

LA LÓGICA DE PORT ROYAL

CARLOS MARTÍN COLLANTES

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

«Desproporción del hombre. He ahí dónde nos llevan los conocimientos naturales. Si no son verdaderos, no hay verdad en el hombre; si lo son, encuentra en ellos un gran motivo de humillación, forzado a rebajarse de una u otra manera. [...] Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invariablemente escondidos en un secreto impenetrable. Incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito donde es absorbido. [...] Faltos de la contemplación de esos infinitos, los hombres se han lanzado temerariamente a la búsqueda de la Naturaleza como si tuvieran alguna proporción con ella.»

B. PASCAL. *Pensamientos*, fr. 199

«El Papa odia y teme a los sabios que no le están sometidos por voto.»

B. PASCAL. *Pensamientos* fr. 677

Francia, como el resto de Europa vive durante el siglo XVII un periodo de agitación política, social y religiosa que gira en torno a la guerra de los Treinta Años. De ella el país galo sale empobrecido, pero afianzado como nueva potencia continental bajo el mando de Luis XIV, soberano arquetípico



dentro del modelo absolutista de gobierno. El monarca no sólo hubo de colmar sus aspiraciones expansionistas y militares, sino que también tuvo que consolidar el proceso centralizador del poder en un reino que aún tenía viejas reminiscencias feudales, así como resolver el conflicto religioso interno.

Precisamente es esta última herida de la historia de Francia la que compone las circunstancias de nuestro tema. La paz a la que pudo llegarse gracias al Edicto de Nantes con el que se garantizaban los derechos de los protestantes no dio los frutos que hubiera cabido esperar. Los enfrentamientos entre éstos y los católicos durante el reinado de Luis XIII continuaron hasta que el cardinal-ministro Richelieu hizo que poblaciones como La Rochelle fueran arrasadas y los hugonotes huyeran en desbandada o se convirtieran apresuradamente. De la pérdida de esta población influyente y bien formada no se repuso el país con facilidad, ni tampoco supuso la reafirmación de la unidad religiosa. El optimismo que respiraba el catolicismo trentista, tan bien expresado en el arte-espectáculo barroco, había dado lugar a la creación de nuevas órdenes, reforma de monasterios, expansión de los jesuitas etc., pero se iba a ver contrarrestado con la división dentro de sus propias filas. La Iglesia católica, más jerarquizada y autoritaria que nunca antes del Concilio de Trento, no estaba dispuesta a permitir más divisiones en su seno. Para ello aumenta el poder de los obispos, controla al clero con más vigor y crea seminarios en los que impartir la versión ortodoxa del cristianismo. Choca así con viejos privilegios nacionales en materia de religión que en Francia se expresaban como galicanismo, tanto político como teológico. Las limitaciones del poder papal al ámbito espiritual y no temporal, su sujeción a los concilios ecuménicos o su obligación de respetar costumbres tradicionales de la iglesia francesa eran algunos de los principios de esta corriente nacionalista-religiosa que la monarquía y el clero galos defendían desde la Edad Media. Pocos miembros del clero, especialmente los jesuitas, se declaraban abiertamente ultramontanos.

En realidad no se trataba sólo de un conflicto de intereses o de poderes entre Roma y la monarquía; también se manifestaba en él una división doctrinal de parecido tenor a la que había originado tiempo atrás la escisión protestante. En la raíz de la divergencia estaba el agustinismo y su desconfianza en el hombre, al que el pecado original había dejado convertido en un ser egoísta y malvado de naturaleza corrompida que inclina su voluntad hacia el mal. A un ser tal sólo puede salvarlo de sí mismo la gracia divina que lo impulse hacia el bien y lo libre de las irresistibles pasiones de su naturaleza caída. Con este planteamiento la que queda en entredicho es la libertad humana, limitada de una parte por la debilidad y bajeza del ser del hombre, y de otra por la gracia



iluminadora que Dios puede proporcionar a aquellos a los que alcanza. ¿Por qué se concede a unos y no a otros? ¿Por qué los que han recibido el don de la gracia pueden, en ocasiones, perderlo y pecar? Eso es algo que el entendimiento humano no es capaz de comprender. Sólo puede saberse que unos serán condenados y otros se salvarán según el designio divino. Frente a esta posición pesimista que tanto influyó en luteranos y calvinistas está la de los católicos que, sin haber podido mostrarse abiertamente críticos con el agustinismo, destacaban los aspectos positivos de la naturaleza humana. El catolicismo reconocía un mayor campo de acción al libre albedrío y creía en la posibilidad de una cooperación efectiva del hombre en su propia salvación sometándose voluntariamente a Dios y aceptando la «gracia suficiente» que ha dado a los hombres; así esta gracia se volverá «eficaz» para la entrada en el Reino de Dios.

El dilema estaba en elegir entre este optimismo, típicamente jesuítico y aparentemente progresista, y el pensamiento más tradicional apegado a la filosofía patrística, pero sospechoso de acercarse al protestantismo. La polémica dentro de las filas católicas estaba servida.

El sujeto desencadenante de los acontecimientos que se vivieron en el seno del catolicismo durante todo el S. XVII y principios del XVIII fue un obispo de Ypres, nacido en Holanda en 1585, llamado Cornelius Jansen. Había estudiado filosofía en Lovaina y entrado en el Colegio del papa Adriano VI. Tras ver denegada su solicitud en la orden jesuita, se enemistó con la Compañía para el resto de su vida. Conoció al francés Jean du Verger de Hauranne y comenzaron una amistad que los llevaría a París y a Bayona, ciudad natal de du Verger. Allí se dedicaron durante más de una década a estudios de patrística, especialmente sobre S. Agustín. En 1617 du Verger volvió a París, donde fue nombrado abad de Saint Cyran, y Jansen regresó a Lovaina para presidir el Colegio de San Pulquerio. Allí se le nombró doctor en teología y comenzó a ejercer una cátedra de exégesis. En esta época escribió no sólo libros de exégesis, sino también algunos otros en los que criticaba el calvinismo, o la política exterior de Richelieu por sus alianzas con los protestantes contra los Austrias. Viajó a Madrid para defender en la corte la causa antijesuítica, a consecuencia de lo cual se le retiró de la enseñanza que ejercía en Lovaina. A partir de entonces se dedicó con más intensidad al trabajo que había comenzado con du Verger (conocido ya como Saint Cyran) sobre la doctrina de la gracia de S. Agustín y, ya al final de su vida, fue designado obispo de Ypres donde murió dos años después durante una epidemia. Su manuscrito más discutido fue confiado a su capellán para publicarse después



de ser revisado por las autoridades eclesiásticas. En 1640, dos años después de su muerte, dicha obra salió publicada con el título de *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de Humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, y conocida simplemente como *Augustinus*. El planteamiento doctrinal básico de la obra contempla que la finalidad de la vida humana es la contemplación de Dios, ya que fue creado exento de concupiscencia, un estado que perdió a causa del pecado original. Tras la caída, la naturaleza humana se corrompió y el hombre se volvió egoísta y se preocupó sólo de sí mismo. Desde entonces el motor de sus acciones es la concupiscencia, buscando el placer y la satisfacción en lo creado y no en el Creador. No puede resistirse a esta depravación y en ella encuentra su propia condenación. Para salir de este estado el hombre necesita un impulso superior que le venga dado desde el propio Dios. Ese es el papel que juega la encarnación del Hijo, que proporciona la redención por la gracia. Ser alcanzado por esta gracia conlleva una «delectación victoriosa», en la que se cambia la fuerza de la concupiscencia por otro impulso igualmente irresistible que empuja el corazón del hombre hacia Dios y hacia el bien, librándolo de su amor propio y dirigiéndolo a la virtud. Esta gracia recibida como don divino puede perderse por voluntad de Dios en cualquier momento, por lo que no se tiene garantizada la salvación. Establecida la situación humana en estos términos, no hay un papel claro para la libre determinación de la voluntad. Atrapado entre el impulso pecaminoso de su naturaleza caída y el salvatífico de la gracia, ante los que no puede oponerse, su salvación queda en manos de un Dios cuya justicia escapa a la comprensión de los hombres cuando redime a unos y condena a otros.

La obra póstuma de Jansenio se popularizó con rapidez en Francia y en los Países Bajos, pero no era del agrado de todo el mundo. Los jesuitas, en pleno proceso de expansión evangelizadora por América y Asia eran partidarios de una versión más dulcificada y optimista de la salvación. Según ellos el esfuerzo humano podía efectivamente contribuir a dirigir el propio destino hacia la Providencia aceptando la invitación divina que suponía la gracia. Con la perspectiva de esta participación activa de cada hombre a la hora de ganarse el cielo resultaba más fácil convertir a pueblos lejanos para quienes el mensaje cristiano resultaba extraño en su marco cultural. Con el mismo objetivo rechazaban el rigorismo moral que se derivaba de la doctrina de Jansenio y abogaban por una cierta relativización que se dio en llamar casuismo.

No sólo la Compañía de Jesús se sintió incómoda con el *Augustinus*, también la Santa Sede. Un año después de su publicación recibía la condena del Santo Oficio, y otro año más tarde el papa Urbano VIII publicaba la bula



In eminenti para prohibirla. Sin embargo hacer efectiva esa prohibición no iba a ser tarea fácil; el jansenismo acababa de nacer sin que el propio Jansenio hubiera tenido oportunidad de participar en él. Su viejo amigo Saint Cyran, compañero de investigaciones patrísticas y agustinianas, partidario como él de una vuelta a la primitiva iglesia y a sus valores éticos, se encargó de difundir las nuevas ideas. Saint Cyran era un hombre con buenos contactos y su amistad con el cardenal de Bérulle (fundador del Oratorio) le permitió llegar a dirigir el partido devoto tras la muerte de aquél. Angélique Arnauld, abadesa de Port Royal lo nombró confesor del monasterio en 1633, pero su enfrentamiento a Richelieu le costó la cárcel entre 1638 y 1643 de la que sólo pudo salir tras la muerte del cardenal-ministro, para morir a su vez a los pocos meses.

La relación que mantuvo Saint Cyran con la abadesa de Port Royal le permitió conocer no sólo a Agnès Arnauld y otras cuatro hermanas suyas, también religiosas del convento, sino a los otros miembros de la influyente y numerosa familia Arnauld –veinte hermanos de los que sobrevivieron diez– entre los que destacan el mayor de los hermanos, Robert d’Andilly, y sobre todo el más joven, Antoine. Este último, conocido como el Gran Arnauld, abandonó sus estudios de derecho por los de teología, aconsejado por St. Cyran, estudió la obra de S. Agustín, fue ordenado sacerdote y se graduó en La Sorbona. Su amistad con St. Cyran, enemigo de Richelieu, impidió que Arnauld entrase en la Sorbona hasta que el cardenal murió. Tras la muerte de St. Cyran se convirtió en el líder del movimiento jansenista, contando con la colaboración de otros asiduos visitantes de Port Royal, conocidos como los ‘solitarios’ o ‘ces Messieurs’, entre los que cabe citar a Claude Lancelot¹, Lemaistre de Sacy² o Pierre Nicole, coautor con Arnauld de la *Lógica o el Arte de Pensar*. El mismo Blas Pascal, cuya hermana Jacqueline era monja en el convento, también hizo allí algunos retiros espirituales que le inclinaron a participar en el movimiento.

El nuevo guía, Arnauld, publicó una obra titulada *Sobre la frecuente comunión* que se vio atacada y sometida a juicio junto con el *Augustinus*. Cinco proposiciones del *Augustinus* y dos de *La frecuente comunión* fueron debatidas por la Sorbona y remitidas a la Asamblea del Clero en 1650. Las cinco

¹ Claude Lancelot es autor, junto con Antoine Arnauld de la *Gramática General y Razonada*.

² Isaac Lemaistre fue director espiritual de Port Royal y colaboró en la traducción al francés de la Biblia junto a Arnauld, Nicole y otros.



proposiciones del libro de Jansenio se sometieron al juicio de Roma; y las conclusiones de la comisión nombrada al efecto condujeron a su condena por Inocencio X en la bula *Cum Occasione*³.

Mazarino, cardenal ministro y sucesor del extinto Richelieu hizo que la bula contase con la aceptación real, y a ella se sometió el Parlamento, la Sorbona y la mayoría de los obispos; pero cuando parecía que los agustinianos tenían la batalla perdida, Antoine Arnauld contraatacó. A raíz de negársele la absolución al duque de Liancourt por sus simpatías jansenistas, escribió dos cartas públicas denunciando la prepotencia eclesial. En la *Segunda carta a un duque y par* plantea que debe aceptarse la condena de las famosas cinco proposiciones, pero eso no significa que éstas se encuentren efectivamente en la obra de Jansenio, y si lo están, no necesariamente figuran en el sentido herético calvinista que el papa condena. Esta reivindicación de libertad para interpretar un texto, formulada con el reconocimiento del poder de la Iglesia para juzgar infaliblemente sobre doctrina, pero no sobre la atribución de doctrina a una determinada persona u obra se conoció como la distinción entre hecho y derecho. La consecuencia más inmediata fue que Arnauld quedó despojado de su título de doctor y excluido de la Sorbona; hubo de retirarse a Port Royal.

Para defenderse y popularizar su causa, los jansenistas extendieron las discusiones más allá de los muros de los conventos y buscaron un apoyo público más amplio. Con este objetivo Blas Pascal, contando posiblemente con Arnauld y Nicole, publicó bajo el seudónimo de Luis de Montalto sus *Cartas Provinciales*, en las que con fino humor y sarcasmo ridiculiza las posiciones de los jesuitas y denuncia su moral corrompida. Antes de que pasara un año la Asamblea del Clero ya había redactado una fórmula condenatoria de las pro-

³ Las cinco proposiciones del Augustinus condenadas fueron:

- I. Algunos de los mandatos divinos son imposibles para los hombres justos que desean y se esfuerzan en cumplirlos, considerando las potencias (poderes) que ellos tienen efectivamente, se requiere también la gracia por la cual estos preceptos pueden llegar a hacerse posibles.
- II. En el estado de naturaleza caída nadie resiste la gracia interior.
- III. Para merecer, o desmerecer, en el estado de naturaleza caída, debemos estar libres de toda coerción exterior, pero no de la necesidad interior.
- IV. Los Semipelagianos admitían la necesidad de la gracia preventiva interior para todos los actos, incluso para el comienzo de la fe; pero cayeron en la herejía al pretender que esta gracia sea tal que el hombre pueda decidir seguirla o resistirse a ella.
- V. Decir que Cristo murió, o derramó su sangre por todos los hombres, es Semipelagianismo.



posiciones de Jansenio, apoyada por la bula de Alejandro VII *Ad sanctam Beati Petri Sedem*, y pretendió que ese conocido formulario⁴ fuese de suscripción obligatoria, objetivo que el arzobispo de París no pudo hacer cumplir ni a los miembros de Port Royal ni a sus amigos, incluyendo a cuatro obispos. Apelar otra vez, para no firmarlo, a la distinción entre hecho y derecho que Arnauld continuaba manteniendo fue una provocación demasiado fuerte para la paciencia del poder. La persecución que Mazarino había ejercido contra el jansenismo se vio intensificada después de su muerte en 1661, cuando Luis XIV se hizo cargo personalmente de todos los asuntos políticos del reino. Deseoso de no tener en la católica Francia otra división religiosa como la que había desgarrado al país en los tiempos de la persecución de los hugonotes, estaba dispuesto a imponer la unidad con un criterio que, en aquel momento, coincidía con el de Roma.

En 1664 el propio arzobispo de París se presentó en Port Royal y trasladó a una docena de monjas, entre ellas a Agnès, hermana del propio Arnauld y de Angélique, a la que sucedió como abadesa. Las que firmaron pudieron quedarse en la sede parisina de Port Royal, las otras quedaron recluidas en la sede del campo⁵. Los *solitarios* que estaban de retiro en el convento, y los estudiantes de las *Petites Ecoles*⁶ también fueron dispersados.

Con la muerte de Alejandro VII y la designación de Clemente IX empezó un periodo de tregua desde 1669 a 1679, favorecido por la difusión de la causa jansenista entre obispos y ministros, así como por las preocupaciones reales en la empresa militar contra Holanda. Los mediadores del papa consiguieron

⁴ «Yo, [...], sometiéndome a las constituciones apostólicas de los soberanos pontífices, Inocencio X y Alejandro VII, publicadas el 16 de octubre de 1656, sinceramente repudio las cinco proposiciones extraídas del libro de Jansenius titulado *Augustinus*, y las condeno bajo juramento en el auténtico sentido expresado por ese autor, como la Sede Apostólica las ha condenado mediante las Constituciones mencionadas».

⁵ La abadía, situada en el valle de Chevreuse, databa del siglo XII, y sus viejas instalaciones resultaban ya insalubres. Por ello, en 1625, la abadesa Angélique Arnauld trasladó a la comunidad a un inmueble del faubourg St.-Jaques de París. Tras las oportunas reformas algunas de las monjas volvieron al viejo convento en 1648 distinguiéndose desde entonces entre Port-Royal de París y Port-Royal des Champs.

⁶ Las *Petites Ecoles* eran unas escuelas para niños que comenzaron su actividad en Port Royal en 1637, promovidas por St. Cyran y dirigidas por el sacerdote Antoine Singlin. Resultaron bastante innovadoras, pues enseñaban en francés y no en latín. Para desempeñar su tarea se escribieron manuales como la Geometría, la Gramática, la Lógica o un nuevo Método para aprender a leer (de Pascal).



que los cuatro obispos rebeldes firmaran el formulario y el pontífice quedó satisfecho de haber alcanzado la paz con una sumisión aparentemente incondicional. Fue la época de la *paz clementina*, en la que las tensiones parecían haber desaparecido; los exiliados volvieron a Francia, Port Royal recuperó su *status* anterior y sus asiduos se dedicaron con fervor a luchar contra el protestantismo y a la enseñanza en las *Petites Ecoles*. Emprendieron el proyecto de traducción de la Biblia al francés, y atrajeron a cortesanos e intelectuales importantes, como Boileau, Racine⁷, La Fontaine, Mme. De Sévigné o Mme. de Longueville.

Arnauld pudo volver a aparecer en público, fue presentado ante el rey y la corte e incluso colaboró en la causa de Roma contra los protestantes con obras suyas como *La Perpetuidad de la fe de la Iglesia Católica sobre la Eucaristía*, alabada por el papa, y *Trastrocamiento de la moral de Jesucristo por los calvinistas*. A lo largo de esta década el creciente éxito de los jansenistas empezó a ser visto con sospecha por sus enemigos, y al morir la duquesa de Longueville, prima del rey y cercana al jansenismo, volvieron a producirse las persecuciones. El propio Arnauld tuvo que huir a Bruselas de donde nunca volvió, y pronto se le unió su colaborador Pierre Nicole. Desde allí escribió incansablemente contra los jesuitas, contra los protestantes, incluso contra el oratoriano Malebranche en la obra *Sobre las verdaderas y falsas ideas*. En 1686 escribió *El fantasma del jansenismo* donde sostenía que el jansenismo⁸ no existía ni había existido nunca porque nadie en el seno de la Iglesia aceptaba las cinco proposiciones condenadas, aunque se hubiese discutido si tales proposiciones eran parte de la doctrina de Jansenio. La propia afirmación «el jansenismo es un fantasma» fue condenada y tachada de cismática por la Asamblea del Clero de Francia. Antes de morir en 1694, Arnauld se vio abandonado por su amigo P. Nicole, que se sometió a las autoridades y volvió a Francia. El oratoriano expulsado Pasquier Quesnel, hombre exaltado y menos discreto que Nicole, se había convertido en el nuevo ayudante del Gran Arnauld pocos años antes de su muerte, y a él le tocó administrarle los últimos sacramentos

⁷ El famoso dramaturgo francés fue en su niñez alumno de las *Petites Ecoles* de Port-Royal, pues habiendo quedado huérfano y al cuidado de su abuela, ésta se retiró como religiosa a la abadía. Tuvo como maestro, entre otros, a Pierre Nicole. Años después la relación con éste se agrió debido a la desaprobación de Nicole respecto al teatro, que consideraba un arte inmoral y poco cristiano.

⁸ El término jansenista nunca fue usado por los seguidores de Jansenio, sino que les fue adjudicado por sus enemigos.



que se le negaban, a pesar de que a Quesnel se le había retirado la potestad de impartirlos.

Afortunadamente para Arnauld y Nicole, muertos en 1694 y 1695 respectivamente, no les fue posible contemplar el comienzo del nuevo siglo, preñado de desventuras para el movimiento cuya dirección había quedado a cargo de Quesnel. En 1705 el papa Clemente XI declaró que el ‘silencio respetuoso’ no bastaba como señal de obediencia a los preceptos de sus antecesores (bula *Vineam Domini Sabaoth*) y su aceptación se convirtió en ley sancionada por la corona. Port Royal se resistió, como era de esperar, y una tras otra empezaron las medidas punitivas. Se les vetaron los sacramentos, se suprimió el título de la abadía, las religiosas fueron dispersadas y obligadas a someterse. En 1711 Luis XIV ordenó la destrucción del monasterio, de cuyos edificios no quedó rastro; no se salvaron ni los restos del cementerio, que fueron removidos y dispersados. Lo que sucedió después ya no guarda directa relación con la obra que hemos de analizar.

Después de haber expuesto, quizá de forma excesivamente prolija, la circunstancia sociopolítica y religiosa en que se vio envuelto el nacimiento de esta obra, es conveniente hacer también un breve balance de la situación en que se encontraba la lógica dentro del panorama intelectual del siglo. Debe tenerse en cuenta que, desde el punto de vista tradicional de la historia interna de la lógica nos enfrentamos a un periodo que ha sido denominado ‘de transición’, ‘postrenacentista’ o simplemente ‘clásico’. La sola mención de estos apelativos da una pista sobre la indefinición con que se le ha caracterizado. Resulta curioso que los tres siglos que convencionalmente abarca (desde el XVI al XIX) fuesen tan prolíficos en el número de obras escritas sobre esta materia, y a la vez haya recibido las críticas descalificadoras más agudas por parte de los historiadores. Baste recordar aquí las palabras de William y Martha Kneale sobre la Lógica de Port Royal: «es el punto de partida de una lamentable tendencia a confundir la lógica y la epistemología» aunque «contiene alguna que otra novedad digna de estudio», «seguir paso a paso la propagación de su influjo sería tedioso y de poco provecho». Bochenski tampoco se queda corto al señalar a propósito de la misma obra: «pobre de contenido, desprovista de problemática profunda, repleta de una multitud de filosofemas no lógicos, y encima psicologista en el peor sentido de la palabra: he aquí cómo resumiríamos lo que habríamos de decir sobre la lógica *clásica*».

Es obvio que si uno se sitúa en una perspectiva contemporánea y contempla el devenir histórico de la lógica intentando localizar en él los hitos que



conduzcan hasta la lógica formal actual, no hallará consecuciones de interés en el periodo tratado. Sin embargo esa mezcla de pervivencia de la lógica escolástica, cada vez más debilitada, y el cambio de punto de vista creado tras el giro epistemológico del siglo XVII, con sus consecuencias para el conjunto del pensamiento filosófico y científico, tiene significado en sí misma. El propio desarrollo de la ciencia experimental pudo desviar la atención de los intelectuales más preeminentes de esos siglos. Era necesario un replanteamiento metodológico profundo que definiese de nuevo las fronteras de lo verdadero y de lo falso, que indagase en las fuentes del conocimiento, y sobre todo, que analizase el hecho epistémico en tanto que relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Los temas propios de la escolástica medieval habían quedado abandonados como objetos de interés, y por eso el cúmulo de manuales de lógica que se produjeron tenían como característica general la reproducción, habitualmente parcial e imperfecta de logros de épocas anteriores. Su objetivo era en ocasiones divulgativo o didáctico, puesto que la estructuración de la enseñanza en escuelas y universidades mantuvo vivo durante un tiempo el viejo modelo medieval de trivium y cuadrivium⁹, y la lógica es parte fundamental del primero de éstos. Sin pertenecer al mundo de la enseñanza oficial, pero pretendiendo dar una alternativa a éste, Arnauld y Nicole se vieron compelidos a crear ellos también su propio manual ‘escolar’ de lógica, en el que los alumnos de las Petites Ecoles pudiesen aprender los elementos fundamentales de la materia. Evidentemente los autores decidieron cuáles eran dichos elementos, qué otros aspectos no merecía la pena tratar y cuál era el punto de vista correcto para su exposición y comprensión¹⁰. El resultado se corresponde tanto con las inquietudes de su época como con el peculiar papel que, como hemos visto, les tocó desempeñar dentro de las disputas religiosas europeas.

El ambiente general no era propicio para continuar con una tradición con la que se deseaba romper abiertamente, y no estaba maduro, ni mucho menos, para volcarse en el desarrollo de una opción estrictamente formalista como la que tuvo lugar en el siglo XIX, así que hubo que contentarse con contemplar

⁹ *Trivium*: gramática, retórica y dialéctica.

Cuadrivium: aritmética, geometría, música y astronomía.

¹⁰ «Juzgando que la costumbre ha introducido una cierta necesidad de conocer al menos de modo general lo que es la lógica, he creído que contribuiría en algo a la utilidad pública seleccionando cuanto de la misma puede contribuir a formar el juicio.» ARNAULD Y NICOLE. *La Lógica o el Arte de Pensar* Primer discurso.



la supervivencia misma de la lógica, aunque sólo fuese porque su padre espiritual, Aristóteles, pertenecía al mundo clásico heleno, y ningún humanista del siglo se hubiera atrevido a eliminar esa parte de su obra sin tener una alternativa sólida que ofrecer en el mismo terreno.

Las mentes más vanguardistas y preclaras optaron simplemente por ignorar tales cuestiones. Descartes decía de la lógica que «sus silogismos, y la mayor parte de las instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas»¹¹. Pascal reprochaba precisamente a propósito de la lógica de Port Royal: «¡He ahí una bella ocupación para M. Arnauld, el trabajar en una lógica! Las necesidades de la Iglesia requieren todo su trabajo»¹²; y un siglo después Kant sostenía que la lógica «desde Aristóteles no ha tenido que dar paso atrás [...]. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora haya podido dar un paso adelante». El reproche de Pascal a su amigo Arnauld no era del todo merecido. Si bien la obra ya estaba en marcha, sus autores dejaban claras sus diferencias con el enfoque tradicional de la lógica y se marcaban objetivos que no tenían nada que ver con una desinteresada contribución intelectual al avance de la disciplina misma. En buena medida M. Arnauld se dedicaba a sus asuntos de iglesia tomando la lógica como pretexto.

«Nos servimos de la razón como de un instrumento para adquirir las ciencias cuando, por el contrario, deberíamos utilizar las ciencias para perfeccionar la razón, pues la justedad del espíritu es infinitamente más digna de consideración que todos los conocimientos especulativos a los que nos es posible acceder por medio de las ciencias más verdaderas y más sólidas.»

ANTOINE ARNAULD Y PIERRE NICOLE.

La Lógica o el Arte de Pensar. Primer Discurso.

La cita aquí reproducida ofrece la posibilidad de comprender cuál es el objetivo declarado más importante de *La Lógica o el Arte de Pensar*. La razón humana se concibe en ella como una facultad constitutiva del espíritu que permite el acceso al conocimiento de la naturaleza, siendo la base y fundamento de lo que se denomina ciencia. El afán del entendimiento es ejercer el *bon sens* y ser capaz de distinguir lo verdadero de lo falso. Ciertamente exis-

¹¹ *Discurso del Método*, 2ª parte

¹² *Pensamientos*. Palabras atribuidas a Pascal (fr. 1003)



ten limitaciones en el hombre que dificultan la consecución de un juicio acertado sobre todas las cuestiones del mundo que desea conocer, y precisamente por ello hace falta tener a nuestra disposición todos los elementos posibles con los que formar nuestras ideas, juicios y razonamientos. Aquello que excede a toda capacidad racional humana, que es mucho y muy importante, debe quedar supeditado a la voluntad divina a cuyo mandato se somete el hombre por la fe. Fe y razón «manan de la misma fuente» y no pueden oponerse la una a la otra. Esta declaración no puede ser más agustiniana, expresando inequívocamente el mismo sentido que tenía el «creer para entender» del obispo de Hipona.

Arnauld y Nicole dejan así bien patente que el acrecimiento de nuestro espíritu y su posibilidad de pensar con justeza tienen un valor intrínseco, y ponen al hombre en situación de dirigir su vida a un fin último que le ha sido dado conocer por revelación, esto es, su propia salvación. Precisamente por esto el conocimiento no debe ser un fin en sí mismo, porque pervertiría su propia finalidad y se convertiría en otra forma de concupiscencia (*libido sciendi*). En ella incurren quienes se vuelcan en la ciencia como dedicación que les absorbe y a la que anteponen otros intereses trascendentes, porque «los hombres no han nacido para emplear su tiempo midiendo líneas, examinando las relaciones que guardan entre sí diversos ángulos, analizando los movimientos de la materia. Su espíritu es demasiado valioso, su vida demasiado breve y su tiempo demasiado precioso como para consumirlos en tan insignificantes tareas»¹³.

El quehacer del hombre de ciencia es la búsqueda de la verdad hasta donde su razón alcance, y en esa tarea la lógica puede ser un instrumento ciertamente útil, aunque los portroyalistas desconfíen de que haya en ella tantas soluciones como promete. Critican que se haya ido llenando de numerosas reglas de difícil aprendizaje que, al fin y al cabo, nadie medianamente dotado necesita para poder argumentar con corrección en aquellos asuntos que le atañen. El descontento ante las exposiciones clásicas de los manuales lógicos se muestra también en que recurren a ejemplos inverosímiles o triviales que no ayudan a mantener el interés de quien los lee. Aduciendo este motivo, Arnauld y Nicole se proponen incluir ejemplos sacados de otros modelos de discurso, como la Moral, la Física o la Geometría, para demostrar que la lógica no se cierra en sí misma ni tiene por qué ser especialmente árida. La intención de incluir tales digresiones, ciertamente curiosas en ocasiones, es más interesada de lo que ellos mismos quieren reconocer. De hecho la sucesi-

¹³ ANTOINE ARNAULD Y PIERRE NICOLE. «La Lógica o el Arte de Pensar». Primer Discurso.



va reedición de la obra fue incrementando ese tipo de comentarios al tiempo que disminuía el contenido estrictamente lógico. Es evidente que la reafirmación de sus posiciones políticas, religiosas o epistemológicas resultaba cada vez más relevante y no querían perder la oportunidad de plasmarlas y difundirlas, aunque fuese colándolas de rondón en ejemplos o comentarios de un texto aparentemente alejado del propagandismo jansenista.

Como puede verse, no todos los objetivos perseguidos por Arnauld y Nicole son los que ellos declaran proponerse; por detrás de sus ejemplos tomados de la física se esconde la intención de combatir la vieja física aristotélica cualitativa, sin la cual la escolástica se quedaba falta de un soporte con el que apoyar su visión del mundo; y su debilitamiento era fundamental para la defensa del agustinismo de corte platónico. Las citas o exposiciones de algunos puntos del pensamiento agustiniano son mucho más abundantes de lo que sería necesario para tratar los temas, y normalmente no resultan pertinentes, pero reivindicar su figura formaba parte de la estrategia de desprestigio emprendida contra los enemigos de Jansenio.

Si bien es cierto que Arnauld y Nicole llevan a cabo un análisis de la razón, imprescindible en su concepción epistemológica de la lógica, y exhiben sus logros matemáticos o físicos salpicando el texto con alusiones a Pascal, a Descartes, a Gassendi y a otros, no es menos cierto que subyace en el conjunto de la obra un poso antiintelectualista crítico y despectivo con los librepensadores que abundaban en los salones más reconocidos de la sociedad, gente habitualmente poco propensa a una vida piadosa y recogida como la que llevaban los solitarios. La crítica alcanza realmente el nivel del odio más profundo si se trata de juzgar a espíritus escépticos. El hecho de que Montaigne hubiera fallecido desde hacía décadas no impidió que sus *Ensayos* fuesen denostados sin piedad en las páginas de la *Lógica*¹⁴.

El haber mencionado a Descartes nos lleva a intentar aclarar la relación existente entre los jansenistas y la filosofía cartesiana, especialmente en el caso de Arnauld. Lo que el propio Descartes no pudo hacer, quizá porque no quiso dado su carácter, lo realizó Arnauld al institucionalizar el cartesianismo

¹⁴ «Esto permite apreciar que una de las actitudes más indignas de un hombre honesto es la que ha adoptado Montaigne, pues sólo entretiene a sus lectores con sus estados de ánimo, sus inclinaciones, sus fantasías, sus dolencias, sus virtudes y sus vicios; todo ello sólo nace tanto de una falta de juicio como de un intenso amor de sí mismo. [...] Habla de sus vicios para darlos a conocer y no con el fin de hacerlos detestar; no pretende ser menos estimado por todo ello ya que los valora como cosas más o menos indiferentes y, más bien, merecedoras de galanteo que de



al amparo de Port Royal. Los ejemplos citados por Guillermo Quintás Alonso en su magnífica introducción a la edición española de la *Lógica*, de la que también es traductor, son harto elocuentes. Nos recuerda, por ejemplo, que según Bouillier en *L'Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Arnauld fue «el hombre del siglo XVII cuya vinculación a la filosofía de Descartes fue más firme y profunda», o el testimonio de Mme. de Sévigné: «el padre Bossu es jansenista, es decir, cartesiano». Arnauld es el autor de las cuartas objeciones a las meditaciones metafísicas de Descartes en las que denuncia el círculo vicioso entre la claridad y distinción como criterio de verdad garantizado por Dios, y la propia noción de Dios a la que la razón humana llega gracias a la idea clara y distinta de infinito. Como destaca Abbagnano «según Arnauld el cartesianismo abarca todo el dominio del conocimiento que el hombre puede conseguir con sus medios naturales: más allá de este dominio, la fe, como ya lo había dicho el propio Descartes, puede tener curso libre»¹⁵. Otros jansenistas no compartían en absoluto este acercamiento al padre de la filosofía moderna. Así, Nicole dice que «el difunto Pascal, cuando quería dar un ejemplo de un ensueño que podía ser aprobado por terquedad, proponía de ordinario la opinión de Descartes sobre la materia y el espacio»¹⁶.

La estrecha relación que queda a la vista con los comentarios anteriores no debe conducir a engaño; bajo la apariencia de esa adhesión incondicional al cartesianismo laten divergencias notorias. Si hubiera que decirlo de forma un tanto abrupta se podría afirmar que Descartes es un filósofo, mientras que Arnauld utiliza a la filosofía. Para el primero se hace oficio y objetivo de la vida la reconstrucción del conocimiento. Su entusiasmo con el método que acababa de encontrar y su confianza en la razón son tales que no duda en aplicarlos con prontitud a sus investigaciones geométricas y físicas. Aspira incluso a alcanzar algún día un modelo racional de conocimiento ético que ponga fin a las discusiones morales. Como bien sabemos nunca pudo llegar más allá de su 'moral provisional'. El caso de Arnauld no es, ni mucho menos,

desprecio. [...] Está lleno de un número tal de infamias vergonzosas, de máximas epicúreas e impías, que produce extrañeza que se le haya aceptado y mantenido por tan largo tiempo entre las manos de tantas personas, así como que haya incluso personas de capacidad que no reconozcan el veneno que esconden las páginas de su obra».

ARNAULD Y NICOLE. *La Lógica o el Arte de Pensar*. p. 350 (ed. 1683, no figura en la de 1662)

¹⁵ NICOLÁS ABBAGNANO. *Historia de la Filosofía* vol. 2

¹⁶ *Pensamientos*. Palabras atribuidas a Pascal, (fr. 1005)



equiparable. Para él, el problema moral está resuelto sin necesidad de recurrir a ninguna arquitectónica racionalista que pueda llegar a justificar tales o cuales valores y a proclamar su universalidad absoluta. La regla de acción viene dada para el hombre del bien perfecto que es el propio Dios, y el libre albedrío es la capacidad de optar, ayudados por la gracia divina, por ese bien, sin pretender justificarlo racionalmente. En realidad esa escatología es la que define el plan vital de un ‘buen cristiano’ y no las ocupaciones terrenales, afirmando sin contemplaciones que «el espíritu de quienes sólo aman lo mundano no tiene por objeto, en efecto, más que vanos fantasmas que les distraen y les ocupan de modo deplorable; los que son estimados como los más sabios sólo viven, al igual que los demás, de vanas ilusiones y sueños. Únicamente puede afirmarse que poseen un objeto sólido, real y subsistente aquellos que refieren su vida a las cosas eternas»¹⁷. Estas palabras resultan alejadas del optimismo cartesiano que no encontraba mejor oficio para ejercer que la ciencia y que, a continuación de la exposición de las reglas de su método, afirma la posibilidad de llegar a conocer «todas las cosas susceptibles de ser conocidas» con la única condición de cumplir con dichas reglas en deducciones correctas y bien revisadas.

Esta relación ambivalente, de concordancia en lo teórico y divergencia en las metas, resultó beneficiosa para ambas partes. Para el cartesianismo supuso una capacidad de difusión inusitada, sostenida por mentes persistentes de voluntad férrea, cuya resistencia contribuyó a popularizar dentro y fuera de las fronteras de Francia una filosofía novedosa y fértil, independientemente de que fuese como complemento de una manera poco ortodoxa, y a la postre fallida, de entender el catolicismo. Para el jansenismo el encuentro con el pensar cartesiano representó la feliz coincidencia de hallar un aliado intelectual contra el aristotelismo escolástico en el que, además, cabía encontrar puntos de coincidencia con el agustinismo militante que era su *leitmotiv*. La razón cartesiana podía explicar el mundo permitiendo que Dios reinase tranquilamente sobre los hombres que la poseían como don suyo. Todo lo que la superase pertenecía al terreno de la revelación, y a eso Descartes no hubiera tenido nada que objetar. La reivindicación jansenista de una vida sencilla, una moral estricta y una iglesia fiel a sus primeros siglos de existencia no tenía por qué chocar con el racionalismo del de Turena. Las consecuencias más disolventes

¹⁷ ARNAULD Y NICOLE. *La Lógica o el arte de Pensar*. Primera Parte, cap. X



para la religión que se pueden derivar de su mecanicismo las extraerían otros después.

«La lógica es el arte de dirigir adecuadamente la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para que uno se instruya a sí mismo como para instruir a los otros.

Este arte comprende las reflexiones que los hombres han realizado sobre las cuatro principales operaciones de su espíritu: concebir, juzgar, razonar, ordenar.»

Estos párrafos que abren la Introducción a la Primera parte de la Lógica sirven para determinar el punto de vista lógico de los portroyalistas, por el cual han sido fuertemente criticados desde la moderna historia de la lógica, como ya señalamos. De estas líneas se pueden seguir algunos comentarios interesantes. Se deja en ellas bastante clara una intención regulativa, queriendo decir con ello que están partiendo de la base de que la lógica tiene la misión de dotar de normas al pensamiento cuando éste lleva a cabo las acciones cognoscitivas. Conocer es, propiamente, alcanzar la verdad y evitar el error; por eso es necesario saber cuáles son los principios que permiten a la razón guiarse para alcanzar esa meta. Dichos principios deben ser proporcionados por la lógica. En este sentido no hay diferencias significativas con la interpretación tradicional, pues entender los procedimientos de la lógica como normas cuya transgresión sólo puede equivocar al pensamiento, es algo aceptado tanto por la escolástica como por el mismo Aristóteles en cierto sentido. Sin embargo aparece aquí una diferencia en cuanto se prima sobre la pura forma lógica del discurso la manera espontánea del razonar. Una lógica puramente justificativa sólo expone con escrupuloso orden deductivo lo que ya se conoce, pero no aporta nada en cuanto a la resolución de los problemas. No tiene nada que proponer para facilitar el descubrimiento, y esa es la clave del rechazo hacia los pensadores clásicos. Al alejarse de la forma natural con que los hombres razonan convierten a la lógica en un análisis abstracto cuya fertilidad es nula. La obsesión por obtener razonamientos válidos mediante la silogística, o por analizar los términos y sus relaciones, en correspondencia con sus significados, no tiene ninguna utilidad para el avance del conocimiento humano. En esta crítica Arnauld y Nicole no son originales, simplemente comparten unos reproches muy extendidos desde un siglo atrás.

Las últimas líneas del párrafo que hemos citado arriba nos dan la pista sobre el objeto propuesto para la lógica: las facultades con que construimos el



conocimiento. El concebir, como producción de ideas, hace presentes los objetos en nuestro espíritu. El juzgar une las distintas ideas afirmando o negando una de otra. El razonamiento forma unos juicios a partir de otros; y ordenar es disponer juicios y razonamientos de forma que el tema al que se refieren quede conocido lo más claramente posible. Se identifica con el método. El carácter psicologista del tratado queda así mostrado de manera patente, ya que son nuestras capacidades cognitivas las que deben ser esclarecidas. A cada una de ellas se le dedica una parte de la obra, pero los autores avisan al lector de que no todas tienen el mismo interés, permitiéndose recomendar la primera y la cuarta, que se dedican a la concepción de ideas y al método respectivamente. Al hacerlo así recortan a propósito la relevancia del juicio y el razonamiento, tratados en las partes segunda y tercera, sin olvidar aquí que en la escolástica tradicional se le dio especial relevancia a estos apartados, sobre todo al análisis de las formas deductivas válidas del razonamiento. El hecho de cargar las tintas en la discusión sobre la naturaleza de las ideas y sobre el método vuelve a poner de manifiesto la deuda que los portroyalistas tienen con la filosofía cartesiana.

«Puesto que sólo podemos adquirir conocimiento de lo que está fuera de nosotros por medio de las ideas que hay en nosotros, nada hay más importante en la lógica y en todas las otras ciencias que conocer bien nuestras ideas.»

Op. cit. 1ª Parte (ed. 1662)

La noción de idea que Arnauld y Nicole manejan en la primera parte de la *Lógica* se puede identificar con ‘aquello que es concebible’, independientemente de cuál sea la manera bajo la cual se nos hace presente en la mente (o espíritu, según sus palabras). El hecho de plantear que son contenidos mentales les sirve para expresar su rechazo frente a la determinación de la idea como una ‘imagen’ mental, puesto que con esta restricción sólo cabría hablar de ideas de aquello que es corpóreo. Parece más que obvio que limitar lo pensable a lo corpóreo y a sus manifestaciones no cae dentro de lo que sería aceptable para unos cristianos jansenistas. Lo realmente importante de las ideas es que pueden ser expresadas, aun admitiendo que no tenemos de todas el mismo grado de claridad y distinción. La afirmación por tanto de que el origen de las ideas esté en la sensibilidad, ya sea en el sentido aristotélico que adoptan los escolásticos, sea en el sentido más materialista de Hobbes, es explícitamente



rechazada, lo cual parece llevar a la aceptación de las ideas innatas, espontáneamente producidas por la razón.

Haciendo más metafísica que lógica se declaran como objetos propios de las ideas tanto las cosas –substancias subsistentes por sí– como sus atributos –dependientes de aquéllas– y en relación con esto se descarta la utilidad de la división aristotélica de las categorías, tan reverenciada en las escuelas, ya que al fin y al cabo cualquiera podría clasificar los objetos del pensamiento de otras múltiples maneras.

Al requerir de las ideas que sean expresables, Arnauld y Nicole se ven obligados a introducir una semiótica en la que la función de representación de los signos como cosas que sustituyen a otras cosas para alguien, parece anticipar teorías posteriores de la significación. El destacar lo arbitrario de los signos de institución y poner como ejemplo de ellos a las palabras muestra un interés por el lenguaje que vuelven a desarrollar en la segunda parte. Cuando se hace la división entre ideas singulares, que representan una sola cosa, y universales, que representan varias cosas, confunden términos con ideas. Hablan indistintamente de términos o ideas generales, sin diferenciar la entidad lingüística de la mental; y es en este punto en el que presentan la que es más conocida, sin duda, de todas las contribuciones de esta lógica. Nos referimos a la distinción entre comprensión y extensión de un término o idea universal. La comprensión es definida como «el conjunto de atributos que encierra la idea y que no pueden retirarse sin destruirla». La extensión debe entenderse como «el conjunto de sujetos a los cuales la idea conviene, los cuales se conocen como los inferiores de un término general», o sea, los individuos que caen bajo el alcance del término y a los que se puede aplicar el nombre común con que se les designa. Esta diferenciación, salvando las necesarias distancias está en la base de otra dualidad mucho más moderna que distingue entre lógica de predicados y lógica de clases, según se haga una interpretación extensionalista o intensionalista de los términos¹⁸.

No sólo tomaron en consideración las categorías de Aristóteles, también lo hicieron con los predicables. Consideran a éstos como una clasificación de las ideas universales que contempla los conocidos géneros, especies, diferencias, propios y accidentes, aunque en este caso no la descalifican, tal como habían hecho con la división categorial. Quizá más importante que su desinte-

¹⁸ Comprensión/extensión equivale a intención/extensión en la terminología anglosajona, acuñada por sir William Hamilton.



rés por la catalogación de ideas sería manifestar su afán por buscar la claridad y distinción en las mismas. Al hacerlo no dudan en prodigar ejemplos que dejan ver su posición respecto a la nascente ciencia de aquellos días. En uno de ellos se afirma que las ideas procedentes de nuestras sensaciones son siempre confusas, pues los autores aceptan que nuestros órganos sensoriales generan movimientos que se transmiten por el interior de finos tubos hasta el cerebro, que los recibe y, con ocasión de ello, el alma siente. Una interpretación muy mecanicista respecto al cuerpo a la vez que espiritualista en lo referente al alma. En otro se arremete contra las ideas de causas inmanentes de la acción a distancia en el magnetismo, en la atracción electrostática o en la atribución de pesantez a los cuerpos. Y en un tercero critican la noción tradicional de materia según la cual hay más materia en los cuerpos duros y pesados que en los ligeros y sutiles, aceptando la teoría del ‘plenum’ que, llenando completamente un espacio tiene tanta materia si es pesado como si es ligero.

La oscuridad de nuestras ideas no procede, a su juicio, sólo de las sensaciones, también de la corrupción moral que nos producen nuestras pasiones, pero es más llamativa para nuestros propósitos la que se refiere a la confusión entre definiciones de nombre y definiciones de cosa. Creen que lo ideal sería poder construir una lengua nueva con palabras que sólo se unan a las ideas que queramos que expresen, para evitar la confusión del lenguaje ordinario. Tal procedimiento es la definición de nombre. La definición de cosa no se puede hacer de esa forma arbitraria, pues el término definido se une a su idea, en la que hay contenidas otras ideas. Que estas ideas estén efectivamente vinculadas en la cosa definida no depende de nuestra voluntad, por eso en este tipo de definiciones es posible la controversia, mientras que en las definiciones de nombres resultaría absurda¹⁹. Éstas últimas son útiles, pues las ideas definidas quedan abreviadas con el término exacto que las designa y evita repeticiones y circunloquios explicativos.

Para conseguir estos propósitos clarificadores del pensamiento no haría falta cambiar las definiciones ya establecidas por el uso en las definiciones de nombre, bastaría con hacerlas explícitas cuando fuese necesario y ateniéndose al rigor de la exactitud.

¹⁹ Que decidamos vincular la idea de ser humano a la palabra ‘hombre’ o a la palabra ‘humán’ es algo arbitrario que sólo nuestra voluntad puede instituir. Tal es la definición de nombre. Que se defina al ser humano como animal racional ya no depende de la libre decisión de los hablantes, sino de que los hombres sean, efectivamente, animales y racionales. Este es el sentido de la definición de cosa.



«Ciertamente posee alguna utilidad para el fin perseguido por esta lógica, que es pensar correctamente, el conocer los diversos usos de los sonidos que han sido destinados a significar ideas y que el espíritu tiene costumbre de unir tan íntimamente que no se concibe sin la idea.»

Op. cit. 2ª Parte. Cap. I

Arnauld y Nicole dedican la segunda parte de la lógica a la facultad de juzgar, por lo que se encuentra en ella un extenso análisis de la construcción, uso y clasificación de las proposiciones. Muchas de las reflexiones recogidas en estos capítulos son de índole gramatical o lingüística, como por ejemplo las referidas a la naturaleza y uso de los nombres, pronombres y verbos, o las distinciones entre proposiciones compuestas y complejas (subordinadas). La exposición de elementos de este tipo quedaría excluida de un tratado de lógica contemporáneo, y seguramente también de uno antiguo pero, conscientes de esa posible confusión entre los objetos de una u otra disciplina, los autores se defienden aun antes de haber sido criticados. Aducen en su defensa que pertenece a una ciencia lo que es útil para conseguir sus fines, aunque se trate de conocimientos compartidos con otras. Dado que la meta de la lógica es pensar con corrección, no les cabe duda de que las palabras con que significamos las ideas son el instrumento indispensable de nuestras operaciones racionales; así pues, no se plantea la pertinencia de tratar sobre cuestiones lingüísticas hasta donde sea necesario para su exposición.

A primera vista llama la atención el hecho de que se hable indistintamente de proposición y de juicio, haciendo una explícita identificación de ambos. Esta confusión entre el objeto lógico, que es la proposición, y el psicológico del juicio, puede explicarse no sólo por la perspectiva psicologista adoptada, sino por la particular concepción que tienen del verbo. De él dicen que tiene como uso principal significar la afirmación, y en el discurso hace constar que quien lo pronuncia no sólo concibe, sino que juzga y afirma²⁰. Al aceptar que tal es la función del verbo, y como toda proposición tiene que contener uno, aun tomado como simple objeto del lenguaje ya lleva en sí la afirmación por su significación propia. Así se diluye la posible distinción entre el hecho significativo de la proposición y el compromiso asertivo del juicio. Debe notarse, sin embargo, que en lo que resta de esta segunda parte, casi todo el tratamiento

²⁰ «Una palabra que significa la afirmación con designación de la persona, del número y del tiempo. Esto es lo que propiamente conviene al verbo sustantivo». *La Lógica o el Arte de Pensar*. 2ª parte. Cap. II



se lleva a cabo como si se usase solamente el sentido objetivista de la proposición y no el de juicio.

Amén de las clasificaciones tradicionales de la proposición según la lógica escolástica en términos de cantidad (universales, particulares y singulares) o de la cualidad (afirmativas y negativas) y sus correspondientes relaciones (contradictorias, contrarias, subcontrarias y subalternas) se catalogan las proposiciones compuestas en función del nexo de unión, considerando así copulativas, disyuntivas (en sentido exclusivo) y condicionales, aunque a esta ordenación ya conocida desde los estoicos añaden las causales, relativas y adversativas, cuyos matices semánticos no se toman en consideración en la lógica proposicional ordinaria.

En un pequeño y casi desapercibido apartado figura una alusión al tema de la verdad de las proposiciones que resulta llamativa. Si bien el tono general de la obra manifiesta una concepción de la verdad entendida como correspondencia, siguiendo en esto al aristotelismo y al tomismo, en este breve pasaje más bien parecen decantarse por la idea de que el predicado ‘es verdadero’ resulta innecesario y no cambia la significación de la proposición a la que se aplica²¹. Dicha noción de la verdad como redundancia vacía anticipa ideas lógicas del siglo XX que guardan un estrecho parecido aunque se hicieran desde otro punto de vista lógico completamente distinto.

Cuando se proponen explicar las reglas de la conversión de las proposiciones introducen una matización interesante basada en la distinción extensión/comprensión que formularon en la primera parte. Según ésta el alcance del atributo en las proposiciones afirmativas está condicionado por el del sujeto, de modo que

1. El atributo se afirma según la extensión del sujeto en la proposición.
2. El atributo se afirma según toda su comprensión.
3. El atributo no se afirma según toda su extensión si ésta es mayor que la del sujeto.

²¹ «Si digo ‘defiendo que la tierra es redonda’; ‘defiendo’ no es más que una proposición incidental que ha de formar parte de algo en la proposición principal. Pero, sin embargo, fácil es ver que no forma parte del sujeto ni del atributo, pues esto, en modo alguno modifica nada; por el contrario, concebiríamos el sujeto y el atributo de la misma forma y por completo si se afirmase simplemente ‘la tierra es redonda’. [...] Otro tanto acontece cuando afirmo: ‘yo niego’; ‘es verdad’; ‘no es verdad’». *Op. cit.* 2ª parte. Cap. VIII



4. La extensión del atributo es delimitada por la del sujeto, que sólo significa la parte de su extensión que conviene al sujeto.

y en cuanto a las proposiciones negativas

5. No niegan del sujeto todo lo abarcado en la comprensión del atributo, sino la idea completa de todos los rasgos de esa comprensión unidos.

6. El atributo siempre se toma de modo general.

7. El atributo que se niega de un sujeto se niega de lo contenido en la extensión que el sujeto tiene en la proposición.

Aprovechando estas reglas, que califican de axiomas, Arnauld y Nicole justifican las leyes de conversión²² tanto de las proposiciones afirmativas como negativas.

«Preciso es reconocer que si bien la lógica puede ser de utilidad para alguien, sin embargo, es perjudicial para muchos. A la vez, es necesario confesar que a nadie perjudica tanto como a quienes se precian de conocerla y se jactan con vanidad de ser considerados como expertos lógicos. Es así, pues esta afectación siendo, a la vez señal de poseer un espíritu bajo y poco sólido, trae consigo el que esos tales se aferren más a la superficie de las reglas que al buen sentido de que está dotada nuestra alma; fácilmente se inclinan a rechazar como razonamientos incorrectos los que son muy correctos porque no poseen luz suficiente para ajustarlos a las reglas que sólo sirven a esos tales para confundirles, pues sólo las comprenden de modo imperfecto.»

Op. cit. 3ª Parte. Cap. IX

La tercera parte de la lógica, titulada «Sobre el razonamiento», dedica más de la mitad de su extensión a ejemplificar toda una serie de sofismas o razonamientos incorrectos que la tradición lógica ha ido catalogando a lo lar-

²² Se denomina conversión al intercambio del sujeto por el atributo en una proposición sin que ésta deje de ser verdadera.

P. ej. la proposición 'todos los florentinos son italianos' puede convertirse en 'algunos italianos son florentinos' pero no podría convertirse en 'todos los italianos son florentinos' pues el alcance del atributo 'italianos' en la primera proposición está limitado por la extensión del sujeto 'florentinos'.

En una proposición negativa como 'ningún caballo es ingeniero' se puede hacer la conversión a 'ningún ingeniero es caballo', pero no podría hacerse en el caso de una particular negativa, pues de 'algún perro no es caniche' no se sigue la conversión 'algún caniche no es perro'. En el razonamiento de la lógica portroyalista esto se debe a que el sujeto (particular) se convierte en predicado, que se toma de modo general, como indica la regla 6.



go de los siglos desde los tiempos de Aristóteles. Para ilustrar casos de petición de principio, enumeración imperfecta, confusión de la causa, etc. utilizan de manera profusa ejemplos entresacados de la religión o de la ciencia que responden a los intereses propios del jansenismo de los autores. Al fin y al cabo se trata de atacar al aristotelismo en la medida de lo posible al tiempo que se defiende el modelo de científicidad racional moderno, sumamente crítico con lo que hoy llamaríamos pseudociencias (astrología, alquimia...). A esta enumeración de argumentos falaces conocidos añaden de su cosecha una serie de errores que, en realidad, no guardan ninguna relación con la lógica, sino que están relacionados con la intromisión de elementos emocionales en los argumentos. Las pasiones, el interés o el amor propio interfieren en las opiniones humanas debilitando la fuerza de la razón. Parece resultar ocioso afirmar que dejarse llevar por sentimientos como los celos, la vanidad, la adulación y otras emociones de parecido cariz, no conduce a la claridad y la corrección deductiva. Sólo puede aceptarse la pertinencia de estos comentarios si no perdemos de vista que la meta pretendida en la obra es, como se recordará, aprender a razonar con corrección. Dicho objetivo pertenece al ámbito de la psicología del conocimiento, que viene a ser *grosso modo* lo que Arnauld y Nicole entienden por lógica.

A esta exposición precede, dentro de esta tercera parte, el desarrollo de la silogística, con sus distintos modos y figuras. Es destacable que un apartado como éste, que había sido considerado por mucho tiempo el corazón de la lógica, reciba un claro menosprecio en la obra²³ y que alguno de sus capítulos se eliminara de las ediciones posteriores, figurando sólo en la de 1662, incluso con la aclaración ‘este capítulo es muy inútil’. Podría pensarse que con tal predisposición negativa el tratamiento de los silogismos se habría de llevar a cabo de manera abreviada y superficial, mas cabe afirmar todo lo contrario. Aprovechando los principios o axiomas que utilizaron para fundamentar las reglas de la conversión, y que estaban basados en su propia doctrina de la comprensión/extensión, obtienen un conjunto de reglas que sirven para justificar con rigor por qué de todos los modos posibles que pueden darse en los silogismos simples (que constan de dos premisas y una conclusión) sólo diez son aceptables, y cuáles de éstos pueden valer en cada una de las cuatro figu-

²³ Al llegar al punto en que comienzan a exponer la silogística aclaran «Este capítulo y los siguientes hasta el duodécimo son aquellos [...] que si bien son necesarios para la especulación en la lógica, sin embargo son de escaso uso» *Op. cit.* 3ª parte. Cap. III



ras. El interés de estos capítulos decae súbitamente cuando se proponen mostrar las reglas de los que denominan ‘silogismos compuestos’, que son algunos de los que se incluyen en la lógica proposicional. Estas reglas deductivas son conocidas desde la lógica megárico-estoica, bien distinta de la lógica de términos aristotélica, y durante siglos estuvieron consideradas como un añadido de escaso valor a la silogística ‘importante’ de los peripatéticos. Arnauld y Nicole no exhiben nada nuevo en este terreno, en el que se limitan a explicar cómo funciona el *modus ponens*, el *modus tollens*, el silogismo disyuntivo (para la disyunción exclusiva, al gusto de la época), la negación de la conjunción o el dilema constructivo, que es considerado aparte sólo porque tiene tres premisas y no dos como los casos anteriores.

«No vemos que los geómetras se preocupen de la forma de sus argumentos ni que sueñen con conformarlos con las reglas de la lógica y, sin embargo, no violan sus preceptos, porque esto se hace naturalmente y no precisa estudio.»

Op. cit. 4ª parte, cap. VIII

La última parte de la lógica, que lleva el título de «Sobre el método», pretende completar el recorrido que ha sido efectuado en las anteriores a través de los objetos y operaciones de nuestra razón. Alcanza así al resultado más elaborado del conocimiento, que es la ciencia, intentando hacer explícita la metodología que se debe seguir para lograr la certeza de sus principios y la transmisión de la verdad en sus demostraciones. La rotundidad con que se marca la frontera entre el campo de lo científicamente cognoscible y lo que no lo es, coincidiendo con los límites de nuestra racionalidad, les sirve a los autores para separar el ámbito de la ciencia del de la fe. En este último, tanto si se entiende como confianza en el testimonio de otros hombres²⁴ como si se refiere a la fe en lo revelado por Dios, se acepta la verdad sobre la base de la apelación a la autoridad.

²⁴ Aceptar lo que otros afirman, sean testigos lejanos en el espacio o en el tiempo, es imprescindible para la reconstrucción de verdades geográficas o históricas. El requisito que se debe imponer es el de contrastar las distintas versiones de los hechos que se desean conocer. El interés en este punto es notable por parte de los portroyalistas, pues con él se justifica la aceptabilidad de los acontecimientos milagrosos. Los milagros, que ‘indudablemente’ han sucedido, tal y como relatan testigos absolutamente fiables (p. ej. San Agustín) son un elemento que confirma a la razón en la aceptación de la fe que la trasciende.



En el terreno de la estricta científicidad se apela como punto fundamental a la claridad y la distinción, en definitiva a la evidencia, que sirve como garantía de convicción en la verdad de los primeros principios de las ciencias. Tras definir el método como la disposición adecuada de una serie de pensamientos para descubrir una verdad o para demostrarla, recuerdan la división clásica entre método de análisis (resolución) y de síntesis (composición). En cuanto al primero, añaden a la indagación tradicional ‘a priori’ y ‘a posteriori’²⁵ las reglas literalmente tomadas del método de Descartes, de quien también son deudores en la concepción de la evidencia como criterio de certeza, tal y como se acaba de ver más arriba.

Al referirse al método de composición o síntesis, que es el utilizado para exponer las ciencias, establecen un conjunto de reglas que deben su eficacia al hecho de haber sido seguidas por los geómetras, aunque su utilidad se prevé más allá del terreno de la matemática. Quedan enumeradas así

«Dos reglas relacionadas con las definiciones

1. Los términos un poco oscuros o equívocos han de ser definidos.
2. Sólo se han de emplear en las definiciones términos perfectamente conocidos o ya explicados.

Dos reglas para los axiomas

3. Sólo se ha de postular como axioma lo que es perfectamente evidente.
4. Se ha de aceptar como evidente lo que para ser conocido como verdadero sólo precisa de poca atención.

Dos reglas para las demostraciones

5. Probar todas las proposiciones un poco oscuras, no empleando para su prueba más que las definiciones ya establecidas o las proposiciones que hayan sido demostradas.
6. Evitar los términos equívocos sustituyendo mentalmente las definiciones que los delimitan y explican.

Dos reglas para el método

7. Tratar las cuestiones, en tanto sea posible, según el orden natural, comenzando por las más generales y más simples, así como explicando todo lo que es propio de la naturaleza del género antes de introducir lo que pertenece a las especies particulares.
8. Dividir, en tanto sea posible, cada género en todas sus especies, cada todo en sus partes y cada dificultad en todos sus casos».

²⁵ Partir de las causa para llegar a los efectos, y a la inversa.



Con estos contenidos, de claro carácter epistemológico, se cierra la obra, dejando al lector actual indeciso en cuanto al balance de los resultados de su lectura.

Manteniendo abierta la posibilidad de seguir explorando cualquiera de las múltiples sugerencias que se suscitan desde esta Lógica, querría terminar destacando algunos de sus aspectos fundamentales:

- Sus autores muestran un explícito desinterés por el desarrollo formal. El descubrimiento de las estructuras formales sólo serviría para efectuar un análisis de tipo deductivo. Sin embargo los errores se encuentran mayoritariamente en los falsos principios de los que se parte, y éstos son juicios, no deducciones.
- Confían en la razón natural y el buen sentido, sin necesidad de recurrir a leyes artificialmente formuladas. Además, esta razón espontánea reconoce sus límites, por lo que ella misma justifica la fe cuando se enfrenta a temas que superan sus posibilidades.
- A lo largo de toda la obra se observa una honda preocupación por el hecho de que la renovación filosófica de la época y el auge de la nueva ciencia puedan conducir a algunos a la pérdida de la fe.
- El reconocimiento de la debilidad de la ciencia humana frente a la revelación divina conlleva la postulación de una vida vivida para la salvación, no para el conocimiento mundano.
- La reforma de la espiritualidad que los portroyalistas se propusieron necesitaba acompañarse de un proyecto docente como el que pusieron en marcha en las Petites Ecoles. *La Lógica o el Arte de Pensar* es parte de ese proyecto en tanto que nace como un manual para estudiantes presentado con intención formativa, no sólo en los aspectos técnicos de su materia, sino también en lo moral y religioso.

Despidamos, pues, estas páginas con una cita de marcado carácter pedagógico extraída del Primer Discurso

«Hay una multitud de espíritus estólidos y rústicos que no pueden ser reformados facilitándoles el conocimiento de la verdad; espíritus que, más bien, deben ser ocupados con aquello que está a su alcance y a los que se debe impedir juzgar sobre cuanto son incapaces de conocer».