Dios y de los hombres.

Tanta era la gracia que le concedió Dios a aquella nuestra hermana que a las demás presidía, que los obispos como a hija, los abades como a hermana y los laicos como a madre la querían. Y todos igualmente admiraban su religiosidad, su prudencia y la incomparable mansedumbre de su paciencia para con todas las gentes.

Y como ella raramente permitía que la viesen para poder dedicarse más puramente, en su celda solitaria, a las meditaciones y oraciones sagradas, eran con más ardor solicitados su presencia y sus consejos de coloquios espirituales por los que vivían afuera.

Capítulo XIV

Trata de la calumnia de deshonestidad que le levantaron.

Como me culparan todos los habitantes cercanos al Paracleto de no socorrer la necesidad en que se encontraban las monjas según podía y debía, y como al menos las pudiera ayudar con mi predicación, comencé a volver a ellas muchas veces para poderlas socorrer de alguna manera.

No me faltaron las habladurías de la envidia. Y lo que me impulsaba a hacer una sincera caridad, la acostumbrada depravación de mis denigrantes me lo censuraba impúdicamente diciendo que aún estaba yo atado a alguna especie de satisfacción de la carnal concupiscencia; ya que apenas o nunca se había puesto en claro si yo toleraba la carencia de los pasados goces.

(...)

Precisamente por estos orígenes, el más grande de los filósofos cristianos que tenía que dedicarse, al adoctrinamiento de las mujeres, se castró a sí mismo con sus propias manos para quitar todo indicio de sospecha que hubiera podido usar la maledicencia. Así lo cuenta Eusebio en la *Historia eclesiástica* en el libro V.[23] Pensaba que en esto, me había sido más propicia que a él la divina misericordia. Pues lo que él hizo con no mucha prudencia según se cree, incurriendo así en no pequeño pecado, lo hizo en mí la malicia ajena preparándome para una obra parecida. Y además con menos sufrimiento, pues, como estaba dormido cuando me lo hicieron y fue tan súbito y rápido todo, casi no lo sentí.
Pero lo que entonces, acaso, sufrí de menos al ser herido, lo lloro ahora más largamente a causa de la denigración. Y soy crucificado más por el detrimento de la fama que lo fui por el del cuerpo, pues está escrito: "Mejor es el buen nombre que los muchos bienes" (*Proverbios*, XXII. I).
(...)

Capítulo XV

Después de pensar y ponderar todas estas cosas en mi mente me decidí a hacer lo posible para socorrer a las monjas y mirar por ellas. Y a fin de que me tuvieran respeto, traté de vigilarlas por mí mismo haciéndome presente allí.
Acudí a ellas como al puerto de tranquilidad huyendo del fragor de la tempestad; porque en aquel momento me afligía una más tenaz y mayor persecución de parte de mis hijos que la que en otros tiempos me vino de parte de mis hermanos los monjes.
(...)

Todavía estoy metido en este peligro. Cada día veo la amenazante espada dispuesta a caer sobre mi cerviz. Ni durante las comidas puedo en verdad respirar. Me pasa a mí lo que la historia cuenta que le pasó a aquel hombre que estimaba que la dicha suprema consistía en la posesión del poder y riquezas del tirano Dionisio, y aprendió a la vista de una espada suspendida sobre su cabeza por un hilo, cuáles son los goces que acompañaban al poder terrenal.
Éste es el suplicio que paladeo a cada instante del día yo, pobre monje, promovido a abad y tanto más desgraciado cuanto más rico. Seguramente,

para que mi ejemplo sirva a los ambiciosos, los que escarmentando en cabeza ajena, tal vez pongan a tiempo bridas a sus deseos denodados.
Esta historia de mis calamidades, oh dilectísimo hermano en Cristo y familiar compañero por el cotidiano trato, en las cuales estoy metido casi desde mi cuna, las he narrado para que se calme tu desolación y sobrelleves la injuria que padeces. Y para que, como dije en el exordio de esta carta, tengas por pequeña tu pena al compararla con la mía y eso te ayude a sobrellevarla más serenamente.
(...)

Animados, pues, por tales testimonios y ejemplos toleremos tanto más serenamente estas cosas, cuanto más injuriosamente sobrevienen. No dudando que, si no nos sirven para aumentar nuestros méritos, ciertamente han de servir para purificarnos.
(...)

¡De cuánta consolación sirve, finalmente, a los amantes de Dios lo que dice el apóstol: "Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman" (*Romanos*, VII. 28). Esto tenía muy presente el sapientísimo que escribió en los *Proverbios*: "Nada de lo que le acontezca, contrastará al justo" (*Proverbios*, XII. 21). Con lo cual, a las claras está demostrando que se siente diferente de aquellos que se irritan por cualquier gravamen que les pasa. Pues éstos, aunque no dudan que es la divina providencia la que todo dispone, se someten más a su propia voluntad que al querer divino y en la entretela de sus almas rechazan lo que expresan en sus palabras: "hágase tu voluntad". Anteponen su propio deseo a los quereres de Dios.

Adiós.

APÉNDICE

En el año 1136 renunció Abelardo a la sede abacial del monasterio de san Gildas. Los monjes le hicieron imposible la continuación en el gobierno. Poco después se trasladó al monte de santa Genoveva en París. De nuevo la enseñanza volvió a proporcionarle las satisfacciones de otros tiempos. Por esta época escuchó las explicaciones de Abelardo un gran crítico del siglo, Juan de Salisbury. De la impresión que le causara el gran maestro de lógica son claro testimonio las siguientes palabras que dejó escritas en su obra Metalogicus: "contuli me ad Peripateticum qui tune in monte santae Genovevae clarus doctor et mirabilis omnibus" *(acudí al peripatético que era en aquellos tiempos el más preclaro y admirable de todos los doctores en la montaña de santa Genoveva).*[24] *Téngase presente que peripatético es el calificativo con que Juan de Salisbury denomina a Pedro Abelardo.*

Por estos mismos años, los enemigos de Abelardo comenzaron a preparar el campo para el último combate contra el achacoso ex-abad de san Gildas de Ruys. Abelardo había rehecho su obra teológica condenada en el sínodo de Soissons y había añadido al elenco de sus obras algunas de tendencia verdaderamente atrevida para su tiempo. Sobre el contenido de sus escritos se fijaron sus enemigos. Guillermo de Saint Thierry, íntimo amigo de san Bernardo, entresacó de las obras de Abelardo una serie de proposiciones que le parecía que disonaban con la doctrina comúnmente admitida y se las remitió a san Bernardo. (...)

NOTAS

1. *Argumento de la primera carta de Pedro Abelardo.* Esta carta fue escrita en el monasterio del divino Gildas, ubicado en la Bretaña Menor cuando la regenteaba como abad el mismo Abelardo.

Está dirigida a un amigo, al cual no se nombra, a pesar de la extensión de la carta. Ni tampoco da el nombre de ese amigo Eloísa, que se hace eco de esta carta en la segunda de la epístolas a Abelardo. Ver carta de Eloísa publicada por "Referencias...".

Está escrita en estilo narrativo. En ella relata esmeradamente Abelardo su propia vida, desde los albores de la infancia hasta los momentos en que esta epístola se escribe.

[Nota de *Referencias*...: ver carta publicada en este mismo número.]

2. El padre de Abelardo se llamó Berenguer y terminó sus días en un monasterio.

3. Peripatético fue precisamente como llamaron algunos de sus contemporáneos a Abelardo.

4. Malun fue la sede de la corte de Felipe, hijo de Enrique I.

5. El castillo de Corbeil fue en algún tiempo sede de reinas. Parece que en él moró la esposa de Luis el Gordo, según consta en las cartas que se conservan de Felipe II de Francia.

6. Guillermo de Champeaux buscó refugio, al ser atacado por Abelardo, en una segunda modalidad del realismo. Dejó de sostener que el universal fuera *una cosa esencialmente la misma en todos los individuos*. Pero aplicó un término: *indifirenter*, que le permitió sostener que el universal era una cosa (*res*) *una y la misma en todos desde el punto de la indiferencia*. Por indiferencia entendía los aspectos en que no se difiere, es decir, en los que se conviene de alguna manera. Por ejemplo: los individuos son diferentes esencialmente, porque cada uno tiene su esencia real propia; pero convienen en algunas propiedades, como en ser mortales, racionales... Hay predicados que les son comunes. Desde este punto, la indiferencia seguía siendo un realismo. Por eso Abelardo no lo dejó en paz.

7. Anselmo de Laón (†1117 - *Magister Laudunnensis*): Fue discípulo de san Anselmo en Bec. Estuvo al frente de la escuela de Laón, que fue un importante centro de estudios en los primeros años del siglo XII. Marbodo de Rennes y Guilberto de Negent lo llaman *maestro de maestros*. Se le atribuye la *Glossa interlinearis*, un comentario literal, en estilo sencillo de la Sagrada Escritura. Sus obras fueron el primer paso para las famosas *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Abelardo, que asistió a sus clases, nos da sin embargo una imagen totalmente opuesta a la que nos ha diseñado la tradición.

8. Alberico y Lotulfo fueron los primeros que presentaron acusaciones contra la

ortodoxia de Abelardo. Alberico fue maestro de Juan de Salisbury.

9. El nombre de la hermana de Abelardo fue el de Dionisia, según consta por el calendario del monasterio el Paracleto.

10. La versión citada por Abelardo es la Vulgata.

11. Foulques, prior de Deuil, en una carta de consuelo que remitió a Abelardo a raíz de los hechos, explicita las circunstancias de este triste evento con estas palabras: "Mientras tenías tus miembros entregados al sueño y nada malo maquinabas contra nadie, la mano de la impiedad y la navaja fatal no dudaron en derramar tu sangre inocente gratuitamente." Carta recogida por Migne, PL., v. CLXXVIII. Col. 384.

12. Del escándalo producido da testimonio el citado prior de Deuil con estas palabras: "Quien podrá referir el llanto de cada persona. Pues, oído el evento te lloraron con tales gemidos que cada mujer parecía haber perdido a su varón o compañero de lucha."

13. La multitud de alumnos que solía acudir, no sólo en esta época de su vida sino siempre que abrió escuela, está testimoniada por la crónica mauriniacense.

14. Eusebio, *Historia eclesiástica*, IV. II.

15. En diversas partes de sus escritos hace referencia Abelardo a esta obra. La nombra casi siempre con diferentes nombres: en la epístola al obispo de París, la llama *Opusculum de Fide Santae Trinitatis*; en los comentarios a la *Epístola a los romanos*, *Theología Nostra* y también *Introducción a la Sagrada Escritura.*

Es de notar como, en este párrafo, Abelardo reclama la alianza de la razón y la fe. *Jacques le Goff* dice: "Nadie reclamó con más fuerza que él la alianza de la razón y la fe, sobrepasando en este dominio a Santo Tomás, gran iniciador de la teología nueva y a San Anselmo, que lanzó al siglo precedente su fecunda fórmula: la fe en busca de la inteligencia *(fides quaerens intellectum)*". *Los grandes intelectuales de la Edad Media*, ed. cit., p. 63.

16. Guillermo de Champeaux, obispo, murió en el año 1119 y Anselmo de Laón en el año 1116, según consta en la crónica escrita por Juan de San Victor, canónigo regular. (Ver PL., v. CLXXVIII, col. 144, nota 38.).

17. El monasterio de san Medardo fue comenzado por el rey Clotario y terminado por su hijo Sigiberto, según testimonia Gregorio de Tours en su libro IV de *Historia de los francos.*

18. El sucesor de Adam fue Suger, que en el momento de ser elegido, se encontraba junto al papa Calixto en Roma, enviado por el rey Luis el Gordo.

El obispo a que hace referencia Abelardo parece haberse llamado Buchard, pero no consta con exactitud la fecha en que estos hechos ocurrieron, y bien pudo ser su sucesor Manas, que ocupó la sede por el año 1125.

19. El verdadero nombre del oratorio, como más tarde cluniacense. De él escribieron

profusamente Pedro Venerable, san Bernardo y otros escritores de la época.

20. El verdadero nombre del oratorio, como más tarde se explicita, fue el de Paracleto. Estaba ubicado en la ribera del Ardusson, vecino a la villa Nogent-sur-Sein.

21. Esto ocurrió hacia el año 1126.

22. En el año 1127 fueron echadas las monjas del monasterio denominado Argenteuil por los monjes de Saint Denis. El referido monasterio pertenecía por derecho a la abadía de Saint Denis. Ése es el derecho que reclamó el abad y como consecuencia las monjas se encontraron sin claustro monacal.

23. Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, VII. vii.

24. *Metalogicus*, I. 10; PL., v. CXCIX, col. 867.

CARTA DE ELOÍSA A ABELARDO

Hace algún tiempo llegó por casualidad a mis manos una carta que le escribías a un amigo tuyo: abríla al reconocer tu letra, pues consideré que a ello me autorizaba el derecho que según creo me asiste sobre todo lo que a ti se refiere. ¡Pero cuántas lágrimas me costó mi fatal curiosidad, al ver que era aquella carta una extensa y minuciosa relación de todas nuestras desventuras! Y mi ánimo quedó turbado por infinitas y amargas reflexiones al considerar cuán intempestivo era que para prestar consuelo por alguna leve desgracia a un amigo tuyo, le hablases de nuestras penas y sinsabores con tanta llaneza. El tiempo había borrado algún tanto de mi memoria nuestra pasadas desdichas, pero al leer tu carta, éstas renacieron en mi alma con nueva fuerza y vigor. Y sentí que me torturaba una vez más el recuerdo de cuanto has padecido por mí, y volvió a infundirme espanto el perpetuo encierro con que te amenazaban por mi culpa. Nada perdonó mi cruel memoria para darme martirio: a ella acudió presurosa la remembranza de aquellos dos hombres que en el Concilio de Reims levantaron contra ti la voz, como la torcida y diabólica interpretación que dieron al nombre de *Paracleto* que diste a tu nueva morada. ¿Y cómo podré olvidar los sinsabores que te ocasionaron aquellos religiosos, tus perseguidores también, y a quienes das hoy, no obstante, el cariñoso título de hermanos? Está tan ingenuamente escrita la historia que de ello haces a tu amigo, que al leerla creí que el dolor me mataría. Si no vienen a pedirme tu carta con tanta prisa, te la envío yo después seguramente borradas sus palabras con mis lágrimas. Tanto me conmovió, te lo confieso, que volví a sentir más pujante que nunca todo el enojo que me inspiran nuestros enemigos. Y dado que el tiempo, que todo lo reduce a la nada, no ha podido disipar en ellos el odio que te tienen, y como por otro lado veo que siempre ha de sufrir persecuciones tu virtud, me hallo resuelta a publicar nuestras desgracias en todos los idiomas, para vergüenza y oprobio de la edad injusta que no ha sabido conocerte. Y no he de perdonar a nadie, ya que nadie te ha perdonado; y por tal modo he de hablar de ti, haciéndote justicia, que en los siglos futuros no se hablará de mi querido Abelardo sin lágrimas de compasión en los ojos.

Nada quiero decirte del estado en que me hallo yo, que solo siento tus penas. Me veo sola, afligida, desolada, pues nadie sino tú puede confortarme, y de ti no recibo ni el más pequeño consuelo: no me niegues, te lo ruego con el

alma, tu socorro, haciéndome una detallada relación de cuanto a ti te sucede, por doloroso que sea.

Si es verdad que las penas son más llevaderas cuando se comunican a quien sabe comprenderlas y aquilatarlas, ten por seguro que al relatarme las tuyas las harás menos crueles. No digas, para excusarte, que quieres evitarme lágrimas, porque más abundantes me las arranca tu silencio; y si es que para escribirme esperas tiempos más venturosos, mucho me temo que habrás de esperar demasiado. La virtud y la fortuna casi nunca van del brazo: de fijo que siendo menos cuerdo serías más afortunado. No me prives, pues, del consuelo que experimento cuando recibo cartas tuyas, y no aguardes en vano los milagros de la suerte para escribirme. En tu amarga ausencia son tus cartas mi único consuelo, semejante al que recibía Séneca, cuyos escritos me hiciste leer, con las de Lucilia, a pesar de ser tan gran filósofo. Y mientras espero esa dicha, me recreo mirando tu retrato al que tu ausencia presta mayores encantos. Si la efigie del ausente nos causa tan grande alivio ¡qué placer no han de causarnos sus cartas, las cuales parece que nos hablan y que avivan la llama de nuestras pasiones! No veamos, pues, vedado un placer tan inocente, ni perdamos por un descuido nuestro esa inefable dicha. Leeré en tus cartas que eres mi esposo, como esposa tuya soy, y a pesar de todas nuestras desventuras y de tus desdichas, tú siempre serás para mí el ser más querido de la tierra. Las cartas fueron inventadas para alivio de aquellas personas que viven cual yo encerrada: las tuyas las llevaré en mi seno para besarlas a cada instante. Pero no quiero que te cuesten trabajo alguno: escríbeme sin molestarte en lo más mínimo, así, al correr de la pluma: haz que me hable tu corazón y no tu raro ingenio. Yo no puedo vivir si no me dices que me amas. Tan natural debe serte este estilo amatorio, que creo que no puedes tener otro, como creo también que es muy justo que con alguna nueva prueba de amor cicatrices las heridas que renovaste en mi pecho con la carta que le escribiste a tu amigo. Y al decir esto, no intento reprenderte por el inocente artificio que empleaste para consolar a un afligido, parangonando su desdicha con otra mayor: la caridad es siempre ingeniosa y alabo tu estratagema, pero a nosotros nos debes algo más todavía que a este contristado amigo.

Llámanos *hermanas tuyas*, *hijas queridas*; y de haber palabras más dulces, esas emplearíamos ahora para darte a comprender lo que queremos ser para ti, despertando al mismo tiempo en tu memoria lo que nos debes. Aunque nosotras fuéramos tan ingratas que pudiésemos olvidar el agradecimiento que te debemos, nos lo recordarían siempre a todas horas esta iglesia, estas

aras y esta casa religiosa. Fuiste tú quien santificó esta morada, mudo testigo antes del robo y del homicidio, convirtiendo en casa de oración y de reposo lo que fuera en otros tiempos guarida de forajidos. Nada deben estos claustros a las limosnas públicas, ni los han enriquecido las usuras y penitencias de los publicanos: a ti te lo debemos todo y a ti debe su ser este nuevo plantel. Y si tú a preservarnos no vienes, las malas raíces de Adán, que brotan insensiblemente en el corazón humano, arraigarán en el nuestro a pesar de la clausura y de los votos que aseguran la gracia de la vocación.

Sé muy bien que no estás ocioso, pero sé también que no trabajas para nosotras. Echas a los cerdos los preciosos tesoros del Evangelio, mientras dejas abandonadas a unas pobres ovejas que te seguirían hasta las cimas más altas de los montes.

Y ahora echo de ver que ni tan siquiera me atrevo a hablarte sólo en nombre mío, cuando para mover tu corazón no debería valerme más que de mis propios intereses y de mis lágrimas. Los Agustinos, Tertulianos y Jerónimos, escribieron a las Paulas, Eudoxias y Melanias. Y cuando lees estos nombres, ¿acaso olvidas el mío? ¿Por qué, a ejemplo de San Jerónimo, no fortificas mi virtud? ¿Por qué no me predicas la verdad, cual otro Tertuliano, y no me hablas de la gracia como San Agustín? Tu ciencia no sería para mí un bien estéril y al escribirme, a tu esposa escribirías. Nuestra correspondencia quedó libre de todo escándalo por el sacramento y puedes verme sin peligro alguno. Aun concediendo que nuestros votos no fuesen obstáculo a nuestros placeres y que fuésemos capaces de algún desliz, ¿qué recelo puede inspirar nuestro cariño después de la barbarie de que mi tío te hizo víctima? No huyas, pues, de mí: recoge mis gemidos ya que tú los causas. Si estoy aquí por el imperio de la razón, procura persuadirme de que debo seguir aquí también por loables motivos de virtud.

Si te acordaras... ¡ay de mí! ¿pero pueden olvidarse ciertas cosas?... ¡Cuántos y cuántos días pasaba enteros esperándote! ¡Con qué regocijo me ocultaba a los ojos de todo el mundo para escribirte! ¡Con qué desasosiego quedaba hasta que no llegaba a tus manos la carta que te había escrito! Y para verte, ¡cuántos ardides y miramientos!

Te sobresaltan esos detalles cuya continuación temes oír, pero ello me sirve a mí de alivio, y no me avergüenzo de decirlo. El cariño que te tuve fue sin límites, y no quiero ponérselos al gusto que me causa ahora su recuerdo. Llegué hasta el aborrecimiento de mí misma para mostrarte más amor y aquí vine para obedecerte y dejarte vivir libre de todo cuidado.

No inspira el vicio tales afectos, ni el que ama la sensualidad ama a los

muertos. Pensó mi tío que yo, cual las demás mujeres, sólo amaba a tu sexo: más se engañó al quitártelo, y de su errada crueldad me vengo ahora, oprimiéndote bajo el peso de todo mi cariño.

Bien sabes que jamás amé lo que hay de humano en ti, ni aún en aquellos tiempos en que menos puros podían ser nuestros amores. ¿No te demostré siempre invencible repugnancia hacia el matrimonio? Aunque conocía cuán respetable era el nombre de esposa entre los hombres y cuán santo ante la religión, yo no obstante veía mayores atractivos en ser tu dama. El vínculo matrimonial nos obliga necesariamente a una especie de sumisión que nos quita la gloria de amar por espontánea voluntad del alma, gloria a la que yo no quería renunciar de ningún modo, y que vino a ser a manera de delicadeza amorosa que no se ocultó a tus ojos, y de la cual veo con placer que te acuerdas todavía, según se desprende de la carta a tu amigo, como advierto también por ella que tampoco olvidas cuán insulsos me han parecido siempre los lazos matrimoniales que sólo puede deshacer la muerte y que hacen del amor una obligación. ¿Cuántas protestas no te hice de que era para mí más suave vivir al lado de mi Abelardo como dama suya, que al lado de Augusto como Emperatriz? ¿Y no hallaba más deleite estando bajo tu obediencia, que teniendo sujeto a la mía al Señor del mundo? El cariño verdadero acrisola y limpia al ser amante de cuanto no constituye la esencia de este mismo ser, y no va en busca de clases, ni de bienes de fortuna. Persuadida estoy de que si en el mundo hay que esperar alguna felicidad de algo, es tan sólo de la simpática unión de dos corazones, a los que hace dichosos el recíproco amor. Entonces no queda un vacío sin llenar en estas venturosas almas, donde todo es descanso, porque todo es contento.

Y así eran nuestros espíritus; y vivíamos felices, completamente hechizados. Tu fama hacía honor a mi elección, pues no había provincia que no desease poseerte y todos sentían podían decir: "hemos visto a Abelardo". Las mujeres más ariscas no lo hubieran sido contigo, si hubieses querido rendir su rigor. ¿Quién podía sustraerse al encanto y sugestión de tus finos modales, de tu gallarda presencia, de tu vivo entendimiento y de tus amenas conversaciones? En ti todo habla a tu favor, todo te abona, al contrario de lo que sucede con esos hombres doctos, atiborrados de filosofía, que desconocen en absoluto el arte de agradar, mientras que en ti la ciencia despierta y aviva los deseos de saber. ¡Con qué facilidad nos haces los versos más graciosos del mundo! Nadie te iguala en lo chistoso, ni nadie sabe elogiar cual tú: y buena prueba de ello has dejado en esa famosa *Rosa*. Tus más frívolas canciones están saturadas de gracia. ¿ Cuántas rivales no me acarrearon todos tus galanteos?

¿Y a cuántas no conocí que se creyeron las Silvias de tus versos, llenas de orgullo y de amor propio después de una visita tuya? ¿Qué se hicieron aquellos felices tiempos? ¿Por qué me consumo ahora en continuos ayes y gemidos? ¿Dónde volaron ¡ay! mi amante y mis pasadas glorias?

Sabed, ¡oh vosotras! en otros tiempos envidiosas de mi felicidad, que ya no existe aquel objeto de vuestros celos, porque mi amor fue causa de su delito y forjó para él el martirio y la desesperación para mi. Mis enfurecidos deudos turbaron la calma en que vivíamos, no pensando más que en amarnos y complacernos. Si es un delito vivir así, muy gustosa sería delincuente y con harto dolor soy inocente.

Si hubiese estado a tu lado cuando te redujeron al fatal estado en que te hallas, te hubiera defendido hasta perder la vida, porque cuando la desdicha no puede expresarse debidamente con palabras, más elocuente que éstas es el silencio. Dime tan sólo ¿por qué me abandonaste después de mi profesión, cuando no tuve más mira ni más deseo que complacerte y eximirte de penas? ¿De qué procede, pues, ahora tu extraña tibieza? ¿Acaso se habrá mitigado tu amor porque mi cariño ya nada deja a tus deseos? Ello será así seguramente, pues una larga experiencia me ha demostrado que el hombre se aleja de aquéllos que le colmaron de favores, y que las dádivas atraen el desprecio, pero no la gratitud. Defendí mal mi pecho del que tú, tirano, te apoderaste con gran facilidad, con la misma con que después lo has abandonado: y en ello no consiento ahora, pues aunque aquí no puedo tener voluntad propia, conservo, no obstante, a pesar mío, la de ser amada por ti, porque yo he de morir amándote. Al pronunciar los votos, llevaba conmigo un billete tuyo en el cual me jurabas ser eternamente mío: por ello al ofrecer mi corazón a Dios, le ofrecí el tuyo, jurándole morir antes que dejar de amarte. Sufre, pues, mi pasión como algo de que ya no puedes desprenderte. Cuán bajo y cuán ruin es ¡ay de mí! hablar de tal manera. ¡Sólo debo pensar en Dios y es sólo un hombre el objeto de todas mis ansias! A ello me fuerzas tú, tirano, porque no me amas. Si tienes corazón ¿por qué no me desengañas? Ni tan siquiera me das pie para disculparte. ¿Podrás decidirte a no volverme a ver jamás? ¡Triste de mí! ¡Escríbeme por piedad alguna vez! Y no me engañes: tus juramentos te hicieron mío y yo no hice más votos que los de ser siempre tuya. Nada, ni nadie, es capaz de separar nuestros corazones: si me encerré en un claustro fue porque tú lo quisiste, y este es todo el misterio de mi vocación, lo que tú sabes muy bien. Y todo el fruto que de ello recojo es tu extraña frialdad.

Vergüenza me da de verme esclava de un hombre entre las esposas de Dios,

y a la cabeza de una Comunidad a la que debería edificar con mi ejemplo. ¡Y todos mis pensamientos vuelan en busca de mi Abelardo! ¡Soy un monstruo! Dios mío ¿alumbráis vos mi espíritu? ¿Es qué vuestra gracia me obliga a hablar así? ¿O es acaso que la desesperación me sugiere estas consideraciones?

Al sentir la llama que me abrasa el pecho, advierto que soy una pecadora que debería arrepentirse; pero ¡ay, triste! si acaso entonces lloro ¡sólo es por ti! Y con frecuencia me acuerdo de mis culpas, pero no tocada de arrepentimiento, lo confieso, pues, el dolor que siento no es por haberlas cometido, ¡es porque no puedo cometerlas ya!

¡En qué confusión me pones, Abelardo! Te declaro mis flaquezas, reprendo tu rigor, no sé lo que te digo, y dejándome llevar de mi funesto amor, ya no puedo a mí misma contenerme. ¡Cuán duro es, caro Abelardo mío, tener que luchar por obligación y por deber contra los arraigados hábitos del amor! Oigo por un instante los piadosos consejos que Dios me inspira, pero en seguida se entrega mi alma a los más dulces transportes de ternura, y ya no escucho a Dios. Lo que ayer no quise decirte, te lo diré hoy: me propongo a veces no quererte más, pero pronto, muy pronto, se venga el amor de mis propósitos, doblando el amoroso martirio con que por ti me hace morir. Por caridad te pido que me ayudes a curarme de ti, si es que tú ya lo estás de mí: y consuélame, si no como amante, al menos como esposo, o como un padre. ¿No te moverán los respetables nombres que invoco por el amor que encierran? ¿No te moverá la religión que profesamos? Ven, y procura ahogar mi pasión; ven, y fortifícame en mis buenos deseos: no permitas que profane mi vocación por más tiempo. Humillémonos ante los designios de la Divina Providencia que de todo se vale para nuestra justificación y que a veces, por un efecto maravilloso de su gracia nos purifica a pesar nuestro, abriéndonos los ojos para hacernos patentes nuestras miserias.

Aquí quería dar fin a mi carta, pero mi corazón aun no está satisfecho. Cuando me obligaste a consagrarme a Dios, me prometiste que otro tanto harías tú, pero tu promesa ha quedado incumplida. Si mi sexo y mis tiernos años te tenían receloso para dejarme en el siglo, debían disipar tus temores mi vida, mi amor y mi fidelidad, que tan a fondo conocías. Tu extraña desconfianza me causó inmensa amargura, pues otras veces, me decía yo, mi Abelardo me creía a la primera palabra y ahora necesita para creerme que sean mis fiadores todo un Dios y unos solemnes votos. Bastaba que me dictaras tus leyes sin que tuvieras necesidad de encerrarme. ¿Te creías, acaso, mejor maestro para el vicio que para la virtud? Como cuanto de ti procede está

lleno de atractivos para mí, nada bajo tus órdenes me hubiera parecido de difícil ejecución. Separándome de ti has arriesgado mucho más, porque me siento débil cuando me encuentro sola, ¡y te amo ahora más que nunca te amé!

Y esto te demuestra la pureza de mi amor. Si me hubieran arrastrado los deleites sensuales, podía entregarme a ellos cuando atentaron contra tu vida, pues sólo tenía entonces veinte años, y medios me sobraban para invitar al placer y ser correspondida; pero yo no he deseado nunca más ventura que ser amada por ti.

Alegre me despedí del mundo, caro Abelardo mío, y de sus pompas y vanidades: de todo hice renuncia, menos de ti: déjame, pues, la esperanza de que no he de verme enteramente abandonada. Con fervientes instancias te ruego que vengas a aliviarme del peso que me causa el gravoso yugo que por ti me impuse; y entonces será para mí ligero y escucharé tus máximas inspiradas en un amor puro y santo. Y ya que me guiaste al seguro puerto de la gracia, será muy justo que comparta contigo la felicidad que en él se goza. Variemos de objeto, sin variar de corazón: levantemos a Dios nuestro espíritu y para gloria suya sean comunes nuestros éxtasis. Así lo espero de su infinita misericordia, que tiene un derecho especial sobre los corazones de los varones insignes, y cuando llega hasta ellos los arrebata con su divina gracia. Piensa en mí, avivando en tu memoria mi fidelidad y cariño: adórame como amante tuya y ámame como si fuera tu hija, tu hermana o tu esposa. No eches en olvido que estoy loca de amor por ti, a pesar de que lucho por no amarte más. ¡No amarte más! ¡Oh, qué blasfemia! Me estremezco y me dan impulsos de borrar estas malditas palabras. Y doy fin a esta larga carta, caro Abelardo mío, diciéndote, ¡que Dios te guarde!

Eloísa

CARTA DE ABELARDO A ELOÍSA

A pensar que llegaría a tus manos cierta carta que no les estaba dirigida, hubiera cuidadosamente evitado escribir en ella nada que recordase nuestros pasados placeres. Confiadamente, hablaba a mi amigo de mis desdichas con intento de hacerle, por comparación, más llevaderas las suyas; perdona pues, si intentando darle motivos de consuelo, los di aunque involuntariamente a tu tristeza; en cuanto a mí basta para entristecerme, el ser, aunque involuntariamente origen de tu pesar.

Porque no te engañaste, Eloísa; te idolatro con más fervor que nunca y siento la necesidad de abrirte mi pecho. Desde que me retiré, he ocultado mi pasión, con orgullo, al mundo, y con un fin halagüeño de cariño, a tus ojos, porque intentaba con esta fingida tibieza, curarte de una pasión, y librarte de los pesares de un amor sin esperanza como el nuestro. En la imposibilidad de continuar nuestra convivencia, procuré arrancarte de mi pecho, pretendí hallar en la filosofía y en la religión armas contra la pasión que enconaron nuestros infortunios, me comprometí a olvidarte con solemnes votos; votos que han sido en mi memoria mucho menos duraderos que tu recuerdo.

La misma soledad, en que libre y desembarazado de toda cosa mundana, creía hallar asimismo amparo contra la persistencia de tu imagen, te hace señora única de mi pensar y mi querer; de suerte que he llegado a la convicción de que es inútil empeño procurar no amarte, y me daré por satisfecho si alcanzo no descubrir a nadie sino a ti mis confusiones y mi flaqueza.

Sobre mis numerosas y pesadas obligaciones, el tormento de mi razón me persigue de continuo con mis remordimientos y con tus amores, sin dejarme un instante de sosiego; y así todos mis esfuerzos para alejarme de ti son vanos; a todas partes me persiguen tu imagen y tu amor. En una palabra, esta pasión sin esperanza me imposibilita de avanzar por el camino de la virtud. ¡Cuán débiles somos, oh Eloísa, cuando no nos apoyamos en la cruz de Jesucristo! Sin su gracia, la soledad, el desierto no apagan la llama interior que nos consume. Me has dado el título de maestro tuyo, y es cierto que de mí aprendiste el arte de amar, pero en seguida me mostraste cuán incurables son los males que de él nacen.

La barbarie de tu tío, hubiérame merecido grandes gracias, si al ponerme en la imposibilidad de satisfacer mi pasión, me hubiese librado totalmente de ella, pero con la imposibilidad, crecen y son más violentos mis deseos. El

que hoy día, yo, consagrado a la Iglesia, vestido de saco y cubierto de ceniza, continúe abrasándome en tu llama, constituye más grave falta que todas aquéllas juntas en que toman origen nuestras desdichas.
Ya veis, Señor, que tengo pesada en justa balanza toda mi mezquindad a la cual no permitiréis me rinda. Sin cesar os digo con San Agustín: Dadme, Dios mío, gracia divina para cumplir lo que mandéis, y mandadme luego lo que queráis. Nada se os oculta. Sabéis cuanto sufro. ¿Permitiréis, acaso, que una criatura os dispute aún el corazón que yo creía vuestro por entero?
Me haces saber, ¡oh Eloísa!, que aunque aparentemente consagrada a Dios, sólo vives para mí, y que tus únicos votos fueron ser mía, y morir idolatrándome. ¿Por qué irritar a esta Divinidad terrible, a este Dios fuerte y celoso, que sobre nosotros hace caer, tanto tiempo ha, la pesada cólera de su brazo? Por tu interés propio, y por el mío, te ruego que le temas, ya que no puedes hacerlo por amor a él, y no uses de su santo nombre, como de pretexto para esta fama de recatada que ganaste hipócritamente.
Pero ¡ah! Eloísa, por mi experiencia conozco, cuanto más difícil es practicar la virtud que predicarla. ¡Qué no hice para conseguir olvidarte cuando te encerraste! Me refugié en las más apartadas soledades del más áspero rincón de Bretaña, para en mi desesperación, vencer la llama en que abrasaba tu presencia con aquella lenta frialdad que crea en el pecho humano la separación y distancia de lugares. Doscientas leguas anduve alejándome de ti, sin que la ausencia, la distancia, los ayunos, el estudio, el silencio y la oración, valieran otra cosa que la certeza de haberme hecho mártir de tu amor.
Acogíme buscando un amparo a los saludables consejos de un amigo fiel, pero esto implicaba la renovación de tu recuerdo, y venían nuevamente a enardecerme los rasgos de tu imagen. Tu constancia, dando pábulo a mi amor, es un tósigo para mi alma; acaso fuera más, para mantenerme en el camino de mi salvación, el convencimiento de tu indiferencia que todas las reflexiones de mi razón, que el sentimiento de mi deber; éste sería el último daño que me causaras, pero me impide rogártelo la violencia de mi amor. Pero hablándote de mi pasión, todo yo me abraso y me extraño de cómo pude sentir envidia del indolente descanso de quienes no aman nada.
Me echas en cara mi fuga y mi silencio, haciendo enternecida y minuciosa memoria de nuestros más felices encuentros, sin omitir detalle alguno, de cuantos pueden hacer revivir una pasión que nunca podremos ya satisfacer. Mis penas y mi amor eran ya bastantes para hacerme morir de dolor; pero, si he de morir, ¿por qué no ha de ser por vos? ¡oh Dios mío! ¿Tanto sufrimiento será inútil para mi felicidad aquí y en otra vida? Otorgadme, Señor, entre

tantas amarguras de mi corazón la saludable dulzura que halla en llorar sus pecados, el penitente sincero, pues, hasta hoy, enteramente poseído de mi amor, no lloré más que la pérdida de mi amante, y seducido por las exterioridades de una vida penitente, me lisonjeaba de purgar, sólo por las apariencias, mis pasadas culpas.

A veces, me ha humillado el ejemplo de los religiosos que están a mis órdenes, pero con más frecuencia siento horror de su indiferencia abominable, juzgo despreciable todo hombre que no ha sabido amar y creo hallar en el amor una compensación de todos los males que acarrea. Sé bien cuán reprensible y pecaminosa es la pintura que te hago de mis flaquezas; porque si en su lugar te hubiera mostrado energía, mi fortaleza te llevará a la virtud, bien por caminos de despecho, bien por sendas de virtud, pero esta fatal pasión mía no acostumbra a ser vencida. Mi alma se ve combatida por aquellas dos voluntades de que habla San Pedro, y siempre la de amar a Dios es la más débil. Si una culpa pudiera ser perdonada, bastaría, Eloísa, para alcanzar mi perdón haberte visto, pero aunque sé mi perdición no quiero salvarme. Me hallo condenado desde este mundo, y así amo en vano lo que nunca veré y pierdo los merecimientos de una vida que si la prefiriese a ti, me aseguraría la gloria.

Creo en el evangelio sin practicarle, que tal es la fe de los réprobos. Sin inclinación ninguna a la virtud, sigo en mi estado, y respeto los votos que pronuncié por otra parte, de suerte, que sufro todas las penas del vicio y todas las de la virtud sin ninguna de sus ventajas. No me llames ya más, varón insigne, que desmienten tan vano elogio mis grandes flaquezas. Siempre ¡qué obstáculo para llegar a Dios! te hallo entre él y yo. Oculta, te ruego, tu cariño, y déjame olvidar que mi ausencia te es causa de dolor; entrégate tú también toda a Dios, aprovechando la fuerza que dan el sufrimiento y la ausencia, persuádete de que el cáliz de amargura, cuya bebida nos proporcionará la santidad, se dulcifica por la perseverancia. Tu amor me incita a restituirme a tu lado, valiéndose de la piedad; pero desconfía de este deseo, Eloísa; huid, nos aconseja el Apóstol porque, ¿podrá olvidarte cuando te vea, quien en ausencia no hace más que pensar en ti?

Preguntas por qué te obligué a profesar antes que yo, y, puesto que nada puedo ocultarte, voy a aclararte el misterio.

Cuando tu tío escarmentó en mi persona a todos los amantes temerarios, mi propia debilidad me hizo celoso, y me imaginé que no viendo tú en mí más que vanos deseos, buscarías un amante menos ilusorio.

Como amor funda en el miedo sus creencias, quise para mi tranquilidad que

en seguida profesaras tus votos, porque prefería perderte toda, a dividir con otro tu afecto. Demoré mí profesión hasta cumplida la tuya, para poder si a ello no te resignabas, seguirte a todas partes y darte dondequiera que vivieses la vida que corresponde, dichosa mientras me hubieses amado, si no me hubiera trocado en tu verdugo. Interesado amor era éste, lo confieso, pero, ¿cuál no lo fue? ¿Quién amó sólo para amar?

La experiencia me ha enseñado tiempo ha, que puede amarse sin gozar; pero no hay en el pecho humano fuerzas para amar largo tiempo sin ser amado y conozco con vergüenza, que tu pasión agrava la mía, y que están enlazadas nuestras cadenas. Ayudémonos, pues, a curarnos: Esposa eres de Jesucristo, y en la dignidad de tu estado hallarás fuerzas para conservarlo y desempeñarlo noblemente. Te hubiera disputado a un hombre, pero es necesario que te ceda a Dios de quien eres, haciendo el sacrificio más cruel que un pecho tierno puede ofrecer al Señor. Ya que fuiste víctima de mi amor, sélo ahora de mi piedad. Oye lo que Dios te pide: propio es de su divina grandeza no hallar más fundamento para su misericordia que la flaqueza humana. Para poner término a nuestras miserias, no espera más que vernos contritos y humillados nuestros corazones; es preciso, pues, que nuestra penitencia sea tan pública como lo fueron nuestras culpas. Somos ejemplo, y debemos ser escarmiento para los jóvenes de mala conducta. Enseñemos a nuestro siglo y a los venideros, que merecimos su perdón una vez corregidos de nuestros extravíos, y hagamos que en nosotros se admiren los prodigios de una gracia que supo triunfar de nuestro amor. No te espantes si alguna vez te ves asaltada por tu pasión; en triunfar de ella alcanzarás nuevos e importantes méritos. Aprende de tu propia miseria a sobrellevar las faltas de tus hermanas, y considera, hasta que consigas aborrecerme, que fui yo quien corrompió tu inocencia, manchó tu buena fama y puso en peligro tu salvación. Deseo que tu perdón no tenga por causa el amor que me profesas; recurre a la religión para olvidar cuantos males te he causado. La Providencia quiere salvarnos, no nos opongamos a sus designios y para ello, no me escribas más, Eloísa. Esta es mi última carta; dondequiera que termine mi vida, dispondré sea mi cuerpo trasladado al *Paracleto*; hasta entonces no pienses en mí; entonces necesitaré de oraciones más que de lágrimas. Pero tu llanto puede ahora servirte para ahogar nuestra fatal pasión, y si la tuya cuando yo muera está viva todavía, mi muerte, más elocuente que mis palabras, te mostrará que entre los objetos de amor, sólo uno es digno de ser eternamente amado.

Abelardo

CONFESIÓN DE FE [1] (CARTA A ELOÍSA)

PEDRO ABELARDO

Hermana mía Eloísa, antes amada en el mundo y ahora queridísima en Cristo. La lógica me ha hecho el blanco del odio del mundo. Los pervertidos —que no buscan más que pervertir y cuya sabiduría se dirige a la destrucción— dicen que soy el primero de los lógicos pero que estoy vacío en mi conocimiento de Pablo. Proclaman la brillantez de mi intelecto, pero niegan la fuerza de mi fe cristiana.

A lo que entiendo, se han formado este juicio más por conjeturas que por el peso de las pruebas. Has de saber que no quiero ser filósofo si ello significa entrar en conflicto con Pablo. Ni ser un Aristóteles si ello me aparta de Cristo. Pues no hay otro nombre bajo el cielo en el que debamos ser salvos. Adoro a Cristo, que se sienta a la diestra del Padre. Aprieto en los brazos de mi fe a Aquel que actúa como Dios en la carne gloriosa de una Virgen y que asumió por obra del Paráclito.

Por eso, y para desvanecer tu pavorosa angustia y todas las incertidumbres del corazón que anidan en tu pecho, te aseguro que he apoyado mi conciencia en aquella roca en que Cristo fundó su Iglesia. Testificaré brevemente lo que está escrito en la roca.

Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo: Dios verdadero, uno en naturaleza, que comprende la Trinidad de Personas de tal forma que siempre mantiene la unidad de su Sustancia. Creo que el Hijo es coigual al Padre en todas las cosas: en la dignidad, el poder, querer y operación. No sostengo a Arrio, que, arrastrado por su pervertida inteligencia o seducido por la influencia del demonio, llegó a introducir grados en la Trinidad, afirmando que el Padre es mayor y que el Hijo es menor, olvidando la prohibición de la Ley: "no subas a mi altar por escalones".[2]

Y sube al altar de Dios por escalones todo aquel que asigna el primero y el segundo lugar de la Trinidad. Doy testimonio de que el Espíritu Santo es consustancial en todo y coigual al Padre y al Hijo, y que —como declaran a menudo mis libros— es conocido por el nombre de bondad. Condeno a Sabelio, que —sosteniendo que la persona del Padre es la misma que la del Hijo— afirma que la Pasión fue sufrida por el Padre. De ahí el nombre de *patripasianos* con que se conoce a sus seguidores.

Creo que el Hijo de Dios se hizo el Hijo del Hombre de tal manera que una

sola persona es de y en dos naturalezas. Que, después de haber cumplido la misión que había emprendido al hacerse hombre, padeció y murió y resucitó y ascendió a los cielos, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Declaro también que en el bautismo se perdonan todas las culpas y que necesitamos la gracia para poder comenzar el bien y perseverar en él y que, habiendo caído, podemos ser restaurados por la penitencia. Pero ¿qué necesidad tengo yo de hablar de la resurrección del cuerpo? Me gloriaría en vano de ser cristiano si no creyera que viviré de nuevo.

Ésta es, pues, la fe en que descanso, de la que saco mi fuerza en la esperanza. Anclado en ella con seguridad, no temo el ladrido de Escila ni de la ramera Caribdis[3]. Ni temo los terribles cantos de muerte de las sirena[4]. La tormenta puede surgir, pero yo estoy firme, y aunque los vientos soplen no me moverán. Pues la roca de mi fundamento se mantiene firme.

NOTAS

1. Recogemos aquí esta *Confesión* por su espontaneidad y sinceridad y porque puede ayudar a comprender la postura y la doctrina de Abelardo expuesta en *Conócete a ti mismo*. El texto nos ha sido transmitido por uno de los discípulos de Abelardo, Berengario de Poitiers. La *Confessio fidei* aparece entre las obras de Abelardo de V. Cousin, *Opera Abaelardi*, t. I, pp. 680-681.

2. Ex 20, 26.

3. Escila y Caribdis, monstruo marino y ramera mitológica, mujer voraz precipitada al mar por Júpiter. Convertida después en la roca que, frente a Escila, bordea el estrecho de Mesina.

Esta cita y la siguiente son una demostración de la cultura clásica de los dos amantes.

4. Divinidades marinas. Su número oscila entre dos y ocho.

La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles

Jacques Brunschwig

En la clase del 3 de marzo de 1972 de "El saber del psicoanalista", Lacan retoma el desarrollo de las fórmulas de la sexuación, iniciado un año antes en la clase del 17 de marzo de 1971 (seminario XVIII, "D'un discours qui ne serait pas du semblant") y retomado en "...Ou pire" (seminario XIX), y dice que éstas sólo toman su forma a partir de la irrupción de las matemáticas en la lógica, es decir "la inscripción matemática en tanto se sustituye a las primeras formas —no digo formalizaciones— esbozadas por Aristóteles en un estilo logístico."

Lacan aclara, sin embargo, que las relaciones existentes entre sus cuatro fórmulas de la sexuación no se corresponden con las cuatro proposiciones del cuadrado aristotélico, ya que el uso que él hace de la lógica matemática "no es de ningún modo traducible en términos de lógica de las proposiciones."

En la misma clase, subraya Lacan que es sorprendente la dificultad "que manifiesta Aristóteles a propósito de la proposición particular. Son dificultades que fueron subrayadas en otra parte, que no descubrí yo, y (...) les aconsejo el cuaderno número 10 de los Cahiers pour l'Analyse, *donde hay un excelente primer artículo de Jacques Brunschwig. Verán ahí perfectamente puntuada la dificultad que tiene Aristóteles con la particular. Es que seguramente se da cuenta de que la existencia no podría de ninguna manera establecerse más que fuera de la universal, y por eso sitúa la existencia a nivel de la*

particular, la cual de ningún modo resulta suficiente para sostenerla, aun cuando dé esa ilusión gracias al empleo del término 'algún'."

Hacia el final de la clase, Lacan vuelve a hacer una referencia, ahora implícita, al artículo de Brunschwig cuando, explicitando el sentido del "al menos un", dice que es la excepción. "En este caso, lo que dice, sin saber lo que dice, el proverbio, 'la excepción confirma la regla', se encuentra soportado para nosotros."

Sin embargo, la primera referencia al trabajo de Brunschwig puede remontarse a la clase del 5 de enero de 1969 (seminario XVIII, "De un Otro al otro"), contemporánea de la publicación del mismo, donde subraya "la distinción entre la forma y el formalismo", precisamente en relación a la lógica aristotélica y la función del "seno, primero de los objetos a.*" Luego afirma que "el formalismo en matemáticas se caracteriza así: está fundado sobre el ensayo de reducir (...) el discurso matemático", lo que concluye en un discurso sin sentido cuya tentativa es la de "funcionar sin el sujeto."*

Referencias... *publica el artículo de Brunschwig citado por Lacan, titulado "La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles". La traducción que Gerardo Arenas efectuara para esta publicación incluye (entre llaves) notas con comentarios, correcciones y aclaraciones. Asimismo, el traductor ha agregado las principales referencias del autor que existen en versión castellana y la traducción de los pasajes en griego, latín, alemán e inglés que figuran sin traducir en el original, y algunas referencias adicionales a la obra de Lacan.*

Brunschwig, Jacques. Cahiers pour l'Analyse, 10, Paris, Seuil, 1969, p. 3-26. Trad. del francés y notas: Gerardo Arenas.

LA PROPOSICION PARTICULAR Y LAS PRUEBAS DE NO-CONCLUSIVIDAD EN ARISTOTELES*

JACQUES BRUNSCHWIG

Formal sin ser formalista: así caracteriza Lukasiewicz la lógica de Aristóteles, por oposición a la de los estoicos[1]. Es formal porque las expresiones que le son propias son leyes silogísticas, que no contienen ningún término concreto sino solamente «lugares» para los términos de tal género, lugares indicados por símbolos literales. La tradición aristotélica ha identificado la idea según la cual la lógica es un instrumento (οργανον) de la filosofía, y no una de sus partes (μερος), con la idea según la cual sólo pertenecen a la lógica las leyes expresadas por medio de variables, con exclusión de sus aplicaciones, es decir expresiones donde términos concretos sustituyen a las variables[2]. La noción de forma en referencia a la cual la lógica aristotélica puede decirse formal es entonces la «muy abstracta noción filosófica [...] de la *forma* por su oposición a la materia[3]». Lukasiewicz describe de este modo los elementos característicos de la forma silogística, definida como lo que queda cuando se elimina la materia del silogismo: «A la forma del silogismo pertenecen, además del número y la disposición de las variables, las denominadas constantes lógicas. Dos de ellas, las conjunciones "y" y "si", son expresiones auxiliares y forman parte, como veremos más adelante, de un sistema lógico que es más fundamental que el de Aristóteles [la lógica proposicional]. Las cuatro constantes que restan, a saber "darse en[4] todo", "no darse en ningún", "darse en algún", "no darse en algún", son características de la lógica aristotélica. Estas constantes representan relaciones entre términos universales[5].»

Formal en este sentido, la lógica de Aristóteles no es, sin embargo, formalista. Pero esto no se debe a que ella haga abundante uso del lenguaje natural, y que no conozca otros símbolos que aquellos de los que se vale para denotar las variables de términos. La adopción de un simbolismo enteramente artificial no es, en efecto, más que un medio de satisfacer la exigencia esencial del formalismo, que es, para retomar aún los términos de Lukasiewicz, la siguiente: «El formalismo requiere que el mismo pensamiento sea siempre expresado por medio de exactamente la misma serie de palabras, ordenada exactamente del mismo modo. Cuando una prueba se presenta en conformidad con este principio, estamos en condiciones de controlar su

validez basándonos solamente en su forma exterior, sin hacer referencia a la significación de los términos empleados en la prueba[6].» Nada impide en principio hacer del lenguaje natural un uso formalista; pero ello sería al precio de una ascesis constante, difícil y muy poco económica, puesto que se debería hacer abstracción de la significación de los términos, y reinventar para ellos una gramática que no sería necesariamente ni del todo igual ni del todo diferente a su gramática natural; la empresa se emparentaría con la del inventor que tanto se afanara por quitar al caucho su elasticidad. El mismo Aristóteles no emplea el lenguaje natural con tal lujo de precauciones. Apuntando siempre al significado a través del significante, él se permite constantemente sustituciones que parecen intuitivamente evidentes, porque sustituto y sustituido «quieren decir lo mismo[7]», pero que no son explícitamente legitimadas por definiciones y reglas *ad hoc*. El ejemplo más claro que puede darse de ello es precisamente la expresión de las relaciones *a, e, i,* y *o*: se sabe que Aristóteles sustituye libremente unas por otras, por ejemplo, las expresiones siguientes:

A se da (υπαρχει)[8] en todo B.
A se predica (κατηγορειται) de todo B.
A se dice de (λεγεται) todo B.
A sigue a (ακολουθει) todo B.
B está en A como un todo (εν ολω).
Todo B es A[9].

Esta multiplicidad de expresiones intercambiables por una misma «constante lógica» muestra que lo que interesa a Aristóteles es el significado único al que él apunta a través de ellas. El manejo de las diversas constantes queda guiado por su sentido natural; Aristóteles no busca por principio definirlas íntegramente por una gramática tan explícita y rigurosamente formulada como para que baste aplicar «a ciegas» las reglas para poder manejar correctamente los significantes de las constantes. Su lógica no es un cálculo; la noción de forma con referencia a la cual aquélla puede no ser llamada formalista es la «noción concreta, visual [...] de la *forma* en sentido geométrico o, al menos, topológico: dibujos sobre una hoja, combinados según ciertas reglas, y susceptibles de ser transformados en nuevos dibujos según ciertas reglas[10].»

*

Describir los efectos de esta formalidad sin formalismo sería sin duda retomar el examen de toda la silogística aristotélica. Me propongo estudiar aquí, con cierto detalle, una incidencia particular de ella: el problema que plantean el sentido y el uso de la *proposición particular*, especialmente en relación al papel que juega en los procedimientos por medio de los cuales se demuestra la no-conclusividad de los pares de premisas distintos de aquellos de los modos silogísticos válidos. Espero, en efecto, mostrar que los textos relativos a estas cuestiones manifiestan una modificación significativa en la actitud de Aristóteles, y que permiten captar en vivo el trabajo del lógico, primero víctima de los equívocos del lenguaje natural, tomando luego una conciencia progresiva de dichos equívocos, bajo el empuje interno de los problemas mismos, y llegando finalmente a dominarlos. Al término de esta evolución, la proposición particular abandona aquellas de sus connotaciones usuales que perturban su manejo lógico, y no se define más que por su lugar en un sistema de oposiciones, con todas las consecuencias que esto acarrea.

La proposición particular tradicional es, según se sabe, una fuente de problemas espinosos[11]. Aquellos que su «alcance existencial» plantea son bien conocidos; todos los modos de obtener lo particular a partir de lo universal (subalternación, conversión «parcial» de la universal, modo *Darapti*[12]) los ponen claramente en evidencia[13]. Otro problema, no menos conocido por los lógicos, es el de la ambigüedad del sistema de sus relaciones con las otras tres proposiciones que comprenden el mismo sujeto y el mismo predicado[14]. Se puede presentar este problema haciendo notar que, en su uso natural, la proposición particular parece estar comprometida en tres relaciones que son incompatibles entre sí:

(*a*) Su verdad está en relación de *contradicción* (o alternativa) con la de la universal de cualidad opuesta. A pesar del proverbio, todos admiten que la excepción invalida la regla. Y el uso común emplea sin cesar las equivalencias[15]:

$$AaB \leftrightarrow \sim AoB$$
$$AeB \leftrightarrow \sim AiB$$

(*b*) Su verdad parece implicada por la de la universal de la misma cualidad, su «subalternante»:

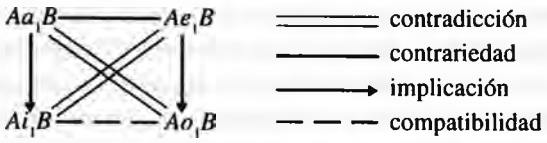
$$AaB \rightarrow AiB$$
$$AeB \rightarrow AoB$$

A decir verdad, el uso común adopta con respecto a la subalternación una actitud vacilante. Supongamos un interlocutor X que esté persuadido de que todos los A son B[16]; si un interlocutor Y emite ante él la opinión de que algunos A son B, X podrá, según el humor y las circunstancias, responderle, o bien: «Tiene usted razón, querido mío, y más aún de lo que usted piensa, puesto que en realidad todos los A son B», o bien: «Está usted equivocado, amigo mío: no hay que decir que *algunos* A son B, hay que decir que *todos* los A son B». Pero supongo que, en el segundo caso, Y se inclinaría a replicar: «Entonces estamos de acuerdo; puesto que usted admite que todos los A son B, me concederá, con más razón, que algunos A son B.»

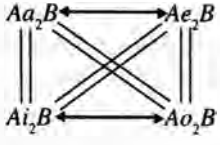
(*c*) Su verdad parece implicar, y ser implicada por, la de la particular de cualidad opuesta; la proposición «Algunos A son B» se utiliza de ordinario en situaciones donde la proposición «Algunos A no son B» es considerada igualmente verdadera[17]. Tomo un ejemplo al azar, de un libro al alcance de mi mano: es claro que al escribir «Hay algunos silogismos donde esta palabra [sc. αναγκη] está omitida[18]», Lukasiewicz quiere hacer ver que existen también algunos *otros* silogismos donde esta palabra *no* está omitida. El uso común admite entonces fácilmente la equivalencia $AiB \leftrightarrow AoB$.

Ahora bien, es evidente que no se puede mantener concurrentemente las tres relaciones (*a*), (*b*) y (*c*). Si las tres fuesen consideradas verdaderas, de AaB supuesta verdadera se podría deducir a la vez $\sim AoB$, por (*a*), y AoB, por (*b*) y (*c*), lo que es contradictorio. Para un uso lógico no contradictorio de la particular, es necesario abandonar al menos una de las tres relaciones (*a*), (*b*) y (*c*). Se obtendrán así tres «cuadrados de opuestos», tres sistemas de relaciones teóricamente concebibles[19].

I. Si se abandona la relación (*c*), es decir la equivalencia de las dos particulares, se obtiene el «cuadrado» tradicional. Se conservan las relaciones (*a*), es decir las contradicciones *a-o* y *e-i*, y las relaciones (*b*), es decir las subalternaciones *a-i* y *e-o*; pero las subcontrarias *i-o* dejan de implicarse recíprocamente para devenir simplemente compatibles (pueden ser ambas verdaderas, pero no necesariamente; solamente no pueden ser ambas falsas[20]). Correlativamente, las dos universales son contrarias entre sí: no pueden ser ambas verdaderas[21], aunque pueden ser ambas falsas. La interpretación que debe aquí recibir la particular {afirmativa} es: «*Al menos* algún A es B (no estando excluido que todo A sea B)»; lo mismo para la negativa. Denominaré a esta proposición *particular minimal*, y la denotaré por i_1 u o_1. El cuadrado correspondiente es bien conocido:



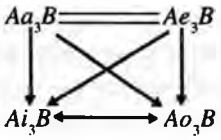
II. Si ahora se abandonan las relaciones (*b*), manteniendo las relaciones (*a*) y (*c*), se obtiene un sistema completamente diferente. Las dos particulares se implican una a la otra; si se desea que los pares *a-o* y *e-i* permanezcan contradictorios, uno se ve llevado paradójicamente a admitir que cada una de las particulares, por un lado excluye a la universal de la misma cualidad, y es excluida por ella, y por otro lado sigue excluyendo a la universal de cualidad opuesta y siendo excluida por ella: en efecto, cada una de las universales no puede contradecir una particular sin contradecir a la otra, que es equivalente a aquélla. Se sigue además que las dos universales son ahora equivalentes, ya que contradicen a dos proposiciones equivalentes. El cuadrado resulta ahora el siguiente:



Estas paradojas se aclaran fácilmente si se da de la particular la siguiente interpretación: «*Al menos y a lo sumo* algún A es B» (que denominaré aquí *particular maximal*, denotándola i_2 u o_2). En términos del cuadrado tradicional, i_2 y o_2 son, en efecto, ambas equivalentes a la *conjunción* $i_1.o_1$; y si se desea mantener las contradicciones entre *a* y *o*, *i* y *e*, a_2 y e_2 se definirán *ambas* por la negación de esta conjunción, es decir (en virtud de las leyes de la dualidad[22]) por la *disyunción* $\sim i_1 \vee \sim o_1$, en otros términos $a_1 \vee e_1$[23].

III. Finalmente puede imaginarse, a título recreativo, un sistema en el cual se mantendrían las relaciones (*b*) y (*c*), sacrificando esta vez las relaciones de contradicción (*a*). La conservación de las implicaciones $a \rightarrow i$ y $e \rightarrow o$, y de la equivalencia $i \leftrightarrow o$, impondría entonces admitir las implicaciones $a \rightarrow o$ y $e \rightarrow i$; el sistema ya no admite contradictorias; si *i* y *o* son particulares, *a* y *e* ya no pueden ser universales. La relación entre los puestos *a* y *e* queda indeterminada: dos proposiciones que implican una misma tercera (aquí la conjunción *i.o*) no se encuentran ligadas por ninguna relación necesaria. Si,

para que el nuevo «cuadrado» de oposición merezca aún tal nombre, se elige introducir entre *a* y *e* una relación de contradicción, se obtiene como consecuencia suplementaria que las dos particulares son siempre verdaderas: ellas son implicadas por dos proposiciones de las cuales se ha admitido que una de las dos es siempre verdadera[24]. Este cuadrado teórico tendría entonces el siguiente aspecto:



He aquí la interpretación que admite: para *a* y *e*, «un gran número de A son (no son) B»; para *i* y *o*, «al menos un pequeño número de A son (no son) B», entendiéndose que toda relación universal entre A y B está excluida.
Este tercer sistema no tenía evidentemente título alguno para ser retenido. Pero tanto uno como el otro de los dos restantes lo tenían. El primero tiene el mérito de la simplicidad, pero se aparta del uso ordinario al abandonar la equivalencia de las particulares; el segundo tiene las ventajas y los inconvenientes inversos[25].

*

Aristóteles ha optado, sin lugar a dudas, por la interpretación minimal de la particular[26]; pero esta elección no parece haber sido efectuada de golpe con plena conciencia de todas sus exigencias e implicaciones; las connotaciones maximales de la particular «natural» han ejercido sobre su trabajo una acción perturbadora. Por esta ausencia de *decisión* inicial, él ha pagado un pesado tributo de esfuerzo y de complicaciones, como ahora veremos.
La definición que Aristóteles da de la particular está contenida en las líneas *An. Pr.* I, 1, 24*a*18-20: «Llamo universal <a la proposición que enuncia que A> se da en todo <B> o no se da en ningún <B>, particular <la que enuncia que A> se da en algún <B> o no se da en algún <B> o no se da en todo <B>, indefinida <la que enuncia que A> se da o no se da <en B>, sin <nota alguna indicando> la universalidad o la particularidad[27].»
Tomada al pie de la letra, la definición de la particular afirmativa es evidentemente minimal. La presencia de dos expresiones distintas para la particular negativa (μη τινι- μη παντι)[28] plantea sin embargo un problema:

la conjunción η que las separa, ¿tiene el mismo valor que la que las precede, es decir el de la disyunción exclusiva *aut*[29]? Nada impide teóricamente pensar que Aristóteles distingue aquí tres particulares: la afirmativa, la negativa minimal (μη παντι, en tanto que simple negación de la universal, no puede tener sino el sentido minimal) y la negativa maximal (μη τινι, a la cual habría que dar este sentido para justificar su disyunción respecto de μη παντι). Pero esta hipótesis puede descartarse, en primer lugar porque si Aristóteles hubiese aquí distinguido entre o_1 y o_2, habría debido distinguir simultáneamente entre i_1 e i_2; después porque, en el curso de su silogística, no retoma sistemáticamente la distinción μη παντι – μη τινι, y parece tratar las dos expresiones, en los diversos pasajes donde éstas aparecen, como estrictamente equivalentes[30]. Hay que considerar entonces que en la frase definidora, la η que separa μη τινι y μη παντι tiene, contrariamente a la que las precede, el sentido de un *sive*[31] identificador; la significación de μη τινι, que queda poco clara, debe entonces ser determinada como siendo la misma que la de μη παντι, que es unívoca y minimal.

Por otra parte, es bien sabido que Aristóteles, aun cuando no ha trazado explícitamente el tradicional cuadrado de opuestos, no deja por ello de admitir sus dos relaciones esenciales, las contradicciones *a-o* y *e-i*, y las subalternaciones *a-i* y *e-o*[32]. Rechaza implícitamente toda equivalencia entre las subcontrarias *i* y *o* en el análisis que da de su relación: luego de haber dicho en primer lugar que es una relación de contrariedad (εναντιως) al igual que la relación *a-e*, y por oposición a las contradicciones *a-o* y *e-i*, precisa enseguida que la contrariedad *i-o* no es una verdadera oposición, excepto en la forma verbal[33]. Esto significa que ambas pueden ser verdaderas, pero naturalmente no que deban serlo.

Hay que reconocer, sin embargo, que en los ejemplos concretos que da de proposiciones particulares, Aristóteles utiliza regularmente términos que están entre sí en relación de pertenencia {*appartenance*} particular *maximal*, pudiendo uno de los términos estar incluido (*hombre-animal*) o no (*blanco-animal*) en el otro[34]: *hombre* conviene a algún animal, no a todos, *blanco* conviene a algún animal, no a todos[35]. Pero no es posible extraer de esto argumento, como lo hace Sugihara, para afirmar que la particular aristotélica es maximal: esto sería en efecto confundir la situación habitual en la cual una proposición es utilizada, con la significación de esta proposición[36]; por el hecho de que los ejemplos capaces de ilustrar Ai_2B sean *a fortiori* capaces de ilustrar Ai_1B, no se puede afirmar sin petición de principio que es Ai_2B lo que aquéllos pretenden ilustrar. A lo sumo puédese notar la aversión de

Aristóteles a emplear ejemplos que ilustrarían Ai_1B sin ilustrar al mismo tiempo Ai_2B, y agregar que esta aversión representa un peligro de equívoco o malentendido.

*

Estos malentendidos, ligados a las adherencias del lenguaje natural, se hacen plenamente evidentes en el dominio de las *pruebas de no-conclusividad*[37]. Es sabido que Aristóteles no se contentó con establecer cuáles son las formas silogísticas válidas, sino que demuestra asimismo que los pares de premisas formalmente distintas de aquellas que entran en las formas válidas son, por su parte, incapaces de autorizar una conclusión. Estos procedimientos de *recusación*[38] han llamado justificadamente la atención de los lógicos modernos. El procedimiento que Aristóteles utiliza más frecuentemente, para demostrar que un par de proposiciones es no-conclusivo, ha sido designado por Ross con el nombre de «prueba por instancias contrastadas[39]». Su estructura lógica ha sido excelentemente analizada por G. Patzig[40]; me bastará con resumir aquí lo que dice este autor. Decir que un par de premisas pertenece al conjunto de los pares *conclusivos* equivale a decir que él impone necesariamente la asignación, entre sus dos términos extremos, de *una u otra* de las cuatro relaciones *a*, *e*, *i*, *o*, para toda tríada posible de conceptos *ABC*. Decir que un par de premisas pertenece al conjunto de los pares no-conclusivos es entonces decir que no pertenece al conjunto de los pares conclusivos, y por consiguiente que no impone la asignación, entre sus extremos, de *ninguna* de estas cuatro relaciones. Ahora bien, la necesariedad de una conclusión de tipo *AxC*[41] se contradice con la existencia de una tríada de conceptos que satisfagan a la vez el par de premisas considerado y una tercera proposición de forma *~AxC*. Se ve entonces que la no-conclusividad de un par de premisas estará demostrada si es posible exhibir cuatro tríadas de conceptos que satisfagan, por una parte, el par en cuestión, y por otra parte, respectivamente *cada una* de las cuatro relaciones *~a*, *~e*, *~i*, *~o* (es decir respectivamente *o*, *i*, *e*, *a*). *Si se admiten las leyes de la subalternación*, es posible simplificar esta prueba. En efecto, la tríada de conceptos que satisface la relación *AaC* permite entonces eliminar no sólo la conclusión *AoC* sino también *a fortiori* la conclusión *AeC*; lo mismo para la tríada que satisface *AeC*. Basta en lo sucesivo, *y es así como procede Aristóteles*[42], exhibir solamente dos tríadas para eliminar las cuatro conclusiones eventuales.

El procedimiento de Aristóteles ha sido muy a menudo calificado de

extralógico, debido a que las tríadas de conceptos que él alega están compuestas por conceptos concretos, como *animal, hombre, caballo*[43]. Patzig ha defendido a Aristóteles contra esta crítica, mostrando que el carácter «natural» de estos conceptos no es sino un aspecto accidental de la prueba, y que Aristóteles habría podido, sin cambiar nada de la esencia del procedimiento, *construir artificialmente* los conceptos que necesitaba[44]. Tomemos un ejemplo para aclarar este punto. En *An. Pr.* I, 4, 26*a*2-9, Aristóteles demuestra la no-conclusividad del par de primera figura *AaB.BeC* exhibiendo las dos tríadas *animal, hombre, caballo* (que satisface las premisas y *AaC*) y *animal, hombre, piedra* (que satisface las premisas y *AeC*)[45]. Desarrollando las sugerencias de Patzig, se puede indicar una construcción posible del *tercer término* de cada tríada, *a partir de los dos primeros*: satisfará *AaC* el concepto «artificial» *animal-no-hombre* (del cual el concepto «natural» *caballo*, elegido por Aristóteles, no es sino un subconcepto[46]); satisfará *AeC* el concepto *no-hombre-no-animal* (del cual el concepto «natural» *piedra* no es, a su vez, sino un subconcepto). En suma, una vez dados dos conceptos «naturales» A y B que satisfacen la mayor *AaB*, siempre puede hallarse un concepto C que satisfaga la menor *BeC* y *AaC*, que será (A.~B), y otro concepto C que satisfaga *BeC* y *AeC*, que será (~A.~B)[47]. Inclusive puede darse un paso más en el sentido indicado por Patzig, y construir artificialmente no sólo uno de los conceptos a partir de los otros dos, sino *dos de los conceptos a partir únicamente del tercero*: sólo así se eliminará completamente el reproche de introducir en lógica proposiciones que, como «animal conviene a todo hombre», no son tesis lógicas. En el ejemplo que hemos tomado hace un instante, la primera tríada sería A, (A.B), (A.~B), que satisface formalmente las condiciones requeridas, ya que la ley no-lógica «animal se da en todo hombre» es reemplazada por la ley lógica «A se da en todo (A.B)»; la segunda tríada sería entonces A, (A.B), (~A.~B). Este procedimiento de construcción puede ser generalizado, obteniéndose en todos los casos las tríadas requeridas por medio de sumas o productos lógicos[48] de variables conceptuales. Si Aristóteles ha preferido trabajar con conceptos «naturales», designados por una palabra única del lenguaje corriente, se puede admitir con Patzig que ello es para tornar intuitivamente más evidentes sus demostraciones; pero es lícito suponer que es por medio de procedimientos de construcción del tipo descripto más arriba como él determinó los conceptos «naturales» que utilizara.

*

La prueba por instancias contrastadas no es, sin embargo, la única que Aristóteles haya utilizado para sus demostraciones de no-conclusividad. Se sabe en efecto que emplea también, ocasionalmente, otro procedimiento que ha llamado la atención por ser el simétrico negativo de la demostración de validez de un modo conclusivo, por «reducción» a otro conocido o admitido como conclusivo: la no-conclusividad de ciertos pares de premisas entraña, asimismo, la de algunas otras. Este bosquejo de un sistema deductivo de recusación ha dado lugar a investigaciones célebres por parte de Lukasiewicz y su escuela[49]. El aspecto del problema que nos interesará aquí será no tanto el análisis del procedimiento mismo cuanto el de las circunstancias bajo las cuales Aristóteles lo emplea, y las modalidades de tal empleo.

Aristóteles denomina a este procedimiento la *prueba por lo indeterminado*[50]. La posibilidad de deducir, a partir de una no-conclusividad ya conocida, una no-conclusividad nueva, reposa efectivamente en lo que él designa bajo el nombre de *indeterminación de la particular*, es decir en el hecho de que ésta puede ser verdadera *tanto* si su subalternante es falsa *como* si dicha subalternante es verdadera; en otros términos, *AoB* supuesto verdadero (A no conviene a algún B) no implica ni excluye la verdad de *AeB* (A puede, ya sea no convenir a ningún B, y luego *a fortiori* no convenir a algún B, ya no convenir a algún B y convenir a algún otro B). Lo mismo vale para la afirmativa[51]. Se ve fácilmente que esta indeterminación de la particular no corresponde más que a la particular *minimal*, y que ella es solidaria de la legitimidad de la subalternación. Ella permite deducir, de la no-conclusividad ya conocida de un par de premisas que contiene una universal, la no-conclusividad del par que se obtiene reemplazando dicha universal por la particular subalterna; en efecto, la indeterminación de la particular implica que el segundo par no podría ser conclusivo sin que el primero lo sea, lo que se sabe falso. La ley proposicional aquí en juego, como lo ha mostrado Patzig (*op. cit.*, p. 193, n. 2), es[52]:

$$[\sim(p.q \rightarrow r).(q \rightarrow s)] \rightarrow \sim(p.s \rightarrow r).$$

Aristóteles no ha sistematizado este procedimiento, que habría podido teóricamente aplicarse a todos los pares no-conclusivos que contienen una particular. No lo emplea más que cuando su procedimiento habitual, la prueba por instancias contrastadas, encuentra algunos obstáculos, los que precisamente son también relativos a la cuestión de la interpretación de la particular. Las apariciones de la prueba por lo indeterminado son siete: (1)

An. Pr. I, 4, 26*b*14-20; (2) 26*b*20-21; (3) 5, 27*b*20-23; (4) 27*b*28; (5) 28*b*28-31; (6) 29*a*3-6; (7) 15, 35*b*11. Conciernen respectivamente a la no-conclusividad de los pares *a-o* y *e-o* en primera figura, *e-o* y *a-i* en segunda figura, *a-o* y *e-o* en tercera figura, y finalmente *a-o* en primera figura con mayor contingente y menor asertórica[53]. Estos pasajes han sido frecuentemente estudiados; pero no han sido jamás, en mi conocimiento, objeto de un examen que tenga a todos sistemáticamente en consideración[54]. Dado que los casos (1) y (2) por un lado, y (3), (4), (5), (6) por otro lado, no presentan diferencias con respecto a lo que nos interesa, nos bastarán por lo demás tres análisis para obtener el beneficio de este examen.

*

La primera aparición de la prueba por lo indeterminado se da en las demostraciones de no-conclusividad de los pares *a-o* y *e-o* en primera figura (*An. Pr.* I, 4, 26*a*39*s*.). Se presenta aquí como una prueba *secundaria*, *yuxtapuesta* a una prueba por instancias contrastadas; ésta no es, sin embargo, del tipo habitual; las condiciones particulares del caso en estudio son responsables *a la vez* de la adopción por parte de Aristóteles de una variante insólita (y por otra parte lógicamente falible) de la prueba por instancias contrastadas, y de la adición, igualmente insólita, de una prueba suplementaria por lo indeterminado.

Cuando las premisas son de la forma *AaB.BoC* o *AeB.BoC*, comienza Aristóteles, no hay silogismo[55]. En el primer caso, agrega, el mayor A podrá estar ligado al menor C tanto por la relación *a* como por la relación *e*[56]; lo que constituye el modo usual de empezar una prueba por instancias contrastadas[57].

Pero esta prueba no se efectúa como de costumbre. En lugar de exhibir *dos* tríadas de conceptos, una satisfaciendo *AaC*, la otra *AeC*, Aristóteles exhibe una sola (*animal, hombre, blanco*), que, como se verificará fácilmente, satisface *AaB.BoC*, pero que no satisface ni *AaC* ni *AeC*, sino *AiC* y *AoC* al mismo tiempo. Prosigue entonces *construyendo* el concepto «*blanco-no-hombre*» (C.~B) que es un subconcepto del menor *blanco*, luego determina en el interior de este concepto «artificial» dos conceptos «naturales», de los cuales uno, *cisne*, es A, y el otro, *nieve*, es ~A[58]. Dado que el mayor, *animal*, se afirma universalmente para *cisne* y se niega universalmente para *nieve*, Aristóteles estima que la ausencia de conclusión silogística está demostrada[59]. Este procedimiento inhabitual se explica por la aversión de Aristóteles a

utilizar, en sus ejemplos concretos, otras particulares que las maximales. En el caso que nos ocupa, se puede encontrar una tríada de conceptos que satisfaga a la vez la menor *BoC* en un sentido maximal y la relación *AaC*[60]; pero no se puede encontrar una que satisfaga a la vez Bo_2C y *AeC*, ya que Bo_2C implica *BiC* y el par *AaB.BiC* da por *Darii* la conclusión *AiC*, que contradice la solución buscada *AeC*. La única solución sería adoptar una tríada que satisficiera la menor en sentido *minimal* solamente, es decir sin implicar *BiC*; en otros términos, esta menor satisfaría *BeC*, y por lo tanto Bo_1C, pero solamente *a fortiori*[61].

Aristóteles ha creído evitar esta necesidad, y poder llevar a buen término su prueba por instancias contrastadas, recurriendo a un artificio cuyo carácter ilegítimo ha sido bien señalado por Patzig[62]. Para decirlo en dos palabras, él ha intentado conciliar inconciliables, poniendo en juego dos esquemas a la vez, el de la interpretación maximal de la particular y el de las exigencias de la prueba por instancias contrastadas. Su tríada inicial (*animal, hombre, blanco*) satisface Bo_2C; pero no permite ninguna relación universal entre los extremos. Las dos tríadas que se sustituyen a ella (*animal*, *hombre*, *cisne*; *animal*, *hombre*, *nieve*) satisfacen *AaC* y *AeC*; en compensación, ya no satisfacen Bo_2C sino tan sólo Bo_1C. Dicho de otro modo, el menor es *blanco* cuando hay que satisfacer Bo_2C, *cisne* (o *nieve*) cuando hay que llevar a cabo la prueba; estando autorizada la sustitución simplemente por el hecho de que *cisne* y *nieve* están incluidos en *blanco* (son *algún blanco*). Aristóteles ha creído equivocadamente que esta sustitución podía realizarse sin modificación de la cantidad de la menor: de hecho, como dice Patzig, la sustitución transforma la menor de particular en universal[63]. Se pierde entonces por un lado lo que se gana por el otro; sólo un *quaternio terminorum*[64] permite disimular la situación, y creer que se ha ganado todo.

Luego de algunas líneas que transponen este procedimiento al caso del par *AeB.BoC*[65], Aristóteles pasa a una *nueva prueba*, introducida por la palabra ετι {«además»}: es la prueba por lo indeterminado. El razonamiento es el siguiente: *BoC* es verdadero también cuando *BeC* es verdadero (*se trata entonces de* Bo_1C); si el par *AaB.BoC* era conclusivo, el par *AaB.BeC* también debería entonces serlo; pero se ha demostrado más arriba[66] que no lo era; luego *AaB.BoC* tampoco lo es. Este razonamiento es aplicado igualmente, en las líneas siguientes, al par *AeB.BoC*.

Dado que la estructura lógica de la prueba por lo indeterminado ha sido perfectamente analizada por Patzig[67], me conformaré con señalar la situación paradojal en que se encuentra aquí Aristóteles[68]. *Por apego a las*

connotaciones maximales de la particular, él ha retocado, en forma por otra parte errónea, su prueba por instancias contrastadas; después ha presentado como una prueba alternativa una demostración basada en la indeterminación de la particular, es decir *en el abandono de sus connotaciones maximales*. Esta actitud sin coherencia estaba destinada a transformarse; veremos ahora que así fue.

*

En el caso (3) de la lista que hemos dado más arriba (5, 27*b*12*sq.*), Aristóteles se propone demostrar la no-conclusividad del par de segunda figura *MeN.MoX*. Comienza diciendo que este par es compatible con las dos relaciones *NaX* y *NeX* entre los extremos, lo que anuncia una demostración por instancias contrastadas[69]. Da enseguida una primera tríada (*negro, nieve, animal*)[70], que satisface las premisas (*MoX* en sentido maximal) y la relación *NeX* entre los extremos[71]. Pero agrega, y esto es muy digno de nota, *que no se puede hallar tríada que satisfaga NaX si la particular MoX tiene el sentido maximal*[72]. Luego da la demostración: la relación buscada *NaX*, apareada con la primera premisa *MeN*, da por *Celarent* (con inversión del orden de las premisas) la conclusión *MeX*; pero ésta contradice *MiX*, y por ende Mo_2X[73]. Este desarrollo indica una conciencia mucho más clara de los datos del problema. Nada impedía, en efecto, a Aristóteles proceder como lo hiciera en el primer caso que hemos examinado[74]; no lo ha hecho. Es curioso constatar, sin embargo, que luego de haber señalado claramente la *condición* bajo la cual fracasa necesariamente la prueba por instancias contrastadas, no pensó en llevar a cabo esta prueba suprimiendo esta condición, como hubiese podido igualmente hacerlo[75]. En lugar de eso, se resigna ante el fracaso de la prueba por instancias contrastadas, y se repliega hacia la prueba por lo indeterminado, presentada como un *recurso al cual dicho fracaso tornó necesario*: «En estas condiciones, pues, no es posible tomar términos <adecuados>, sino que hay que hacer una demostración por lo indeterminado[76]». Esta demostración no ofrece ninguna dificultad: una vez demostrada la no-conclusividad de *MeN.MeX* por instancias contrastadas en 27*a*20-23, la de *MeN.MoX* se deduce de ella.

A pesar del progreso logrado, la situación en que Aristóteles se encuentra ahora no es menos incoherente que en el caso precedente. En efecto, él presenta la prueba por lo indeterminado como un *recurso* contra el fracaso de la prueba por instancias contrastadas[77]. Ahora bien, es la interpretación

maximal de la particular lo que tornaba necesario este fracaso, y Aristóteles lo ha visto claramente; pero es evidente que esta interpretación tornaría igualmente imposible la prueba por lo indeterminado, ya que la universal *no implica* la particular maximal[78]. Dicho de otro modo, *la prueba por lo indeterminado sólo puede llevarse a cabo si se suprime la condición que había hecho fracasar la prueba por instancias contrastadas, y la prueba por instancias contrastadas habría tenido éxito si se hubieran admitido las condiciones bajo las cuales puede llevarse a cabo la prueba por lo indeterminado.* Las dos pruebas están, de hecho, condenadas a tener éxito o fracasar conjuntamente; y es un error ver en una el remedio para el fracaso de la otra.

Antes de pasar al estudio del caso (7), que nos mostrará que la actitud de Aristóteles se modificó todavía una vez más, puede ser de algún provecho examinar algunos de los comentarios que han sido consagrados a nuestro problema; el momento es apropiado para hacerlo, ya que, como lo he dicho, tales comentarios dejan regularmente de lado este caso (7).

H. Maier, comentando el texto que acabamos de analizar, escribe: «Esta observación [la indeterminación de la particular] habría dado la posibilidad de llevar a su término la demostración inicial [por instancias contrastadas] [...]. Con seguridad, esta manera de concluir su demostración se presentó originariamente al espíritu de Aristóteles. Pero en lugar de proseguir así, él interrumpe su demostración inicial. La representación del carácter indeterminado de la particular negativa le recuerda que esta propiedad permite efectuar una demostración independiente. Así retoma con renovado esfuerzo: εκ δε του αδιοριστου δεικτεον {«sino que hay que hacer una demostración por lo indeterminado»}[79]». Esta reconstrucción psicológica de los procesos mentales de Aristóteles no es muy convincente: ¿Habría interrumpido Aristóteles su demostración inicial si hubiera visto la posibilidad de llevarla hasta su término? ¿Habría presentado la segunda prueba como un remedio frente al fracaso de la primera si hubiera visto que ella contenía el medio de evitar este fracaso? Esto no es muy verosímil.

Lukasiewicz comenta nuestro texto con rapidez, y su comentario no es diferente al de Maier; después de haber notado que la prueba por instancias contrastadas podía fácilmente ser llevada a su término, agrega: «Aristóteles, sin embargo, no termina su prueba de esta manera, pues ve otra posibilidad[80].» Un modo de redacción tan versátil, interrumpido y desviado por ideas colaterales, es tanto menos verosímil de parte de Aristóteles cuanto que el caso (1), dejado de lado por Lukasiewicz, permite descartar la hipótesis: en

este caso (1), en efecto, la visión de «otra posibilidad» no había impedido a Aristóteles llevar hasta su término, a costa de un esfuerzo laborioso y por otra parte aciago, la prueba ya comenzada por instancias contrastadas.
T. Sugihara, por su parte, trata simultáneamente seis apariciones de la prueba por lo indeterminado, borrando así toda diferencia entre las dos situaciones que hemos diferenciado hasta ahora. Escribe: «En lo que atañe a estos seis modos, es imposible probar por instancias contrastadas que no hay silogismo si la premisa es particular, mientras que es posible si la premisa es indefinida [...]. Todos estos enunciados de Aristóteles acerca de los modos sólo pueden ser interpretados correctamente si su "particular" es bilateral [=maximal] y su "indefinida" unilateral [minimal][81].» Aristóteles no dice en absoluto que la no-conclusividad de estos seis modos es indemostrable por instancias contrastadas si la premisa es particular: en el primer caso, él efectúa esta demostración (equivocándose, pero poco importa); en el segundo caso, dice que ésta es imposible *si la particular es maximal (o bilateral)*. Menos aún dice que la no-conclusividad es demostrable cuando la premisa es *indefinida*; él muestra que lo es *si la particular es minimal (o unilateral)*. Estos equívocos muestran hasta qué punto es necesario diferenciar correctamente los dos sentidos aristotélicos de αδιοριστος, uno de los cuales designa una propiedad que puede o no pertenecer a la particular, mientras que el otro designa una proposición distinta de la particular {cf. nota 51}.
G. Patzig, por último, luego de haber analizado con una claridad inigualada el caso (1), se contenta un poco rápidamente con asimilarle los casos siguientes. En particular, escribe: «Aristóteles utiliza la prueba εκ του αδιοριστου {«por lo indeterminado»} allí, y sólo allí, donde [...] se encuentra esta dificultad: que para una de las dos tríadas de conceptos no se puede hallar términos que no satisfagan *también* la forma *universal* de la menor. Que de hecho sea justamente esta dificultad la que, en tales casos, lo haga recurrir a la ley que ha sido descrita [ley de derivación de una no-conclusividad a partir de otra], eso surge del texto de todos estos pasajes. Basta citar aquí la prueba de no-conclusividad de *e-o* en segunda figura [sigue la traducción de las líneas 27*b*16-21][82].» Este comentario señala exactamente lo que hay en común entre los diversos casos examinados, no hace justicia a sus diferencias.

*

El caso (7), que nos resta ahora examinar, figura en la silogística modal (15,

35*b*11); es allí, salvo error de mi parte, único en su especie. La circunstancia es ya notable. La lista de las seis apariciones de la prueba por lo indeterminado en la silogística asertórica podía justificarse fácilmente, en el plano teórico: hay allí tantas de ellas como modos conclusivos con menor particular, o sea seis (*Darii* y *Ferio* en primera figura, *Festino* y *Baroco* en segunda, *Datisi* y *Ferison* en tercera)[83]. En efecto, si uno reemplaza las menores de estos modos por sus subcontrarias, obtendrá pares de premisas que se toparán necesariamente con el obstáculo que conocemos, cuando se intente demostrar su no-conclusividad por instancias contrastadas: la segunda premisa, si es tomada en sentido maximal, podrá ser reemplazada de nuevo por su subcontraria, y el par devendrá completamente conclusivo. La lista de seis casos está entonces determinada por sustitución de *i* por *o* y de *o* por *i* en la lista mencionada: *a-o* y *e-o* en primera figura, *e-o* y *a-i* en segunda, *a-o* y *e-o* en tercera. En cuanto a los modos en los cuales es la mayor la que es particular, son conclusivos cualquiera sea la cualidad de dicha mayor (*Disamis* y *Bocardo*); caen entonces fuera de esta enumeración.

El aislamiento del caso (7), en contraste con la organización en sistema de los seis primeros casos, plantea un problema sobre el cual habrá que volver. El texto mismo es muy breve. Aristóteles se propone en este caso recusar la combinación *AaB.BoC* con mayor contingente y menor asertórica (que denotaremos *MAaB.BoC*[84]). Se contenta con declarar que, en este caso, «no habrá silogismo. Términos de atribución: *blanco, animal, nieve*; de no-atribución: *blanco, animal, (la) pez*. Es en efecto por medio de lo indeterminado que hay que hacer la demostración[85].»

Este texto reclama numerosos comentarios. Señalemos en primer lugar que nada impedía teóricamente a Aristóteles proceder como lo había hecho en el caso que hemos estudiado en último lugar. Anunciando una demostración por instancias contrastadas[86], él habría mostrado que se puede hallar una tríada de conceptos que satisficiera las premisas y la relación *NAaC*[87], pero que no se puede hallar una que satisfaga la relación *NAeC* si la premisa particular se toma en sentido maximal; lo que habría demostrado enseguida[88]. Luego de lo cual, habría podido recurrir a la prueba por lo indeterminado, y habría derivado la no-conclusividad de *MAaB.BoC* a partir de la de *MAaB.BeC*, ya demostrada por instancias contrastadas en 35*a*20-24.

En lugar de esto, Aristóteles se contenta con llevar a cabo la prueba por instancias contrastadas, exhibiendo dos tríadas de conceptos, de las cuales una satisface *NAaC* (*blanco, animal, nieve*)[89], y la otra *NAeC* (*blanco, animal, (la) pez*)[90], y en las cuales la menor particular no es verdadera más que *a*

fortiori (dado que *animal* no conviene de hecho a ninguna *nieve*, y a ninguna *pez*)[91]; éstas son entonces *las mismas tríadas* que las que permitían recusar *MAaB.BeC* (cf. 35*a*20-24). Y agrega: es *en efecto* por medio de lo indeterminado que debe encararse la demostración. Esta expresión, significativamente diferente de aquellas que han sido enumeradas más arriba[92], muestra que la indeterminación de la particular no sirve más aquí para fundar una «prueba por lo indeterminado» que sería el sustituto de una «prueba por instancias contrastada» desfalleciente, sino que asegura en lo sucesivo simplemente el éxito de la prueba por instancias contrastadas. *Ya no hay más dos pruebas distintas* sino una sola, la prueba por instancias contrastadas, que utiliza eventualmente el resorte sobre el cual se apoya la segunda. Esta clarificación de la situación corresponde a una liquidación ahora integral de las connotaciones maximales de la particular; el γαρ {«en efecto»} de la línea 35*b*11 le permite sólo afirmar que la particular no tiene de ahora en más otro sentido que el que le da su estatuto de simple negación de la universal. La particular «lógica» ha tenido alguna dificultad para aniquilar a la particular «natural»; pero ha terminado por lograrlo.

*

Sin embargo, aún falta una pieza a nuestra demostración. Se ha señalado más arriba que la referencia de 35*b*11 a la indeterminación de la particular estaba aislada en medio de la silogística modal. Este aislamiento es sorprendente: es *a priori* inverosímil que la situación que provoca esta referencia no se produzca más que una vez en ciento veintiocho (número de combinaciones posibles de premisas modalizadas[93]). Uno se ve entonces lógicamente llevado a suponer que Aristóteles ha debido hacer uso, a veces, de la indeterminación de la particular *sin decirlo expresamente*; este modo de obrar, si se verificase, permitiría decir esta vez que la particular maximal está no solamente muerta, sino completamente enterrada.

La verificación de esta hipótesis exigiría un estudio sistemático de las pruebas de no-conclusividad en silogística modal, estudio que implicaría desarrollos y complicaciones considerables. Me limitaré aquí a algunas indicaciones.

(1) La prueba por instancias contrastadas no es la única prueba de no-conclusividad utilizada por Aristóteles en lógica modal. Cuando él estudia un par de premisas modalizadas correspondiente a un par asertórico conclusivo, le es posible mostrar que las demostraciones de conclusividad del par asertórico se tornan ineficaces debido a la modalización de las

premisas[94]. Ahora bien, no poder demostrar la conclusividad, es demostrar la no-conclusividad.

(2) La prueba por instancias contrastadas conserva un lugar importante, pero reviste formas nuevas y a veces sorprendentes. De las combinaciones de premisas más fuertes que las combinaciones asertóricas (una o dos premisas apodícticas), tomemos nuevamente el caso de los pares que corresponden a un par asertórico conclusivo. El único problema es, en estos casos, saber si el par modalizado es capaz de una conclusión apodíctica más fuerte que la del par asertórico, o si sólo es capaz de la conclusión asertórica. En esta situación, ya no es necesario exhibir dos tríadas de conceptos, una para descartar las eventuales conclusiones afirmativas, la otra para descartar las eventuales conclusiones negativas; si el par asertórico tiene una conclusión negativa, el par modalizado no podría tener una conclusión afirmativa, e inversamente; una tríada de conceptos bastará entonces para excluir la única conclusión que se postulara seriamente como candidata[95].

(3) La «conversión complementaria» de las contingentes[96] introduce naturalmente grandes novedades en el sistema. Ante todo, un cierto número de pares que no eran conclusivos en lógica asertórica llegan a serlo en lógica modal, gracias a la conversión complementaria de una premisa negativa en premisa afirmativa. Además, esta conversión complementaria va a permitir, en ciertos casos, a la prueba por instancias contrastadas ahorrarse una tríada de conceptos, permitiendo una tríada única descartar las dos conclusiones eventuales. Supongamos por ejemplo que se estudia un par con dos premisas contingentes. La conclusión, si conclusión hay, no puede ser sino contingente; las cuatro conclusiones posibles son *Ma*, *Me*, *Mi*, *Mo*. En lógica asertórica, se ha visto, era posible reducir de cuatro a dos el número de conclusiones a descartar, en virtud de la *subalternación* (la exclusión de *o* implicando *a fortiori* la de *e*, y la exclusión de *i* implicando *a fortiori* la de *a*). Ahora, todavía es posible reducir de cuatro a dos el número de conclusiones a descartar, pero esta vez en virtud de la *conversión complementaria*[97]: la exclusión de *Mo* es a un tiempo la de *Ma*, la exclusión de *Mi* es a un tiempo la de *Me*. Retomemos el ejemplo de la demostración de no-conclusividad de *MAeB.MAaC* (17, 37*a*32*s*.), ya evocada más arriba desde otro punto de vista[98]. Luego de las dos demostraciones de las cuales ya hemos hablado, Aristóteles presenta una tercera por términos concretos[99]. En principio, habría que exhibir *dos tríadas de conceptos*, una de las cuales permitiría excluir las conclusiones eventuales *MBaC* y MBo_1C al satisfacer su negación común $NBaC \vee NBo_1C$, y la otra permitiría excluir las conclusiones eventuales *MBeC* y MBi_1C al

satisfacer su negación común $NBeC \vee NBi_1C$. Pero el carácter disyuntivo de estas negaciones va a permitir a Aristóteles utilizar *una misma tríada de conceptos* para excluir los dos pares de conclusiones eventuales. En efecto, una tríada cuyos extremos satisficieran la relación *NBeC* (en el ejemplo de Aristóteles, *A blanco*, *B hombre*, *C caballo*) satisfará el segundo término de la primera disyunción (por subalternación $NBeC \rightarrow NBo_1C$), y por lo tanto esta disyunción misma[100]; satisfará igualmente el primer término de la segunda disyunción, y por lo tanto esta disyunción también. Las cuatro soluciones contingentes posibles son eliminadas de un solo golpe por medio de la producción de una tríada cuyos extremos están ligados por una relación apodíctica.

(4) Al analizar el único pasaje de la lógica modal donde Aristóteles habría recurrido explícitamente a la indeterminación de la particular (35*b*11), hemos visto que Aristóteles demostraba allí que había terminado por comprender que *las mismas tríadas de conceptos* podían servirle para demostrar la no-conclusividad de un par de premisas que incluya una universal y para demostrar («gracias a lo indeterminado») la del par obtenido por sustitución de esta universal por su subalterna: las tríadas *blanco-animal-nieve* y *blanco-animal-(la) pez*, que sirvieran contra *MAaB.BeC* en 35*a*20-24, vuelven a servir contra *MAaB.BoC* en 35*b*8-11. Este descubrimiento libera a Aristóteles de la preocupación de hallar tríadas de conceptos distintas para cada una de las demostraciones de no-conclusividad que él quiere efectuar. Una vez descubierta una tríada apropiada para la demostración de no-conclusividad de una «combinación-madre», esta tríada será considerada como demostrativa de la no-conclusividad de todas las «combinaciones-hijas»; entiendo por combinaciones-hijas aquellas que se obtienen reemplazando las premisas de la combinación-madre por las que ellas implican por subalternación, o que les son equivalentes por conversión complementaria. El juego particular y el juego combinado de estos dos factores, subalternación y conversión complementaria, hará necesariamente que el número de combinaciones-hijas sea considerable; así se explican esas verdaderas «hornadas» de demostraciones de no-conclusividad que Aristóteles efectúa de un solo golpe, diciendo que *los mismos términos concretos* son determinantes en todos los casos agrupados[101].

(5) Si dos términos concretos ligados *de hecho* por una relación universal *a* o *e* pueden ser considerados (y Aristóteles lo cree ahora sin segunda intención) como satisfaciendo *a fortiori* la relación particular i_1 u o_1, esta situación tiene una contrapartida: debe admitirse también que dos términos concretos

ligados *de hecho* por una relación particular maximal ($i_1.o_1$) sean considerados como *pudiendo satisfacer* las relaciones universales *a* o *e*. Por ejemplo, si es cierto que de hecho algún animal es blanco y algún animal no es blanco, las proposiciones «Todo animal es blanco» y «Ningún animal es blanco» son ambas falsas, *pero no imposibles*. De allí en más, el primer paso dado por Aristóteles podía prolongarse en un segundo: el primero había consistido en admitir que una relación particular es satisfecha por dos términos concretos que la satisfacen *a fortiori*; el segundo consistirá en admitir que una relación universal es satisfecha por dos términos concretos que *podrían* (aunque de hecho no lo hagan) satisfacerla. Este procedimiento sutil es utilizado en la recusación de *NAaB.AeC→NBeC* (10, 30*b*18*sq.*), que hemos evocado más arriba[102]. La tríada que permite recusar la conclusión *NBeC* es en efecto *animal*, *hombre*, *blanco*. Esta tríada es dada como satisfaciendo *AeC*, es decir la menor *asertórica* «*animal* no se da en ningún *blanco*»; y en efecto, explica Aristóteles, «*es admisible* que *animal* no se dé en ningún *blanco*»[103]. Pasando osadamente de la aserción de una posibilidad a la posibilidad de una aserción, Aristóteles hace uso de esta estratagema para mostrar que la conclusión *BeC* (*hombre* no se da en ningún *blanco*), que por su parte también es falsa pero no imposible, se sigue necesariamente de las premisas supuestas verdaderas, pero no es *en sí* apodíctica. En este nuevo avatar, la prueba por términos concretos toma un sentido radicalmente nuevo: el lector de Aristóteles no es ya invitado a constatar, en el mundo real, las relaciones lógicas que mantienen mutuamente los animales, los hombres, los colores, sino a transportarse a un mundo imaginario, pero posible, donde por ejemplo ningún ser blanco sería viviente, y a preguntarse lo que de ello resultaría[104]. Es inútil subrayar cuánto de su «evidencia» intuitiva pierde, con esta ampliación, la prueba por términos concretos; igualmente inútil hacer notar cuán fácil es a Aristóteles, volviendo al mundo real donde solamente algunos seres blancos son inanimados, declarar que la no-conclusividad del par subalterno *NAaB.AoC* se demuestra «con la ayuda de los mismos términos que han servido para los silogismos universales[105]». Lo contrario habría sido asombroso.

*

En el curso de la evolución que se acaba de referir, Aristóteles ha pues liquidado, progresiva y paralelamente, las connotaciones maximales de la particular, abolido la distinción entre una «prueba por instancias contrastadas»

y una «prueba por lo indeterminado», y flexibilizado los criterios en virtud de los cuales se puede reconocer que dos términos concretos «satisfacen» una dada relación. Es una suerte que no haya tenido la voluntad o el tiempo para reescribir el conjunto de los *Primeros Analíticos* para ponerlo en armonía con el último estadio de su pensamiento lógico: el edificio que nos legó ha conservado su andamiaje. Hablando de sus predecesores, ha dicho frecuentemente que ellos habían sido a veces obligados «por la cosa misma» a modificar sus posiciones primitivas[106]; él mismo ha tenido, como se ve, el buen gusto de no sustraerse a esta obligación[107].

NOTAS

* {Las notas del traductor se incluyen entre llaves. Por razones tipográficas, he eliminado todos los acentos de las palabras griegas; en compensación, las he traducido tomando como referencia la traducción castellana del *Organon* aristotélico realizada por M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.}

1. Cf. J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, 2nd ed. enlarged, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 15: «The Aristotelian logic is formal without being formalistic, whereas the logic of the Stoics is both formal and formalistic.» {Cf. J. Lukasiewicz, *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 24: «La lógica aristotélica es formal sin que sea formalista, mientras que la lógica de los estoicos es ambas cosas, formal y formalista.»}
2. Cf. Ammonius, *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, ed. Wallies, Berlin, 1899, p. 10, l. 36*s*., citado por Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 13, n. 1 {p. 22, n. 40 de la edición castellana}.
3. R. Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Colin, 1957, p. 18.
4. {En el contexto de la silogística aristotélica, la expresión francesa «*appartenir à*» (gr. υπαρχειν) puede traducirse por «darse en» (v.g. «ese comportamiento *se da* en animales») o por «convenir a» (v.g. «la sensatez *conviene al* sabio»); pero traducirlo como «pertenecer a» puede llevar a confusión, ya que evidentemente «todo A *pertenece a* B» no podría equivaler (como debiera) a «todo B es A» sino más bien a su recíproca. Al verterlo como «darse en» nos apartamos, por razones de claridad, de una traducción ya habitual, tal como aparece en la edición castellana de Lukasiewicz,

op. cit., p. 23 y *passim*. Cf. el comentario de Miguel Candel Sanmartín en su traducción del *Organon* de Aristóteles, *op. cit.*, p. 207, n. 297.}

5. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 14 {p. 23 de la edición castellana}. Sería más exacto decir: «se da en todo», «no se da en ningún», etc. Denotaré a continuación estas relaciones por medio de las vocales tradicionales *a*, *e*, *i*, y *o*.

6. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 16 {p. 24 de la edición castellana; aquí, como en el título del trabajo de Brunschwig, «prueba» debe entenderse como una construcción empleada para llevar a cabo una demostración}.

7. Cf. *An. Pr.* I, 39, 49*b*3: δει δε και μεταλαμβανειν α το αυτο δυναται, ονοματα αντ' ονοματων και λογους αντι λογων και ονομα αντι λογον {«es preciso también sustituir entre sí las <expresiones> que tienen el mismo valor, palabras por palabras y enunciados por enunciados y palabra por enunciado»; en el texto original de Brunschwig, el final de la frase fue transcripto erróneamente como ονομα και λογον}. Lukasiewicz se equivoca al citar esta frase interrumpiéndola después de λογων (*op. cit.*, p. 18, n. 2 {p. 26, n. 46 de la edición castellana}), dando así falsamente la impresión de que Aristóteles sólo autoriza los cambios «words for words and phrases for phrases» {«palabras por palabras y enunciados por enunciados»}, siendo que también admite los intercambios «palabras por expresiones {enunciados}» y *vice versa*. Señalemos también que al comentar un ejemplo, algunas líneas más abajo, Aristóteles precisa explícitamente que el *significado* de los términos sustituibles es idéntico (ταυτον γαρ το σημαινομενον {«en efecto, el significado es el mismo»}, 49*b*8).

8. {υπαρκει en el original, por error.}

9. {Brunschwig agrega esta última expresión sin señalar la voz griega correspondiente *pues no podría hallarla*, ya que Aristóteles *nunca* dice «Todo B es A». Cf. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 14 de la edición castellana.}

10. R. Blanché, *op. cit.*, p. 18.

11. «These troublesome propositions» {«Estas molestas proposiciones»} decía J. Venn, *Symbolic Logic*, Londres, 1881, p. 169, citado por R. Blanché, *Structures intellectuelles*, Paris, Vrin, 1966, p. 38.

12. {Los silogismos aristotélicos son implicaciones cuyo antecedente es conjunción de dos proposiciones, denominadas *premisas*, y cuyo consecuente es la *conclusión*. Premisas y conclusión tienen la forma sujeto-predicado. El sujeto y el predicado de la conclusión se denominan *término menor* y *término mayor*, respectivamente. Además de éstos, debe haber un tercer término que forme parte (como sujeto o predicado) de *ambas* premisas: es el *término medio*. La premisa que contiene el término mayor se denomina *premisa mayor*; la que contiene el término menor, *premisa menor*. Ahora bien, si *A*, *B*, *C*, designan respectivamente los términos mayor, medio, y menor de un

silogismo, y si *x*, *y*, *z*, representan tres cualesquiera de las cuatro relaciones *a*, *e*, *i*, *o*, los silogismos podrán tener cuatro formas o *figuras* (σχηματα) según la posición del término medio como sujeto o predicado de las premisas:

1ª figura: $(AxB.ByC)\rightarrow(AzC)$ 2ª figura: $(BxA.ByC)\rightarrow(AzC)$

3ª figura: $(AxB.CyB)\rightarrow(AzC)$ 4ª figura: $(BxA.CyB)\rightarrow(AzC)$

Se reconocen 24 modos silogísticos válidos, seis en cada *figura*, designados desde el siglo XIII mediante fórmulas mnemotécnicas cuyas vocales indican la cuantificación (universal o particular) y la cualidad (afirmativa o negativa) de premisas y conclusión, y cuyas consonantes especifican modos de reducción a la primera figura que tengan la misma inicial. La reducción de un modo a otro puede realizarse por medio de cuatro mecanismos: *conversión simple*, que intercambia sujeto y predicado sin alterar la cantidad (*AiB* por *BiA*, *AeB* por *BeA*); *conversión per accidens*, que intercambia sujeto y predicado alterando la cantidad por subalternación (*AaB* por *BiA*, *AeB* por *BoA*); *mutación*, que intercambia el orden de las premisas (*AaB.CaB* por *CaB.AaB*); *por contradictoria*, que sustituye una de las relaciones *a*, *e*, *i*, *o*, por su contradictoria (en este caso la reducción es indirecta o por reducción al absurdo). En las fórmulas mnemotécnicas, una *s* indica *conversión simple* de la premisa o conclusión precedente; una *p*, *conversión per accidens* de la misma; una *m* indica reducción por *mutación* de las premisas; y una *c*, reducción *por contradictoria*. Las fórmulas de la primera figura son: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Barbari*, *Celaront*; de la segunda: *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Cesaro*, *Camestrop*; de la tercera: *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*; de la cuarta: *Bramantip*, *Camenes*, *Dimaris*, *Fesapo*, *Fresiso*, *Camenop*. Así, v.g., *Darapti* se reduce a *Darii* por *conversión per accidens* ($a\rightarrow i$) de la segunda premisa.}

13. Cf. el reciente informe de W. y M. Kneale, *The development of Logic*, Oxford, 1962, p. 56-61 {*El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, p. 52-58}.

14. Cf. sobre este punto R. Blanché, *Structures intellectuelles*, particularmente el capítulo III, p. 35-46.

15. Adopto aquí la notación utilizada en una obra a la cual este estudio remite constantemente: Günther Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, 2ª ed., Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1963. La minúscula designa una de las cuatro relaciones tradicionales *a*, *e*, *i*, *o*; las mayúsculas designan las variables de términos, la que figura *a la izquierda* de la minúscula representando el *predicado*, y la que figura *a la derecha* representando el *sujeto*. *AaB* debe entonces leerse «*A se da en todo B*», o aun «*Todo B es A*». Sobre las justificaciones de esta notación, que reproduce el uso aristotélico más frecuente, cf. Patzig, *op. cit.*, p. 19*s*. {Las constantes lógicas «no» (negación), «o» (disyunción inclusiva), «y» (conjunción), y «si... entonces» (implicación), se simbolizan por «~», «∨», «.», y «→», respectivamente.}

16. {Las relaciones de implicación recién referidas en las dos últimas fórmulas son, sin embargo: «Si *todos los B son A*, entonces *algún B es A*», y «Si *ningún B es A*, entonces *algún B no es A*». Brunschwig intercambia A y B en el ejemplo que sigue a esas fórmulas.}

17. Cf. Blanché, *Structures intellectuelles*, p. 36-37.

18. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 10 {p. 20 de la edición castellana}.

19. Una solución, naturalmente mejor en el plano teórico, consiste en modificar la estructura cuadrática tradicional para dar lugar a *dos tipos* distintos de particulares, satisfaciendo entre los dos las tres relaciones (*a*), (*b*) y (*c*). Tal es el *hexágono lógico* de Blanché, donde figuran, aparte de los cuatro puestos tradicionales *a*, *e*, *i*, *o*, dos puestos nuevos: *y*, definido como la *conjunción* de *i* y de *o*, y *u*, definido como la contradictoria de *y*, es decir como la *disyunción* de *a* y de *e*. Cf. sobre este punto, aparte de las *Structures intellectuelles* ya citadas, los dos informes preliminares de R. Blanché: *Sur l'opposition des conceptes*, en *Theoria* 19 (1953) 89-130, y *Opposition et négation*, en *Revue Philosophique* 147 (1957) 187-216; ver asimismo G. Kalinowski, *Axiomatisation et formalisation de la théorie hexagonale de l'opposition de M. R. Blanché*, en *Les Études philosophiques* 22 (1967) 203-209. Si yo prefiero aquí plantear en términos de *elección* entre varios «cuadrados» posibles un problema cuyos elementos ha sabido Blanché *integrar* en una estructura más compleja y abarcativa, esto se debe a que, como luego se verá más claramente, esta presentación ha parecido susceptible de esclarecer la naturaleza de los problemas que se han planteado en Aristóteles. Señalemos que un sistema de oposiciones donde figuran los mismos puestos que los de Blanché, pero designados con otros nombres y esquematizados de un modo diferente, ha sido presentado por Paul Jacoby, *A triangle of opposites for types of propositions in Aristotelian Logic*, en *The new Scholasticism* 24 (1950) 32-56, con la ambición (de una coherencia quizás discutible) de ser «fiel a la teoría lógica del mismo Aristóteles, llenando algunas pequeñas lagunas para satisfacer las exigencias de un esquema completo y coherente» (p. 47).

20. {Sólo podrían ser ambas falsas en un sistema lógico que admitiera términos *vacíos*; éstos, si bien son conocidos por Aristóteles (cf. *De interpretatione*, I, 16*a*16), no son incluidos en su silogística. Cf. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 15 de la edición castellana. Tal es el cuestionamiento del cuadrado aristotélico que Lacan introduce por medio de su referencia al cuadrángulo de Peirce; cf. "La identificación", El Seminario, libro IX, clase del 17 de enero de 1962.}

21. {Si no se incluyen términos vacíos; véase la nota anterior.}

22. {También conocidas como Leyes de De Morgan. Estas leyes expresan que $\sim(p \vee q)$ equivale a $\sim p . \sim q$, y que $\sim(p . q)$ equivale a $\sim p \vee \sim q$.}

23. Las *dos* particulares significan: «A se da en algún B y no se da en algún (otro)

B»; las *dos* universales significan: «A se da en todo B o no se da en ningún B», o en otros términos: «A se da universalmente en B, ya sea afirmativa o negativamente». Puede decirse entonces que aquí ya no hay más un *cuadrado* de oposición, sino un simple *segmento* de oposición, cuyos términos son $a_1 \vee e_1$ por un lado, $i_1 . o_1$ por el otro. La combinación de este segmento con el cuadrado tradicional daría precisamente el hexágono de Blanché.

24. {Al suponerse que las dos «universales» son *contradictorias* entre sí, éstas no pueden ser ambas falsas: alguna debe ser verdadera (con la salvedad ya hecha en las notas 20 y 21).}

25. Podríamos mostrar que Aristóteles se encontró, en el dominio de la modalidad, ante un problema de elección estructuralmente análogo. La proposición modal «es posible que *p*» está en efecto imbricada, a nivel de su uso natural, en dos relaciones incompatibles; por un lado, es implicada por su «subalternante modal», «es necesario que *p*», ya que, si un estado de cosas se dice necesario, aparentemente se debe afirmar que él es *a fortiori* posible; por otro lado, equivale a su «subcontraria modal», «es posible que no-*p*», ya que, si no-*p* no fuese posible, se afirmaría de *p* que es necesaria, y no que es posible. Pero no se puede admitir las dos relaciones a la vez, ya que la necesariedad de *p* implicaría mediatamente la posibilidad de no-*p*. Se debe elegir entonces entre una interpretación *minimal* de la problemática («es *al menos* posible que *p*») y una interpretación *maximal* («es *al menos y a lo sumo* posible que *p*»). Como se sabe, las vacilaciones de Aristóteles han tomado en el dominio de la modalidad una forma más clara y más espectacular que en el dominio de la cualidad; él no ha sacrificado allí la interpretación maximal.

26. Impugno por lo tanto directamente las conclusiones de Takeo Sugihara, *Particular and indefinite proposition in aristotelian logic*, en *Memories of Liberal Arts College, Fukui University* 3 (1954) 77-86. Este artículo ha llegado a mi conocimiento por una referencia de I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, Notre-Dame Press, 1961 (traducción por Ivo Thomas de *Formale Logik*, Freiburg-München, Alber, 1956), p. 58 y 472; he podido consultarlo en una separata gracias a la complacencia del propio Sugihara y a la amable mediación de Takefumi Tokoro, que agradezco profundamente a ambos. El artículo está en japonés; incluye un resumen en inglés de dos páginas, conforme al cual he trabajado, y que citaré aquí literalmente, porque Bochenski hace decir al autor exactamente lo contrario de lo que éste dice. Cf. Bochenski, *op. cit.*, p. 58: «In the particular sentence, "some" means "at least one, non excluding all". Whereas, as Sugihara has recently shown, an indefinite sentence should probably be interpreted in the sense: "at least one A is B and at least one A is not B"» {«En la proposición particular, "algún" significa "al menos uno, no excluyendo todos". En tanto, según Sugihara ha mostrado recientemente, una proposición indefinida debería

probablemente interpretarse en el sentido: "al menos un A es B y al menos un A no es B"»}. La tesis de Sugihara es, al contrario: «Aristotelian "particular" is bilateral [i.e. «A applies to some of B and does not apply to the others of B»], and "indefinite" is unilateral [i.e. «A applies to some of B»]» {«La "particular" aristotélica es bilateral [i.e. «A se da en algunos B y no se da en los otros B»], y la "indefinida" es unilateral [i.e. «A se da en algunos B»]»}. Espero que la exactitud del resumen inglés no se ponga en tela de juicio. Señalaré y discutiré más abajo los tres argumentos que da Sugihara en apoyo de su tesis.

27. Λεγω δε καθολου μεν το παντι η μηδενι υπαρχειν, εν μερει δε το τινι η μη τινι η μη παντι υπαρχειν, αδιοριστον δε το υπαρχειν η μη υπαρχειν ανευ του καθολου η κατα μερος. Traduzco aquí αδιοριστον por *indefinido*, por otra parte conforme al uso. Desde el punto de vista lógico, se sabe que Aristóteles asimila la indefinida a la particular: cf. por ejemplo I, 4, 26*a*28-30, 32-33, 39, etc.

28. {Es decir: *no en algún-no en todo*; corresponde a la cita de la nota anterior. Entre ambas expresiones se encuentra una η (disyunción) que puede ser inclusiva o no.}

29. {Conjunción latina utilizada para denotar una opción entre disyuntos, como en «*o* esto, *o* aquello, pero no ambas cosas». Corresponde al primero de los «usos del *vel*» enumerados por Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, El Seminario, libro 11, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 218.}

30. Cf. por ejemplo I, 4, 26*a*37, 26*b*4-5.

31. {Conjunción latina utilizada para denotar una alternativa entre equivalentes, como en «esto o aquello, da lo mismo». Corresponde al segundo de los «usos del *vel*» mencionados en la nota 29.}

32. Cf. *An. Pr.* II, 15, 63*b*23-30. Sobre la subalternación, cf. *Top.* II, 1, 109*a*3-6; III, 6, 119*a*34*s*.; y los textos que reencontraremos más abajo, *An. Pr.* I, 4, 26*b*15-16 y 5, 27*b*21-22.

33. Cf. *An. Pr.* II, 15, 63*b*27-28: το γαρ τινι τω ου τινι κατα την λεξιν αντικειται μονον {«pues *en alguno* se opone a *en alguno no* sólo conforme a la expresión»}.

34. Cf. la lista de 14 ejemplos de particulares concretas que figuran en la silogística asertórica, en Sugihara, *art. cit.* (habría empero que transferir el ejemplo *nieve-blanco* del segundo grupo al primero).

35. {En cambio «*animal* se da en algún *hombre*» sólo se puede entender en sentido *minimal*, puesto que «*animal* se da en todo *hombre*» es también verdadero, mientras que «*animal* se da en algún *blanco*» puede en principio entenderse tanto en sentido *minimal* como *maximal*. Acerca del sentido de las expresiones «conviene a» y «se da en», y la traducción de «*appartenance*», véase la nota 4.}

36. Cf. a propósito de esto las observaciones importantes de G. Patzig, *op. cit.*, p. 191: «Umgangssprachlich bedeutet freilich ein Satz der Form "A kommt einigen B

nicht zu" fast stets, dass einige B allerdings A sind. Dies ist indessen noch eine oberflächliche Ansicht der Sache: *Bedeuten* kann der Satz *AoB* auch umgangssprachlich nicht, dass auch *AiC* [*sic*; léase *AiB*] gilt. Aber er wird meist nur in Situationen *benutzt*, in denen auch *AiC* [igual observación] gilt, und die Umgangssprache hat die Tendenz, die gewöhnliche Situation, in der ein Satz *verwendet* wird, seiner *Bedeutung* zuzurechnen.» {«En lenguaje corriente, indudablemente, una proposición de la forma "A no conviene a algunos B" casi siempre significa que algunos B, por cierto, son A. Sin embargo, éste es aún un enfoque superficial del asunto: la proposición *AoB* no puede *significar*, ni siquiera en lenguaje corriente, que también *AiB* sea válida. Pero aquélla es *utilizada* por lo general en situaciones en las cuales también *AiB* es válida, y el lenguaje corriente tiene la tendencia a atribuir su *significación* a la situación habitual en que una proposición es utilizada.»} (Subrayado por el autor).

37. Cf. sobre esta parte de la silogística Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 67-72, p. 94-99, p. 100-132 {p. 62-66, p. 83-87, p. 88-111 de la edición castellana}; Patzig, *op. cit.*, p. 180-197.

38. {Traducimos el francés «*rejet*» (inglés «*rejection*»), y sus derivados, como «recusación». Cf. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 83*n* de la edición castellana.}

39. Cf. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 302.

40. G. Patzig, *op. cit.*, p. 187-190.

41. {La *x* representa cualquiera de las cuatro relaciones *a*, *e*, *i*, *o*.}

42. Cf. por ejemplo *An. Pr.* I, 4, 26*a*2-9, donde la relevancia de las leyes de subalternación es expresamente subrayada (και γαρ παντι και μηδενι ενδεχεται το πρωτον τω εσχατω υπαρχειν, ωστε ουτε το κατα μερος ουτε το καθολου γινεται αναγκαιον) {«en efecto, es admisible tanto que el primero se dé en todo el último como que no se dé en ninguno, de modo que ni lo particular ni lo universal surgen necesariamente»}.

43. Cf. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 72: «This procedure is correct, but it introduces into logic terms and propositions not germane to it. "Man" and "animal" are not logical terms, and the proposition "All men are animals" is not a logical thesis. Logic cannot depend on concrete terms and statements» {p. 66 de la edición castellana: «Este procedimiento es correcto, pero introduce en la lógica términos y proposiciones impropios de ella. "Hombre" y "animal" no son términos lógicos, y la proposición "Todos los hombres son animales" no es una tesis lógica. La lógica no puede depender de términos y enunciados concretos»}. Críticas del mismo tipo en Ross, *op. cit.*, p. 28-29, y en muchos otros.

44. Cf. Patzig, *op. cit.*, p. 196.

45. Recordemos que en primera figura los términos de las tríadas se dan en el orden:

mayor *A*, medio *B*, menor *C*.

46. {*M* es un *subconcepto* de *N* cuando *N* se da en todo *M*, en el sentido aristotélico de esta expresión.}

47. {En efecto, si C=A.~B, *BeC* es verdadera pues B no se da en ningún C (A.~B), y *AaC* es verdadera pues A se da en todo C (A.~B). Análogamente, si C=~A.~B, *BeC* es verdadera pues B no se da en ningún C (~A.~B), y *AeC* es verdadera pues A no se da en ningún C (~A.~B).}

48. {Es decir, disyunciones (v) o conjunciones (.), respectivamente.}

49. Cf. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 94-99 {p. 83-87 de la edición castellana}, y la totalidad del capítulo V.

50. Εκ του αδιοριστου {*An. Pr.* I, 5, 27*b*20}. Traduzco aquí por *indeterminado* para destacar la diferencia entre este empleo de la palabra y el que he traducido más arriba por *indefinido* (cf. nota 27). La necesidad de esta diferenciación será justificada en la nota siguiente. {Esta diferencia no se señala en las mejores traducciones castellanas.}

51. Cf. *An. Pr.* I, 4, 26*b*14-16: επει αδιοριστον το τινι τω Γ το Β μη υπαρχειν, αληθευετα δε, και ει μηδενι υπαρχει και ει μη παντι, οτι τινι ουχ υπαρχει {«comoquiera que el no darse B en algún G es indeterminado, y resulta ser verdad, tanto si no se da en ninguno como si no se da en cada uno, que no se da en alguno»}. 5, 27*b*21-22: επει γαρ αληθευεται το τινι μη υπαρχειν το Μ τω Ξ και ει μηδενι υπαρχει {«en efecto, puesto que también es verdad que M no se da en algún X si no se da en ninguno»}. 6, 28*b*28: αδιοριστου γαρ οντος του τινι μη υπαρχειν και το μηδενι υπαρχον αληθες ειπειν τινι μη υπαρχειν {«en efecto, al ser indeterminado el no darse en alguno, también es verdadero decir que no se da en alguno lo que no se da en ninguno»}. Esta indeterminación no es, naturalmente, exclusiva de la particular negativa: sobre el caso de la afirmativa, cf. 5, 27*b*23-28. Es enteramente imposible apoyarse en estos textos para identificar la particular minimal con la «indefinida» aristotélica, como lo hace T. Sugihara: la palabra αδιοριστος no puede tener la misma significación cuando denomina una proposición *no cuantificada* (la proposición *indefinida*, cf. más arriba nota 27) y cuando denota una propiedad perteneciente a la proposición *cuantificada particularmente* (la *indeterminación* de la proposición particular, interpretada en sentido minimal). La distinción entre estas acepciones ha sido a veces bien advertida (cf. Waitz, *Organon*, Leipzig, 1844, t. I, p. 383; H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896, t. I, p. 162-163); pero ella ha sido también frecuentemente enmascarada, puesto que se ha confundido lo que aquí dice Aristóteles de la *indeterminación de la particular* con lo que dice en otro lugar (cf. más arriba, nota 27) acerca de la *equivalencia lógica entre indefinida y particular*. Este equívoco de la palabra αδιοριστος ha contribuido incluso a

desfigurar completamente el texto de un pasaje de los *Tópicos* (III, 6, 120*a*6*s*.) en la casi totalidad de la tradición manuscrita, en la totalidad de las ediciones modernas y en todos los comentaristas que de ello se han ocupado; una corrección malhadada, y que se remonta muy atrás en el tiempo, ha transformado en *indefinida* lo que en dicho texto no era sino *particular indeterminada*. Para el detalle de esta cuestión, no puedo sino permitirme remitir a mi edición de los *Tópicos*, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 77 y 163-164.

52. {Tal como Brunschwig escribe la proposición siguiente, la puntuación de la sintaxis es ambigua, pudiendo entenderse de los dos modos siguientes:

$$1.\ [\sim((p.q)\rightarrow r).(q\rightarrow s)]\rightarrow\sim((p.s)\rightarrow r)$$

$$2.\ [\sim(p.(q\rightarrow r)).(q\rightarrow s)]\rightarrow\sim(p.(s\rightarrow r))$$

siendo válidas las leyes expresadas por medio de ambas puntuaciones. No obstante, es evidente que la interpretación a que el autor hace referencia en el texto es la primera: si es falso que la conjunción de dos premisas ($p.q$) implique una conclusión (r), y una de ellas (q) implica otra (s), entonces también es falso que la conjunción de la primera y la última ($p.s$) implique dicha conclusión (r).}

53. {Las proposiciones no modales se denominan *asertóricas*, mientras que las modales se clasifican en *apodícticas* (necesarias), *problemáticas* (posibles) y sus formas derivadas: las *imposibles* (no posibles) y las *contingentes* (no necesarias ni imposibles). Acerca del uso de estos términos en Aristóteles, cf. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 112-113 y 128-129 de la edición castellana.}

54. Por ejemplo, Lukasiewicz sólo trata el caso (3) {cf. p. 65-66 de la edición castellana}; Patzig analiza muy precisamente el caso (1), pero señala más rápidamente el caso (3) e ignora el caso (7); Sugihara no enumera más que los casos (1) a (6). El caso (7) debe a su lugar en los capítulos de la silogística modal la negligencia de que ha sido objeto; pero ni los propios comentaristas de la silogística modal le han prestado mucha atención. Albrecht Becker (*Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin, 1933) lo declara exactamente semejante a los casos presentados en la silogística asertórica («In genau dem selben Sinn ... aufzufassen» {«Tomado ... exactamente en el mismo sentido»}, p. 71, n. 2). Veremos que ello no es así. El comentario de Ross *ad locum* (*op. cit.*, p. 343-344) es también insensible a las particularidades de este pasaje.

55. Ουδ' οταν το μεν προς τω μειζονι ακρω καθολου γενηται η κατηγορικον η στερητικον, το δε προς τω ελαττονι στερητικον κατα μερος, ουκ εσται συλλογισμος αδιοριστου τε και εν μερει ληφθεντος {«cuando la <relación> universal se produce con el extremo mayor, afirmativa <*AaB*> o negativamente <*AeB*>, y la relación con el menor se hace negativa particular <*BoC*>, tampoco habrá silogismo, ni tomado como indefinido ni como particular»}. Las seis últimas palabras

{del texto griego, i.e. «ni tomado como indefinido ni como particular»} son suprimidas por Ross, como «a pointless repetition of the previous line» {«una repetición irrelevante de la línea previa»} (*op. cit.*, p. 304), lo que no constituye un buen argumento: la línea precedente dice que la menor es particular negativa, ésta que el caso sería el mismo si ella fuese indefinida. Esta corrección discutible es tácitamente aprobada por Patzig, *op. cit.*, p. 191, n. 1.

56. Ωι γαρ αν τινι μη υπαρχη το μεσον, τουτω και παντι και ουδενι ακολουθησει το πρωτον {«en efecto, a aquel <término menor> en el que en algún caso no se dé el medio, tanto en todo como en ningún caso le seguirá el primero»}. Sobre el sentido de ακολουθησει {«seguirá»}, cf. la pertinente observación de Patzig, *op. cit.*, p. 190, n. 2 y p. 30, n. 2. {Cf. también la cuarta expresión de la lista de seis equivalentes dada por Brunschwig al inicio del presente trabajo.}

57. Cf. 26*a*5-6.

58. Ειτα και ων μη κατηγορειται λευκων ο ανθρωπος, ειληφθω κυκνος και χιων {«A continuación, de entre las cosas *blancas* de las que no se predica *hombre*, tómense *cisne* y *nieve*»}. Es evidente que en lugar de estos conceptos «naturales», Aristóteles habría podido, aprovechando el impulso adquirido, continuar construyendo los conceptos «artificiales» (C.~B.A) y (C.~B.~A), de los cuales *cisne* y *nieve* no son más que subconceptos.

59. Ουκουν το ζωον του μεν παντος κατηγορειται, του δε ουδενος, ωστε ουκ εσται συλλογισμος {«Pues bien, *animal* se predica del uno <*cisne*> en todo caso, del otro <*nieve*> en ninguno, de modo que no habrá silogismo»}.

60. En términos abstractos: A, (A.B.C), (A.B). En términos concretos, por ejemplo: *animal*, *hombre*, *mamífero*. Naturalmente, nada impide utilizar también una tríada que daría por resultado una menor más fuerte: en términos abstractos, A, (A.B), (A.~B); en términos concretos, por ejemplo, *animal*, *hombre*, *cisne*.

61. En términos abstractos: A, (A.B), (~A.~B). En términos concretos, por ejemplo: *animal*, *hombre*, *nieve*.

62. Patzig, *op. cit.*, p. 191-192.

63. «"Einige weisse Dinge" ist ein *anderer* Begriff als "Weisses"; und der zweite Satz würde durch die Einsetzung die Form "Mensch kommt einigen weissen Dingen *allgemein nicht* zu" erhalten» {«"Algunas cosas blancas" es un concepto *otro* que "blanco"; y la segunda proposición se mantendría ante la sustitución de la forma "Hombre *universalmente no* conviene a algunas cosas blancas"»} (Patzig, *op. cit.*, p. 192). Subrayado por el autor.

64. {Cuarteto de términos.}

65. 26*b*10-14.

66. Por instancias contrastadas, cf. 26*a*2-9.

67. *Op. cit.*, p. 193-194.

68. Sobre este punto, Patzig comete, según me parece, un error al escribir a propósito del pasaje que nos ocupa (p. 190): «Wegen dieser "Unbestimmtheit" [la indeterminación de la particular] ist es nun in einigen Fällen nicht möglich, zwei Begriffstripel der verlangten Art zu finden, die die Prämissen, z.B. *ao* der ersten Figur erfüllen, ohne auch *ae* zu erfüllen» {«Debido a esta "indeterminación" [la de la particular], en algunos casos no es posible hallar dos tríadas de conceptos de la forma requerida, que satisfagan v.g. las premisas *a-o* de la primera figura sin satisfacer también *a-e*»}. En realidad, la *razón* por la cual es imposible hallar premisas que satisfagan *a-o* sin satisfacer también *a-e* no es la indeterminación de la particular, sino la *contradicción* inherente a la conjunción *AaB.BoC.~BeC.AeC* {de las tres primeras se deduce *AiC*, que contradice a la cuarta}; y la indeterminación de la particular no es la razón de esta situación sino, por el contrario, la *condición bajo la cual* una tríada que satisface *a-e* se considerará que satisface también *a-o*. Dicho de otro modo, si Aristóteles se hubiese atenido a la doctrina de la indeterminación de la particular, sin dejarse perturbar por el uso corriente, no habría experimentado dificultades para llevar a buen término, en el caso que nos ocupa, su prueba por instancias contrastadas; lo veremos más en detalle a continuación, y por lo demás el propio Patzig lo dice excelentemente, p. 191 («Diese Schwierigkeit würde durch den Hinweis sofort beseitigt, den Aristoteles später ja auch aufnimmt, dass *BoC* nicht bedeuten *muss*, dass *auch BiC* gilt; dass *BoC* vielmehr auch wahr ist, wenn *BeC* wahr ist. Dann könnte man z.B. Lebewesen, Mensch, Schnee als Begriffe A, B, C, einsetzen, die sowohl *AaB* und *BoC* wie *AeC* erfüllen. Diesen Weg geht Aristoteles aber hier noch nicht» {«Esta dificultad sería inmediatamente superada por medio de la indicación, más tarde admitida así por Aristóteles, de que *BoC* no *debe* significar que *también BiC* vale; antes bien, que *BoC* es también verdadera cundo *BeC* lo es. Entonces se podrían sustituir v.g. animal, hombre, nieve como conceptos A, B, C, satisfaciendo tanto *AaB* y *BoC* como *AeC*. Pero este camino no es aún recorrido por Aristóteles aquí»}).

69. Ενδεχεται δη και παντι και μηδενι τω Ξ το Ν υπαρχειν {«Es admisible tanto que N se dé en todo X como que no se dé en ninguno»} (15-16).

70. En segunda figura, los términos se dan en el orden: medio M, mayor N, menor X {véase nota 12}.

71. En términos abstractos: A, (~A.~B.C), [(A.B)∪(~A.B)]. La particular es aquí maximal: *negro* conviene también a algún *animal* {sólo para subrayarlo Brunschwig despliega la última fórmula, que equivale a B}.

72. Του δε παντι υπαρχειν ουκ εστι λαβειν, ει το Μ τω Ξ τινι μεν υπαρχει τινι δε μη {«En cambio, no es posible tomar términos de darse en cada uno, si M se da en algún X y en alguno no»} (16-18).

73. Demostración más directa según Alejandro de Afrodisia, en *An. Pr.* 87, 9-28: Mo_2X implica *MiX*, la cual, apareada con la primera premisa *MeN*, da *NoX* por *Festino*; esta conclusión contradice *NaX*, la relación que se quería obtener.

74. Habría tomado una primera tríada que satisficiera *MeN* y Mo_2X, por ejemplo *madera*, *animal*, *blanco*; en términos abstractos: A, (~A.B), [(A.C)∪(~A.C)]. Habría luego tomado, de entre las cosas blancas que no son madera (~A.C) un concepto de fórmula (~A.B.C), por ejemplo *cisne*, y a continuación un concepto de fórmula (~A.~B.C) {por error, en el original se lee (~A.B.~C)}, por ejemplo *nieve*; y habría tenido las relaciones *NaX* y *NeX* por satisfechas, una por *cisne*, la otra por *nieve*, al precio de la sustitución ilegítima descripta más arriba.

75. Bastaba tomar una tríada que satisficiera *MeN.MeX*, y luego *a fortiori* $MeN.Mo_1X$; Aristóteles tenía una de ellas al alcance de la mano, ya que había demostrado la no-conclusividad de *MeN.MeX*, en 27*a*20-22, por instancias contrastadas. La tríada que satisfacía *NaX* era *línea*, *animal*, *hombre*; en términos abstractos: (~A.~B), A, (A.B).

76. Ουτω μεν ουν ουκ εγχωρει λαβειν ορους, εκ δε του αδιοριστου δεικτεον (20-21). Ουτω {«en estas condiciones»} no puede tener otro sentido que «si se toma una particular del tipo Mo_2X».

77. Al igual que en todos los casos enumerados más arriba, excepto el (7). Cf. las recusaciones de los pares *a-i* de segunda figura (27*b*27-28: του δε παντι ουκ εσται λαβειν δια την αυτην αιτιαν ηνπερ προτερον, αλλ'εκ του αδιοριστου δεικτεον {«en cambio, de <darse> en cada uno no será posible tomar <términos> por la misma causa que antes, sino que se ha de demostrar por lo indeterminado»}), *a-o* de tercera figura (28*b*24-28 {por error, en el original dice 27*b*24-28}: του δε μηδενι ουκ εστι λαβειν ορους [...] αλλ'ωστερ εν τοις προτερον ληπτεον αδιοριστου γαρ οντος του τινι μη υπαρχειν κτλ. {«en cambio, de no <darse> en ninguno, no es posible tomar términos [...]. En lugar de eso, hay que tomarlo como en los casos anteriores: en efecto, al ser indeterminado el *no darse en alguno*, etc.»}), *e-o* de tercera figura (29*a*3-6: του δ'υπαρχειν ουκ εστι λαβειν [...] αλλ'εκ του αδιοριστου δεικτεον {«en cambio, de darse no es posible tomar <términos> [...]. En lugar de eso, se ha de demostrar por lo indeterminado»}).

78. {Por el contrario, la excluye; cf. el segundo «cuadrado de opuestos» expuesto por Brunschwig, y la nota 23.}

79. H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900, t. II*a*, p. 85 (86), n. 1: «Diese Beobachtung hätte nun die Möglichkeit gegeben, den ursprünglichen Beweis zu Ende zu führen. [...]. Offenbar schwebt dem Aristoteles ursprünglich dieser Beweisabschluss vor. Anstatt jedoch so fortzufahren, bricht er vielmehr den ursprünglichen Beweis ab. Die Erwägung, dass das part.-verneinende Urteil unbestimmten Charakter hat, erinnert ihn daran, dass sich aus

dieser Eigenschaft ein selbständiger Beweis führen lässt. So setzt er völlig neu an, usw.»

80. Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 71: «Aristotle, however, does not finish his proof in this way, because he sees another possibility.» {p. 65 de la edición castellana.}

81. T. Sugihara, *art. cit.*: «Concerning the following 6 moods it is impossible to prove by contrasted instances that there is no syllogism if the premiss is particular, while it is possible if the premiss is indefinite. [...] All these statements of Aristotle about the moods can't be interpreted rightly, unless his "particular" is bilateral, and "indefinite" is unilateral.»

82. G. Patzig, *op. cit.*, p. 194: «Das Verfahren εκ του αδιοριστου [...] wendet er dort und nur dort an, wo [...] die eben erörtete Schwierigkeit besteht, dass man für eins der beiden Begriffstripel keine Termini finden kann, die nicht *auch* die *allgemeine* Form der zweiten Prämisse {la segunda premisa, i.e. la menor} erfüllen. Dass nun tatsächlich diese Schwierigkeit Aristoteles in solchen Fällen auf das beschriebene Gesetz zurückgreifen lässt, geht aus dem Text an allen diesen Stellen hervor. Es genügt, den Beweis für die Unschlüssigkeit von *eo* in der zweiten Figur hierherzusetzen.»

83. {Lukasiewicz (*op. cit.*, p. 32 de la edición castellana) señala que «Aristóteles conoce y acepta todos los modos de la cuarta figura», y que «su único error es la omisión de estos modos en la división sistemática de los silogismos». Lo mismo puede señalarse acerca de las formas recusadas. Brunschwig da esto por sentado tácitamente, al omitir comentario alguno respecto de la *cuarta* figura.}

84. Siempre en conformidad con el uso adoptado por G. Patzig, denoto la proposición contingente prefijándole la letra *M*, la apodíctica prefijándole la letra *N*; la ausencia de letra prefijada denota la asertórica. *M* denota, conforme a la definición «fuerte» de la contingencia: *ni necesaria ni imposible*. No habremos de considerar aquí las complicaciones nacidas de la competencia de la definición «débil» (*no imposible*) {cf. nota 25}.

85. Ουκ εσται συλλογισμος. Οροι του μεν υπαρχειν λευκον–ζωον–χιων, του δε μη υπαρχειν λευκον–ζωον–πιττα· δια γαρ του αδιοριστου ληπτεον την αποδειξιν (35*b*9-11).

86. Ésta se presenta bajo una forma modificada en silogística modal, multiplicándose el número de relaciones a exhibir entre los extremos por el número de modalidades que pueden afectar estas relaciones; teóricamente, deberían entonces exhibirse seis tríadas de conceptos para eliminar todas las relaciones posibles. No obstante, Aristóteles se contenta con exhibir dos tríadas, en las cuales las relaciones entre los extremos son universales y *apodícticas*. Esta simplificación está justificada en 14, 33*b*3-17: exhibiendo la relación *NAaC* se excluyen las conclusiones *negativas* apodíctica y asertórica, y la conclusión *afirmativa* problemática (porque lo necesario

no es contingente); exhibiendo la relación *NAeC* se excluyen las conclusiones *afirmativas* apodíctica y asertórica, y la conclusión *negativa* problemática.

87. En términos concretos, por ejemplo: *blanco*, *animal*, *blanco-como-nieve*. En términos abstractos: A, [(A.B)∪(~A.B)], [(A.B.C)∪(A.~B.C)].

88. Por ejemplo mostrando que *BiC*, implicada por la menor maximal Bo_2C, se combina con la mayor *MAaB* para dar (por *Darii* con mayor contingente y menor asertórica, cf. 35*a*30-35) la conclusión *MAiC*, que contradice la relación buscada *NAeC*.

89. En términos abstractos: A, [(A.B.~C)∪(~A.B.~C)], (A.~B.C).

90. En términos abstractos: (A.~C), [(A.B.~C)∪(~A.B.~C)], (~A.~B.C).

91. Esta manera de proceder no es indispensable, como hemos visto, más que en uno de los dos casos, el de la relación *NAeC*. Si Aristóteles la ha adoptado en los dos casos, es ante todo porque se ha contentado con reproducir las tríadas de las que se había valido para demostrar la no-conclusividad de *MAaB.BeC* (cf. 35*a*20-24); esto es también, sin duda, porque se empeñaba en presentar dos tríadas que contuvieran dos términos comunes. Esta restricción favorece la evidencia intuitiva de la prueba por instancias contrastadas; pero no forma parte de la esencia de la prueba (cf. Patzig, *op. cit.*, p. 196). Este punto es, junto con el uso de conceptos «naturales», el único en el cual Aristóteles parecería no haber captado la exacta medida de lo que había de esencial y de accesorio en su procedimiento.

92. Cf. nota 77.

93. {Se refiere a que, con cuatro tipos de proposición (apodíctica, problemática, contingente, asertórica) y cuatro relaciones (*a, e, i, o*) permutables de a pares, se obtienen (cf. nota 86): $^1/_2$ (4×4×4×4)=128 combinaciones distintas posibles.}

94. Cf. por ejemplo la demostración de no-conclusividad de *MAeB.MAaC* (17, 37*a*32*s*.), par de segunda figura cuyo correspondiente asertórico es el modo conclusivo *Cesare*. *Cesare* podía reducirse a *Celarent* por conversión de la mayor; pero la universal negativa ya no se convierte cuando es contingente. *Cesare* podía también demostrarse por el absurdo; esta demostración ya no es posible con premisas contingentes, para las cuales las leyes de incompatibilidad de las asertóricas ya no son válidas (*AeC* es incompatible con *AaC*, pero *MAeC* no lo es con *MAaC*).

95. Cf. por ejemplo la recusación de *NAaB.AeC→NBeC* (10, 30*b*18*s*.), par de la segunda figura cuyo correspondiente asertórico es el modo conclusivo *Camestres*. Aristóteles demuestra sucesivamente esta recusación (1) reduciendo este modo, por conversión de la menor, a un modo de la primera figura del cual ya ha demostrado que la conclusión no es apodíctica {20-24}; (2) por el absurdo {25-30}; (3) por «producción de términos concretos» (ορους εκθεμενον) {31-40}. Esta última demostración consiste en la exhibición de una tríada *única*, sobre la cual deberemos

por otra parte volver (*animal, hombre, blanco*), que permite excluir la conclusión *NBeC*. Es inútil buscar una tríada capaz de excluir la conclusión *NBaC*, dado que ésta es *a fortiori* excluida por la conclusión *BeC* de *Camestres*, y que las premisas aquí consideradas son más fuertes que las de *Camestres*.

96. Ross ha bautizado con este nombre (*op. cit.*, p. 298) al conjunto de leyes admitidas por Aristóteles sobre la base del principio según el cual, si un estado de cosas es contingente, su negación también lo es. Estas leyes son las siguientes:

$$MAaB \rightarrow MAeB$$
$$MAaB \rightarrow MAoB$$
$$MAeB \rightarrow MAaB$$
$$MAeB \rightarrow MAiB$$
$$MAiB \rightarrow MAoB$$
$$MAoB \rightarrow MAiB$$

Nótese que de las dos expresiones *MAaB* y *MAiB*, ninguna en lo sucesivo implicará la otra. Lo mismo para *MAeB* y *MAoB*. {Lukasiewicz ha criticado fuertemente el uso, por parte de Aristóteles, de la conversión complementaria; cf. *op. cit.*, p. 160-164 de la edición castellana.}

97. En efecto,

$$MBaC \leftrightarrow MBo_1C \leftrightarrow \sim NBaC.\sim NBo_1C;$$
$$MBeC \leftrightarrow MBi_1C \leftrightarrow \sim NBeC.\sim NBi_1C.$$

Las negaciones son naturalmente también equivalentes:

$$\sim MBaC \leftrightarrow \sim MBo_1C \leftrightarrow NBaC \vee NBo_1C$$

{por error, este último equivalente aparece en el original como $\sim NBaC \vee NBo_1C$};

$$\sim MBeC \leftrightarrow \sim MBi_1C \leftrightarrow NBeC \vee NBi_1C.$$

98. Cf. nota 94.

99. Δια των ορων {«mediante los términos»} (37*b*1-2).

100. {Pues para que $p \vee q$ sea verdadera, basta con que q sea verdadera.}

101. Por ejemplo, luego de haber demostrado gracias a una tríada única (*blanco, hombre, caballo*, cf. más arriba, parágrafo 3) la no-conclusividad de *Me-Ma* en segunda figura, Aristóteles agrega: «La demostración será la misma si la negativa es transpuesta [*Ma-Me*], si las premisas son ambas afirmativas [*Ma-Ma*] o negativas [*Me-Me*] (la demostración se hará en efecto *por medio de los mismos términos concretos*, δια των αυτων ορων); lo mismo cuando una es universal y la otra particular [*Ma-Mi, Ma-Mo, Me-Mi, Me-Mo, Mi-Ma, Mi-Me, Mo-Ma, Mo-Me*] o ambas particulares [*Mi-Mi, Mi-Mo, Mo-Mi, Mo-Mo*] o indefinidas, o de todos los otros modos en que se puedan tomar las premisas; la demostración se hará siempre, en efecto, por medio de los mismos términos concretos, αει γαρ εσται δια των αυτων ορων η αποδειξις» (37*b*10-16). Aristóteles supone que, puesto que de hecho algunos hombres son blancos

y algunos hombres no son blancos, ninguna de las cuatro relaciones *a*, *e*, *i*, *o* es necesaria entre los términos *blanco* y *hombre*, y que estos términos satisfacen entonces las cuatro relaciones *Ma*, *Me*, *Mi*, *Mo*, figurando las cuatro entre las mayores de los pares aquí enumerados.

102. Cf. nota 95.

103. Ενδεχεται γαρ το ζωον μηδενι λευκω υπαρχειν (30*b*35).

104. Señalemos una consecuencia de esta ampliación. Si ya no es necesario, para eliminar una conclusión silogística, señalar la existencia en el mundo *real* de tres términos *A*, *B*, *C* que la invaliden, y si alcanza con señalar la existencia de tales términos en un mundo *posible*, de ello resulta *a contrario* que las variables de las conclusiones silogísticas válidas son sustituibles tanto por seres posibles como por seres reales.

105. Οι γαρ αυτοι οροι εσονται προς την αποδειξιν οιπερ επι των καθολου συλλογισμων (31*a*14-15).

106. *De Part. Anim.* I, 1, 642*a*27-28; cf. *Metaph.* A, 3, 984*a*18; *Phys.* I, 5, 188*b*27.

107. Al momento de corregir las pruebas de este artículo, tomo conocimiento del reciente libro de Lynn E. Rose, *Aristotle's Syllogistic*, Springfield, Thomas, 1968, que trata con precisión los problemas que he examinado, particularmente en sus capítulos VI (*Invalidation by counterexample*) y IX (*Subalternation*). Dije más arriba (nota 54) que las apariciones de la prueba por lo indeterminado no habían sido jamás exhaustiva y sistemáticamente examinadas. Esto ya no es verdad: Rose da de ellas la misma lista que yo, p. 40 de su libro. Estudia en detalle los casos 3, 1 y 7 en su capítulo VI (p. 40-49), y el caso 5 en su capítulo IX (p. 86-88, donde se observará sin embargo que él se limita a copiar nuevamente, con algunas transposiciones necesarias, lo que dijera p. 41-43 sobre el caso 3). Me complace constatar, entre sus análisis y los míos, una convergencia que a veces llega al punto de sorprendentes coincidencias. No obstante, en primera aproximación y bajo reserva de un estudio más profundo, señalaré un desacuerdo acerca de dos puntos. En primer término, creo que Rose no tiene suficientemente en cuenta el trabajo de G. Patzig (que conoce y cita ocasionalmente): descuida tanto la muy precisa crítica que este autor ha hecho del procedimiento utilizado en 26*b*3-14 (cf. más arriba, notas 58-65) como la defensa que él ha presentado del carácter lógico, al menos de derecho, de la técnica de recusación por ejemplos contrastados (cf. más arriba, notas 43-45). En segundo lugar, Rose estudia los diversos procedimientos adoptados por Aristóteles en un orden arbitrario; ellas aparecen como tentativas un tanto desordenadas para salir de una situación difícil; la originalidad del caso 7, vislumbrada p. 49, no es verdaderamente despejada. He intentado mostrar, por el contrario, que estos procedimientos se ordenaban según una línea precisa, manifestaban una toma de conciencia progresiva de los datos del problema y de las condiciones de su solución, y permitían asistir, en cierto modo, al *trabajo de la formalización*.

Moesta et errabunda
Charles Baudelaire

En el Capítulo III de "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las Psicosis", Escritos 2, *Lacan entra de lleno a explicar el carácter que reviste el funcionamiento del inconsciente, explicación que va a desembocar en el despliegue del esquema L. Aclarando que los pensamientos inconscientes, están perfectamente articulados aunque sujetos a leyes diferentes de las que rigen los pensamientos de todos los días, nobles o vulgares, añadía: "No hay ya modo por lo tanto de reducir ese Otro sitio a la forma imaginaria de una nostalgia, de un Paraíso perdido o futuro, lo que se encuentra allí es el paraíso de los amores infantiles, donde baudelérame Dios! pasa cada cosa...*

En nota al pie de página, el traductor anota: "El autor emplea un juego de palabras ligeramente diferente: "baudelaire de Dieu! Las palabras precedentes aluden a la frase de Baudelaire: "...le vert paradis des amours enfantines".

También en el seminario "Las formaciones del inconsciente", en la clase del 6 de noviembre de 1957, Lacan se refiere al mismo poeta, cuando, en su larga introducción acerca del witz, *y su presencia en la tradición literaria francesa del siglo XIX, menciona los nombres de Baudelaire y Mallarmé como aquellos en quienes se radicó tal tradición.*

Referencias... *publica el célebre poema* Moesta et Errabunda, *de Charles Baudelaire, al que Lacan alude con ese juego de palabras que es, en sí mismo, un verdadero* witz.

Baudelaire, Charles (1821-1867) Baudelaire, *Obra poética completa. Edición bilingüe, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1989.*

MŒSTA ET ERRABUNDA
CHARLES BAUDELAIRE

Dis-moi, ton coeur parfois s'envole-t-il, Agathe,
Loin du noir océan de l'immonde cité,
Vers un autre océan où la splendeur éclate,
Bleu, clair, profond, ainsi que la virginité?
Dis-moi, ton coeur parfois s'envole-t-il, Agathe?

La mer, la vaste mer, console nos labeurs!
Quel démon a doté la mer, rauque chanteuse
Qu'accompagne l'immense orgue des vents grondeurs,
De cette fonction sublime de berceuse?
La mer, la vaste mer, console nos labeurs!

Emporte-moi, wagon! enlève-moi, frégare!
Loin! loin! ici la boue est faite de nos pleurs!
-Est-il vrai que parfois le triste coeur d'Agathe
Dise: Loin des remords, des crimes, des douleurs,
Emporte-moi, wagon! enlève-moi, frégare?

Comme vous êtes loin, paradis parfumé,
Où sous un clair azur tout n'est qu'amour et joie,
Où tout ce que I'on aime est digne d'être aimé,
Où dans la volupté pure le cœur se noie!
Comme vous êtes loin, paradis parfumé!

Mais le vert paradis des amours enfantines,
Les courses, les chansons, les baisers, les bouquets,
Les violons vibrant derrière les collines,
Avec les brocs de vin, le soir, dans les bosquets,
-Mais le vert paradis des amours enfantines,

L'innocent paradis, plein de plaisirs furtifs,
Est-il déjà plus loin que I'Inde et que la Chine?
Peut-on le rappeler avec des cris plaintifs,
Et l'animer encor d'une voix argentine,
L'innocent paradis plein de plaisirs furtifs!

MOESTA ET ERRABUNDA
CHARLES BAUDELAIRE

¿Dime, tu corazón alguna vez huye, Ágata,
lejos del negro océano de la inmunda ciudad,
hacia otro océano en el que el resplandor estalle,
azul, claro, profundo, como la virginidad?
¿Dime, tu corazón alguna vez huye, Ágata?

¡La mar, la vasta mar, consuela nuestros trabajos!
¿Qué demonio ha dotado a la mar, ronca cantante
que acompaña el inmenso órgano de los vientos gruñidores,
de esta función sublime de arrulladora?
¡La mar, la vasta mar, consuela nuestros trabajos!

¡Llévame, vagón! ¡Levántame, fragata!
¡Lejos! ¡Lejos! ¡Aquí el lodo está formado con nuestros llantos!
¿Es cierto que a veces el triste corazón de Ágata
dice: Lejos de remordimientos, de crímenes, de dolores,
llévame, vagón, levántame fragata?

¡Cuán lejos estás, paraíso perfumado,
donde bajo un claro azul todo es amor y alegría,
donde todo lo que uno ama es digno de ser amado,
donde en la voluptuosidad pura el corazón se ahoga!
¡Cuán lejos estás, paraíso perfumado!

Pero el verde paraíso de los amores infantiles,
las carreras, las canciones, los besos, los ramilletes,
los violones vibrando tras las colinas,
con las jarras de vino, la tarde, en los bosquecillos,
pero el verde paraíso de los amores infantiles,

el inocente paraíso, lleno de placeres furtivos,
¿ha quedado ya más lejos que la India y la China?
¡Se puede recordar con gritos plañideros,
y animarlo todavía de una voz argentina,
el inocente paraíso, lleno de placeres furtivos!

Indice General de la Colección

Referencias en la obra de Lacan *1*

El Axioma de Monsieur Fenouillard *Christophe*. Hécuba *Eurípides*. Lo Bello *Martin Heidegger*. El asno de oro *Apuleyo*. Sistema del papa Pío VI *Marqués de Sade*. A Una Razón *Arthur Rimbaud*.

Referencias en la obra de Lacan 2

San Giorgio Combattente *Carpaccio*. La Cosa *Martin Heidegger*. Mimetismo y Psicastenia Legendaria *Roger Caillois*. Epístola a los Romanos *San Pablo*. Por medio de la ley... *Lutero*. Dafnis y Cloe (I) *Longo*. Booz Endormi *Victor Hugo*.

Referencias en la obra de Lacan 3

Bacco *Caravaggio*. El sueño de Chuang-Tzu *Chuang-Tzu*. Laocoonte *Gotthold Efraim Lessing*. Un rajá que se aburre *Alphonse Allais*. Pensamientos *Pascal*. Dafnis y Cloe (II) *Longo*. Los pequeños justos *Paul Eluard*.

Referencias en la obra de Lacan *4*

Teatro olímpico *Palladio*. No busco, encuentro *Pablo Picasso*. La voluntad determinada *Martín Lutero*. Antes del nacimiento del sol *Friedrich Nietzsche*. El asesinato... *Thomas de Quincey*. Pater Noster *Jacques Prévert*.

Referencias en la obra de Lacan 5

El bibliotecario *Arcimboldo*. La divina comedia *Dante Alighieri*. La Eneida *Virgilio*. El psicoanálisis y la estructura... *Daniel Lagache*. La pesca de la Ballena *Jacques Prévert*. No busco, encuentro *Pablo Picasso*.

Referencias en la obra de Lacan 6

Estampa japonesa *Harundsu*. El niño y los sortilegios *Colette*. El amor loco *André Breton*. Mito de Pandora *Hesíodo*. Noche oscura *San Juan de la Cruz*.

Referencias en la obra de Lacan 7

El grito *Edvard Munch*. Temor, culpa y odio *Ernest Jones*. El libro de Mencio *Meng Tsé*. Ubú Rey *Alfred Jarry*. Acerca de las pasiones del amor *Pascal*. Odas *William Wordsworth*.

Referencias en la obra de Lacan 8

Sobre Tiresias *Apolodoro, Hesíodo*. Diálogos de los muertos *Luciano de Samosata*. Las metamorfosis *Ovidio*. Las tetas de Tiresias *Guillaume Apollinaire*. El sermón del fuego *T.S. Eliot*.

Referencias en la obra de Lacan 9

El sueño de la razón... *Francisco de Goya*. Apólogo de las palabras heladas *François Rabelais*. Sobre las magnitudes negativas *Immanuel Kant*. Cuadros de viaje *Heinrich Heine*. El mito de Albertina *Marcel Proust*. Tres poemas *Guillaume de Poitiers*.

Referencias en la obra de Lacan *10*

El encantador pudriéndose *Guillaume Apollinaire*.

Referencias en la obra de Lacan *11*

El sacrificio de Isaac *Caravaggio*. La Mirada *Jean-Paul Sartre*. El tonel de las Danaides *Horacio, Ovidio y otros*. Acerca del Obispo John Wilkins *J. L. Borges, M. Pobers*. Apólogo de Menenio Agripa *Tito Livio*. La camisa del hombre contento *Italo Calvino*. Sobre la naturaleza de los dioses *Marco Tulio Cicerón*.

Referencias en la obra de Lacan *12*

El rostro de Harpo Marx. El Oráculo de Delfos *Plutarco, Heráclito*. Teoría General de la Magia *M. Mauss*. Máximas y Sentencias *La Rochefoucauld*.

Referencias en la obra de Lacan *13*

Santa Agata, Santa Lucía *Zurbarán*. La Fábula de las Abejas *Bernard Mandeville*. Gargantúa *François Rabelais*. Signos *Maurice Merleau-Ponty*.

Referencias en la obra de Lacan *14*

La Condición Humana *René Magritte*. Viaje a Montbard *Hérault de Séchelles*. Acerca del Estilo *Conde de Buffon*. Discurso ante la Academia *Conde de Buffon*. La "humanización" del hombre *Louis Bolk*. La belleza será convulsiva *André Breton*. El Extasis *John Donne*.

Referencias en la obra de Lacan *15*

Semíramis construyendo Babilonia *Edgar Degas*. Tragedia *Aristóteles*. Diario de un escritor *Fedor Dostoyevski*. Antígona *Aristóteles*. Los Nueve Libros de la Historia *Herodoto*. Esbozo de una serpiente. *Paul Valéry*.

Referencias en la obra de Lacan *16 El Amor cortés*

Los Cátaros *René Nelli*. Libro de los dos Principios *Juan de Lugio*. Consolamentum Acerca del Gay Saber *Gérard de Sède*. Trovadores Occitanos *Marcabrú y Arnaut Daniel*. Arnaldo Daniello *Dante Alighieri*. Minnesinger

Referencias en la obra de Lacan *17*

El juicio de un loco *Imaginería de Epinal*. Del Arte de conversar *Montaigne*. La verdad de parto *Baltasar Gracián*. Cogito *Descartes*. Rondels *Stéphan Mallarmé*. Noches Aticas *Aulo Gelio*.

Referencias en la obra de Lacan *18*

Erótica India. Epicuro y sus dioses *A. J. Festugière*. La propiedad es el robo *Pierre—Joseph Proudhon*. El Deseo atrapado por la cola *Pablo Picasso*. Leyes de Manú. Rig Veda. Himno de la Creación.

Referencias en la obra de Lacan *19*

Bocca di leone. Anfitrión *Plauto, Molière*. Santo Tomás *Gilbert K. Chesterton*. La vida nueva *Dante Alighieri*. Miedos *Anton Pávlovich Chéjov*. El loco por Elsa *Louis Aragon*.

Referencias en la obra de Lacan *20*

Grotescos *Francisco de Goya*. Ondina *Jean Giraudoux*.

Referencias en la obra de Lacan *21*

Eros y Psyché *Iacopo Zucchi, André Masson*. Carta sobre los ciegos... *Denis Diderot*. Un drama muy parisino *Alphonse Allais*. La gravedad y la gracia *Simone Weil*. Ulises y el cíclope *Homero, Luciano*. El círculo de Popilio *Thodor Mommsen*. Historia de medio pollo.

Referencias en la obra de Lacan *22*

La develación del falo. Heptamerón *Margarita de Navarra*. Alrededor del Heptamerón *Lucien Febvre*. Griselidis *Boccaccio*. Bundling *Stendhal*. Poemas *Catulo*.

Referencias en la obra de Lacan *23*

Iconos. Dios ha muerto *Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche*. Si Dios ha muerto *Fedor Dostoievski*. El Misántropo *Molière*. De la naturaleza de las cosas *Lucrecio*. Las despiojadoras *Arthur Rimbaud*.

Referencias en la obra de Lacan *24*

Naturaleza muerta holandesa *Osías Beert*. El hombre se divide en veintidós partes... *M. M. Griaule*. La naturaleza tiene horror al vacío *Blaise Pascal*. El manzano *John Galsworthy*. Artémis *Gérard de Nerval*.

Indice de la colección por autor

Autor	Título	Vol.
Alighieri, Dante	Arnaldo Daniello	16
Alighieri, Dante	La Divina Comedia	5
Alighieri, Dante	La vida nueva	19
Allais, Alphonse	Un rajá que se aburre	3
Allais, Alphonse	Un drama muy parisino	21
Anónimo	Bocca di leone	19
Anónimo	Consolamentum	16
Anónimo	El rostro de Harpo Marx	12
Anónimo	Historia de medio pollo	21
Anónimo	Iconos (Cristo Triunfante de la bóveda de Dafnis-Mosaicos bizantinos)	23
Anónimo	La develación del falo	22
Anónimo	Leyes de Manu	18
Anónimo	Rig Veda (Himno de la creación. X)	18
Anónimo	Perfumed Garden	18
Apollinaire,Guillaume	Las tetas de Tiresias	8
Apollinaire, Guillaume	El Encantador pudriéndose	10
Apolodoro	El tonel de las Danaides	11
Apolodoro	Sobre Tiresias	8
Apuleyo	El Asno de Oro	1
Aragon, Louis	El Loco por Elsa	19
Arcimboldo	El Bibliotecario	5
Aristóteles	Tragedia	15
Aristóteles	Antígona	15
Arnaut Daniel	Trovadores Occitanos	16
Aulo Gelio	Noches Aticas	17
Beert, Osías	Naturaleza muerta holandesa	24
Bolk, Louis	La "humanización" del hombre	14
Borges, Jorge Luis	Acerca del Obispo John Wilkins	11
Boccaccio	Griselidis	22
Breton, André	El Amor Loco	6
Breton, André	La belleza será convulsiva o no será	14
Buffon, Conde de	Acerca del Estilo	14
Buffon, Conde de	Discurso ante la Academia	14
Caillois, Roger	Mimetismo y Psicastenia Legendaria	2

Calvino, Italo	La camisa del hombre contento	11
Caravaggio	Bacco	3
Caravaggio	El sacrificio de Isaac	11
Carpaccio	San Giorgio Combattente	2
Catulo	Poemas	22
Chesterton, Gilbert K.	La verdadera vida de Santo Tomás	19
Chéjov, Anton Pávlovich	Miedos	19
Cicerón, Marco Tulio	Sobre la naturaleza de los dioses	11
Colette	El niño y los sortilegios	6
Christophe	El axioma de M. Fenoulliard	1
Chuang-Tzu	El sueño de Chuang-Tzu	3
Degas, Edgard	Semíramis construyendo Babilonia	15
De Nerval, Gérard	Artémis	24
De Sède, Gérard	Acerca del Gay Saber	16
Descartes, René	Cogito	17
Diderot, Denis	Carta sobre los ciegos...	21
Donne, John	El Extasis	14
Dostoievski, Fedor	Diario de un escritor	15
Dostoievski, Fedor	Si Dios ha muerto	23
Eliot, T. S.	El sermón del fuego	8
Eluard, Paul	Los pequeños justos	3
Eurípides	Hécuba	1
Febvre, Lucien	Alrededor del Heptamerón	22
Festugière, A. J.	Epicuro y sus dioses	18
Galsworthy, John	El manzano	24
Garzo, Maite	Acerca del Manuscrito de Manesse	16
Giraudoux, Jean	Ondina	20
Goethe	Fausto	6
Goya, Francisco de	El sueño de la razón produce monstruos	9
Goya, Francisco de	Grotescos	20
Gracián, Baltasar	La verdad de parto	17
Griaule, M. M.	El hombre se divide en...	24
Harundsu	Estampa japonesa	6
Heidegger, Martin	Dios ha muerto	23
Heidegger, Martin	Lo Bello	1
Heidegger, Martin	La Cosa	2
Heine, Heinrich	Cuadros de viaje	9
Heráclito	El Oráculo de Delfos	12
Herodoto	Los nueve libros de la Historia	15
Hérault de Séchelles	Viaje a Montbard	14
Hesíodo	Mito de Pandora	6

Hesíodo	Sobre Tiresias	8
Homero	Ulises y el cíclope	21
Horacio	El tonel de las Danaides	11
Hugo, Víctor	Booz Endormi	2
Imaginería de Epinal	El juicio de un loco	17
Jarry, Alfred	Ubú Rey	7
Jones, Ernest	Temor, culpa y odio	7
Juan de Lugio	Libro de los dos Principios	16
Kant, Immanuel	Ensayo sobre las magnitudes negativas	9
Lagache, Daniel	El Psicoanálisis y la Estructura de la Personalidad	5
La Rochefoucauld	Máximas y Sentencias	12
Lessing, Gotthold Efraim	Laocoonte	3
Longo	Dafnis y Cloe, I	2
Longo	Dafnis y Cloe, II	3
Luciano de Samosata	El tonel de las Danaides	11
Luciano de Samosata	Diálogos de los muertos	8
Luciano de Samosata	Ulises y el cíclope	21
Lucrecio	De la naturaleza de las cosas	23
Lutero, Martin	Por medio de la ley...	2
Lutero, Martin	La voluntad determinada	4
Macé, Jean	La mitad de pollo	21
Magritte, René	La Condición Humana	14
Mandeville, Bernard	La Fábula de las abejas	13
Manesse, Manuscrito de	Minnesinger	16
Margarita de Navarra	Heptamerón	22
Masson, André	Eros y Psyché	21
Mauss, Marcel	Teoría general de la Magia	12
Meng-Tsé	El libro de Mencio	7
Merleau-Ponty, Maurice	Signos	13
Montaigne	Del arte de conversar	17
Mallarmé, Stéphan	Rondels	17
Molière	Anfitrión	19
Molière	El Misántropo	23
Mommsen, Theodor	El círculo de Popilio	21
Munch, Edvard	El grito	7
Nelli, René	Los Cátaros	16
Nietzsche, Friedrich	Antes del nacimiento del sol	4
Nietzsche, Friedrich	Dios ha muerto	23
Ovidio	El tonel de las Danaides	11
Ovidio	Las Metamorfosis	8

Palladio, Andrea	Teatro Olímpico	4
Pascal, Blaise	Pensamientos	3
Pascal, Blaise	Discurso acerca de las pasiones del amor	7
Pascal, Blaise	La naturaleza tiene horror al vacío	24
Picasso, Pablo	El Deseo atrapado por la cola	18
Picasso, Pablo	No busco, encuentro	4, 5
Plauto	Anfitrión	19
Pobers, M.	Acerca del Obispo John Wilkins	11
Poitiers, Guillaume de	Tres poemas	9
Prévert, Jacques	Pater Noster	4
Prévert, Jacques	La Pesca de la Ballena	5
Proudhon, Pierre-Joseph	La propiedad es el robo	18
Proust, Marcel	El mito de Albertina	9
Quincey, Thomas de	El asesinato considerado como una de las bellas artes	4
Rabelais, François	Apólogo de las palabras heladas	9
Rabelais, François	Gargantúa	13
Rimbaud, Arthur	A una razón	1
Rimbaud, Arthur	Las despiojadoras	23
Sade, Marqués de	Sistema del Papa Pio VI	1
San Juan de la Cruz	Noche oscura	6
San Pablo	Epístola a los Romanos	2
Sartre, Jean-Paul	La Mirada	11
Séchelles, Hérault de	Viaje a Montbard	14
Stendhal	Bundling	22
Tito Livio	Apólogo de Menenio Agripa	11
Tola, Fernando	Erótica india	18
Valéry, Paul	Esbozo de una serpiente	15
Vatsyayana Mallinaga	Kama Sutra	18
Virgilio	La Eneida	5
Weil, Simone	La gravedad y la gracia	21
Wordsworth, William	Odas	7
Zucchi, Iacopo	Eros y Psyché	21
Zurbarán	Santa Agata, Santa Lucía	13

Se terminó de imprimir en Laf Gráfica, Loyola 1654, Buenos Aires.
Junio de 1999.

La Virgen María y la serpiente
La más bella historia de amor *Abelardo, Eloísa*
La proposición particular y las pruebas... *Jacques Brunschwig*
Moesta et errabunda *Charles Baudelaire*

ISSN 1514-0768

FUNDACION DEL CAMPO FREUDIANO EN LA ARGENTINA