

CAPÍTULO II  
DESCARTES: INTUICIONISMO  
VERSUS FORMA LÓGICA

§ 1. Preliminar

A lo largo de toda la obra de Descartes se hallan pronunciamientos y tomas de posición frente a la escolástica, la dialéctica y la silogística. Pero estos tres blancos no siempre están bien delimitados, pareciendo a veces que en últimas se trata de una misma cosa; hay, pues, que tener cuidado al establecer cuál de ellas y en qué grado es en cada caso el blanco de sus ataques. En primer lugar no hay que pensar que por escolástica se entienda un determinado sistema filosófico, un cuerpo de doctrina, al cual contraponer otro novedoso y más acorde con las modas. Más bien se trata de una manera de hacer filosofía con una tradición casi milenaria y predominante en la Europa cristiana, con capacidad de alojar en su seno los mismos conflictos y la misma pluralidad de posiciones que la antigüedad grecorromana. Entonces, si Descartes ha de oponerse a la escolástica, lo hará pugnando por una nueva manera de filosofar, no propiamente oponiéndose a una supuesta doctrina. En segundo lugar, en relación con la dialéctica, ésta no es otra cosa que la lógica en uso dentro de la manera escolástica de filosofar, es decir una concepción estrictamente discursiva y argumentativa de la lógica, en la que interesan más los aspectos normativos de la discusión que, por ejemplo, el estado mental y cognoscitivo del disputante respecto de los principios y las consecuencias. La novedad en Descartes está precisamente en despejar esta confusión entre lógica y dialéctica, confusión que de alguna manera padecía todavía el *Discours de la Méthode*<sup>1</sup> cuando se refiere a la 'lógica' que estudió en su juventud<sup>2</sup>; posteriormente esta referencia a la lógica me-

---

1 Las obras de Descartes serán citadas según su original en *Oeuvres de Descartes*, editadas por Ch. Adam y P. Tannery en 11 volúmenes,



función normativa dentro de la argumentación y la discusión, más que su función demostrativa, que exige claridad sobre el carácter epistémico de los principios y no se conforma con la mera admisión dialéctica de las premisas. La diferencia entre estas dos funciones, la normativa de la dialéctica o discusión y la demostrativa del conocimiento, tiende a ser ignorada en los usos escolásticos de la silogística según se requiera o no distinguir el estatuto epistémico de los principios o premisas primeras. Teniendo en cuenta que lo importante era probar o refutar una tesis respecto de un canon de verdades acepta-

---

5. Ya es clásica la interpretación de E. Kapp a este respecto: “Para Aristóteles el silogismo no se aparta del mundo de los sucesos aprehensibles, y lo puede apreciar tranquilamente como un proceso real –no se requiere aquí para Aristóteles de distinción alguna– sólo que más precisamente como un proceso al que en lo fundamental pertenecen siempre dos personas A y B. La conclusión está dada de antemano, no es buscada ni encontrada, sino que lo que se busca y se encuentra son las premisas, las cuales ciertamente son buscadas sólo por la persona A. Para esta búsqueda de las premisas Aristóteles suministra, tanto en *Tópicos* como también en una sección del primer libro de los *Primeros analíticos*, indicaciones prácticas detalladas. Pero la búsqueda de las premisas transcurre naturalmente en dirección opuesta a la del propio silogismo. Sólo luego de que A ha encontrado las premisas, aparece el silogismo en escena; y para la otra persona B está ahora la sucesión de pensamientos de la definición del silogismo, que va desde las premisas hasta la conclusión. Pero en esta sucesión la persona B, que tiene que ceder en su fuerza, es completamente inocente; sin la persona A, que ha encontrado el silogismo por el camino contrario, lo alista ahora y lo presenta a B, no llegaría a ser silogismo para B, es decir, no llegaría al progreso efectivo desde las premisas hasta la conclusión. El proceso, que se describe en la definición de silogismo, se encuentra por tanto efectivamente en la persona B como vivencia psíquica; pero él [proceso] no es nada producido a partir de su [de B] propia vida psíquica ni nada producido en el pensamiento vivo con necesidad interior. Según ello, todo intento de interpretar el silogismo aristotélico desde las leyes de la vida psíquica individual, o de subordinarlo dentro del estado real de lo propiamente espiritual, tiene que fracasar”. E. Kapp, en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaften*, Syllogistik, columnas 1063 y 1064. [T]

[97]

das, no hay duda de que el énfasis estaba puesto en la forma del argumento, pasando a segundo plano la veracidad de los principios. Además, la silogística no se inventa originalmente como artificio para extraer conclusiones a partir de premisas establecidas, sino más bien para, dada una determinada tesis, analizarla en la dirección de las posibles premisas de la cual se pueda inferir, de la cual pueda ser su conclusión<sup>6</sup>. Es decir, que originalmente el silogismo fue concebido en el cometido de búsqueda de premisas, aunque de ello no se pueda separar el de establecimiento de conclusiones. Precisamente –se infiere de la tesis de Kapp– por su proveniencia dialéctica, es decir, de las artes del diálogo, hay dos percepciones contrarias a primera vista, pero a la postre complementarias, de la función del silogismo: para uno de los interlocutores se trata de buscar y proponer premisas; para el otro interlocutor, una vez propuesta la pareja de premisas, en cambio, se trata de inferir o comprobar conclusiones. El que propiamente tiene que guiarse por la definición y reglas del silogismo es el segundo interlocutor. La búsqueda de premisas, en cambio, va en dirección contraria a la del silogismo<sup>7</sup>. El carácter literalmente escolástico de la tradición filosófica parece el responsable de la prioridad que se le otorga al punto de vista del segundo interlocutor, la del que comprueba silogísticamente las tesis propuestas; lo cual es muy acorde con la pretensión docente y sistematizadora de la escolástica. No se puede desconocer, sin embargo, que pensar en términos silogísticos implique a la vez la posición del primer interlocutor atareado en la búsqueda de premisas. Creo que aquí ocurre algo similar a lo que alguna vez Descartes observó respecto de los geómetras y el método de análisis: se esmeran en demostrar teoremas y desconocen, mejor ocultan, la vía por la que descubren los elementos de tales demostraciones. La consecuencia es que el producto visible tanto de la geometría como de la filosofía

---

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*

son las demostraciones y los silogismos ya listos y terminados gracias al método de síntesis, quedando fuera del alcance de la vista la vía y el método analítico para construirlos<sup>8</sup>.

De esta manera quedará claro cómo Descartes sostiene que se puede –seguramente se debe, si se es consecuente– hacer filosofía de manera distinta de la escolástica; para ello uno debe guiarse por un método distinto del de la mera discusión, es decir de la dialéctica, la cual no persigue propiamente la verdad sino el éxito en las disputas por medio de la plausibilidad de los argumentos. Se observa, entonces, un claro desplazamiento desde un punto de vista discursivo y argumentativo que propende a la persuasión del oponente, hacia un punto de vista cognitivo o epistémico que da prioridad a la autoconstatación o certeza<sup>9</sup>. Finalmente, la silogística no será tal instrumento de consecución de la verdad, pues ésta se logra más en la intelección de los principios por descubrir por medio de la vía analítica que en la corrección [validez] de las conclusiones respecto de las premisas comprobadas por vía de síntesis.

Finalmente hay que despejar una posible expectativa que genere la enfática animadversión de Descartes por el silogismo. No se trata de desvirtuar el modelo lógico de inferencia inventado por Aristóteles, como si fuera incorrecto en sí mismo independientemente de sus usos, sino de restringir su uso y hacer explícitos sus presupuestos y limitaciones, ya conocidos por el mismo Aristóteles, pero que probablemente cayeron en el olvido en la ejercitación escolástica de la filosofía.

---

8. “Los antiguos géometras solían usar tan sólo de la síntesis en sus escritos; no porque ignorasen el análisis, sino en mi opinión, porque le daban tanta importancia que lo guardaban para ellos solos, como un gran secreto”. *Meditationes de Prima Philosophiae*, Segundas Respuestas, AT, VII, 156; V. Peña (1977), 126.

9. Véase Gaukroger (1989), 59, donde expresa la misma idea en los siguientes términos: “Ahora, en el contexto de la inferencia deductiva, la elección está básicamente entre convencerse uno mismo, en el modelo facultativo, o convencer a otros, en el modelo discursivo”. [T]

## § 2. Rechazo al silogismo como rechazo a la mera forma lógica. Dispensabilidad del silogismo

No obstante las manifestaciones halladas en Descartes contra el silogismo, no se puede tomarlas a la ligera como un rechazo sin más. No parece haber duda de que se trata de un llamado de atención contra el abuso del silogismo, en que a la sazón se había caído. Por eso se hallan también en Descartes rectificaciones que otorgan lugar exacto a su posición frente a la silogística y la dialéctica. En este tipo de rectificaciones hay que leer también los límites dentro de los cuales Descartes enmarca el uso de los silogismos, como cuando dice que “jamás he dejado de emplearlos siempre que ha sido preciso”<sup>10</sup> o que “de ellos me he valido cuantas veces lo he necesitado”<sup>11</sup>. El problema que interesa ahora es establecer cuándo es preciso el uso del silogismo o, en términos más concretos, cuándo lo ha necesitado Descartes. En este último caso se refiere a “ese mismo [silogismo] que él [Bourdin] trae a colación, [...] donde demuestro la existencia de Dios”<sup>12</sup>, el mismo empleado en su respuesta al sexto artículo de las segundas objeciones<sup>13</sup>. Uno de esos dos lugares donde Descartes dice hacer uso del silogismo, donde incluso reprende a sus objetores, pues “parece que vosotros mismos incurris en falta tocante a la forma”, pertenece a la labor polémica o disputativa en la que no propiamente se busca la verdad sino más bien se

10. “Por último, cuando, usando de un silogismo en forma, lo exalta como el verdadero método para guiar la razón, método que opone al mío, parece querer insinuar que yo no apruebo las formas de los silogismos, y, por consiguiente, que empleo un método muy lejano de la razón; pero mis escritos me justifican suficientemente en este punto, pues jamás he dejado de emplearlos siempre que ha sido preciso”. *Meditationes de Prima Philosophiae*, Séptimas respuestas, AT, VII, 522; V. Peña (1977), 396.

11. *Ibíd.* 544; 414.

12. *Ibíd.*

13. AT, IX, 117; V. Peña (1977), 121-122.

alega tener razón, es decir, se discute sobre la corrección formal de los argumentos. El otro lugar<sup>14</sup> es nada menos que la ‘imitación’ que, a instancias de los segundos objetos de las *Meditationes*, hace Descartes de la ‘síntesis de los géometras’<sup>15</sup>, lugar que por supuesto sólo puede ser interpretado como una concesión del autor para “aliviar la atención de los lectores”, aquellos que no han querido tomarse “el trabajo de meditar seriamente conmigo y considerar las cosas con atención”<sup>16</sup>. En definitiva, se ha tratado de pasajes disputativos o expositivos, en los que está en juego la forma del argumento o el orden y la facilidad en el aprendizaje<sup>17</sup>. Por lo demás, queda claro también que se puede prescindir de esos silogismos cuando se trata de verdades evidentes para personas sin prejuicios<sup>18</sup>.

14. *Ibíd.*, 129; V. Peña (1977), 134.

15. *Ibíd.*, 123; V. Peña (1977), 127.

16. *Ibíd.*

17. Sobre el énfasis pedagógico de la dialéctica tradicional y los mecanismos para facilitar el aprendizaje de un determinado cuerpo de conocimiento, véase Gaukroger (1989), 38: “[E]l espacio tradicional ocupado por *la inferencia viene ahora a estar ocupado por dispositivos clasificatorios y mnemotécnicos, en la misma medida en que el conocimiento pasa a ser concebido de un modo completamente pedagógico*. Una vez concebida la prueba como un medio para lograr que otros entiendan lo que nosotros ya sabemos, el paso a *concebir la dialéctica en términos puramente pedagógicos* es natural. El punto del ejercicio es ser capaz de reconstruir y encontrar la manera de hacerse uno a un cuerpo ya constituido de conocimiento, para lo cual uno necesita estar familiarizado con la estructura (o clasificación) del conocimiento”. [T] La cursiva es mía.

18. “Y este silogismo [el de la proposición primera de las Segundas Respuestas, en el que se demuestra la existencia de Dios] es el mismo que he empleado en mi respuesta al sexto artículo de estas objeciones [V. Peña (1977), 121-122]; y su conclusión puede ser conocida sin prueba por quienes se hallen libres de todo prejuicio, como ha quedado dicho en el quinto postulado”. *Meditationes de Prima Philosophiae*, Segundas Respuestas, AT, VII, 167; V. Peña (1977), 134; el subrayado es mío; en el postulado referido leemos: “En quinto lugar, pido que se paren largo tiempo a considerar la naturaleza del ser supremamente perfecto, y, entre otras

Pero esto no parece suficiente, pues Descartes también alega que, además de valerse de ellos cuando lo requiere, sus propios “escritos muestran bien a las claras que yo no repruebo los silogismos, y que ni siquiera cambio ni corrompo sus formas”<sup>19</sup>. Se acaba de ver lo que significa ‘hacer uso de silogismos cuando es preciso’, pero que sus escritos testimonien que no los reprueba, requiere alguna explicación, pues en *Regulae*, aunque por inéditas Descartes no puede estar pensando en ellas como en uno de ‘sus escritos’: “Pero ya que las *formas de los silogismos* no ayudan a percibir la verdad de las cosas, como frecuentemente hemos advertido, será útil al lector, después de *rechazarlas totalmente*, darse cuenta perfectamente de que todo conocimiento que no se adquiere por la intuición simple y pura de un objeto aislado se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí”<sup>20</sup>. Es obvio que no se trata de un rechazo sin más del silogismo, sino de un rechazo a creer

---

cosas, adviertan que en las ideas de las demás naturalezas la existencia posible está ciertamente contenida, pero en la idea de Dios, no sólo se contiene la existencia posible, sino además la necesaria. Y así, sin más, sabrán que Dios existe, no haciéndoles falta razonamiento [‘discursu’ – ‘raisonnement’] alguno; y eso no les será menos patente, sin necesidad de prueba, que el conocimiento de que el dos es un número par, y el tres impar, y cosas por el estilo. Pues hay, en efecto, cosas que algunos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo razonamiento [‘discursum’ – ‘par un long discours & raisonnement’]”. AT, VII, 163-164; AT, IX/1, 126-167; V. Peña (1977), 132.

19. “De igual modo, mis solos escritos muestran bien a las claras que yo no repruebo los silogismos, y que ni siquiera cambio ni corrompo sus formas, pues de ellos me he valido cuantas veces lo he necesitado. Y, entre otros, ese mismo que él trae a colación, y cuya materia y forma dice que yo condeno, está sacado de mis escritos, y puede verse al final de la respuesta que he dado a las Segundas Objeciones, en la Proposición primera, donde demuestro la existencia de Dios”. Séptimas respuestas, AT, VII, 544; V. Peña (1977), 414; también AT, VII, 522; V. Peña (1977), 396.

20. *Regulae*, xiv, AT, X, 440; Olaso (1980), 104. Las cursivas son mías.

que mediante el silogismo y sus formas se puede llegar a conocer la verdad; por lo cual queda relegado el silogismo a mera técnica disputativa o expositiva. Sea igualmente la ocasión para reiterar que el rechazo cartesiano al silogismo no implica una impugnación del valor formal de ese modelo de razonamiento, como si Descartes estuviera proponiendo un “cambio o corrupción” de las figuras silogísticas. Se trata más bien de revisar su aplicación y alcance.

Aquí ha de recordarse que Descartes pertenece –inaugúrela o no– a una corriente que persigue renovar los estudios filosóficos como investigación de la verdad, en contraposición a la manera tradicional de concebir la filosofía como sistema de verdades establecidas, para la cual el ejercicio disputativo de la dialéctica era primordial. Por eso a primera vista sorprende que Descartes, al mismo tiempo que establece la diferencia, crea poder convivir con esa tradición: “A pesar de todo no condenamos la forma en que hasta ahora se ha filosofado ni el empleo de los silogismos probables de la Escolástica, máquinas de guerra tan apropiadas para sus combates”. Sin embargo tal sorpresa se disipa cuando vemos que se trata de un mal menor:

... puesto que ejercitan y fomentan por la emulación los espíritus de los jóvenes a los que es mucho mejor instruir con tales opiniones, aunque parezcan inciertas, ya que son discutidas entre los eruditos, que abandonarlos a sus propias fuerzas. Pues tal vez sin guía caerían en más de un abismo; pero mientras marchen sobre las huellas de sus preceptores, aunque a veces se aparten de la verdad, seguirán sin embargo un camino más seguro, por lo menos en cuanto ya ha obtenido la aprobación de otros más prudentes<sup>21</sup>.

Que la filosofía se siga moviendo dentro del ámbito de la opinión y de lo probable, es apenas un mal menor a salvo de empeorar gracias a la circunspección de la dialéctica que se

21. *Regulae*, ii, AT, X, 363-364; Olaso (1980), 38-39.

apoya en la autoridad de los eruditos y en la prudencia de los mejores. Ese 'mal menor' sólo es superable por la propuesta cartesiana de un camino para encontrar la verdad, en el que ya no están en juego la probabilidad y la opinión, junto con la argumentación plausible, sino la certeza o evidencia del conocimiento, junto con la demostración.

En definitiva, si Descartes admite hacer uso de silogismos, lo hace en la medida en que o bien expone alguna demostración ya establecida, o bien revisa algún argumento dentro de una discusión o, finalmente, lo acepta como un mal menor, como una divisa pedagógica aceptable cuando no hay algo mejor. Lo que debe quedar en claro es que en ningún caso Descartes acepta la silogística como procedimiento de investigación filosófica o científica, o la dialéctica como el lugar ideal de ejercitación filosófica. En otras palabras, la verdad no es materia de disputa, por lo que no puede ser considerada como asunto de la dialéctica.

### § 3. Rechazo al silogismo y desdén por la síntesis

La posición de Descartes frente al silogismo está en estrecha relación con su apreciación de la síntesis como modo de exposición. El procedimiento sintético de exposición consiste precisamente en seguir el orden que va de los principios a sus consecuencias, procedimiento que no depara, al parecer de Descartes, mucha utilidad en lo que tiene que ver con la búsqueda de la verdad. Pues recordemos que la definición de silogismo en general no contempla el valor epistémico de los principios. En el silogismo sólo interesa que los principios se acepten, no importa si ello se haga por autoridad, consenso, definición, tanteo o conocimiento. Y es obvio que, si se parte de los principios, lo que está en cuestión no es propiamente su veracidad, sino sólo la validez de sus consecuencias, independiente de si ellos son verdaderos o falsos. Y esto no es otra cosa que el equivalente matemático de la deducción silogística, es decir la deducción geométrica que se enmarca dentro de un cuerpo

axiomático, con la diferencia de que la materia de que trata permite de alguna manera evidenciar los principios:

La síntesis (que es sin duda lo que me solicitáis), aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de Geometría, no se acomoda tan bien a las materias de la metafísica. Explicaré la diferencia. Las nociones primeras que se suponen a fin de demostrar las proposiciones geométricas, como guardan relación con los sentidos, son admitidas fácilmente por todos; *y por eso la única dificultad reside en sacar bien las consecuencias, lo que cualquiera puede hacer*, hasta los menos perspicaces, sólo con recordar lo anterior; y se les fuerza fácilmente a recordarlo, distinguiendo tantas proposiciones diversas cuantas cosas sean dignas de nota en la dificultad propuesta, para que se fijen en cada una por separado, y poder así citárselas luego, a fin de llamar su atención sobre aquéllas en que deben reparar. Pero, al contrario, tocante a las cuestiones que conciernen a la metafísica, *la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones*. Pues aunque por naturaleza no sean menos claras, e incluso lo sean más, que las consideradas por los geómetras, sin embargo, como parecen contradecir muchos prejuicios que hemos tomado de los sentidos, y a los que estamos acostumbrados desde la infancia, sólo son comprendidas de quienes, con el mayor cuidado, se esfuerzan en apartar su espíritu tanto como les es posible del comercio de los sentidos. Por ello, si se las propone sin más, sería fácil que las negasen quienes son inclinados a la contradicción<sup>22</sup>.

En relación con la síntesis en otros contextos, baste ver la displicencia de Descartes frente a lo que hoy se llamaría ‘carpintería’ o mera aplicación de fórmulas: la explicación detallada de lo que se desprende del establecimiento de un principio. “Pero la verdad es que he faltado por una negligencia que me es fatal en todas las cosas fáciles, las cuales no pudiendo atrapar mi atención, yo sigo el primer camino

22. Segundas respuestas AT, VII, 158; V. Peña (1977), 126-127.

que encuentro: como aquí, siendo la verdad encontrada por análisis, la explicación se hace bien fácil, y el camino más a mi mano termina por ser el mismo del análisis”<sup>23</sup>. No es algo que Descartes reconozca sólo en su correspondencia, pues en la *Géométrie* lo manifiesta con mucha claridad: “Pero no me detengo en la explicación detallada de esto, pues os privaría del placer de aprender por vosotros mismos y de la utilidad de cultivar vuestro espíritu al ejercitarse en estas cuestiones, que es, según mi opinión, el principal resultado que se puede obtener de esta ciencia”<sup>24</sup>. Se puede encontrar una prueba más del desdén cartesiano por la síntesis en su *Geométrie*, la cual se sale por completo de la tradición axiomática y sintética que ha caracterizado a esta disciplina, y que es objeto de imitación de contemporáneos y sucesores de Descartes, con lo cual pasamos al asunto del siguiente apartado.

#### § 4. Silogística y axiomática: ¿dos caras de un mismo rechazo?

El resurgimiento y generalización del método axiomático en el siglo XVII suele presentarse como alternativa frente al método escolástico y a la tradicional silogística. Llega incluso a ser moda imitar a los geómetras para diferenciarse de los dialécticos o escolásticos. Es curioso, entonces, que Descartes, al mismo tiempo que rechaza la silogística y la dialéctica, escriba una geometría que no exhibe ni por los bordes una estructura axiomática ni un contenido parecido al de los *Elementos* de Euclides. Si se tiene en cuenta que en geometría la axiomática ha tenido tanto éxito y que de ella ha tenido su impulso emulador por las demás ciencias y la filosofía, uno se pregunta, ¿por qué se da el lujo Descartes de prescindir de ese método precisamente

23. A Mersenne 25 dic. 1639, AT, II, 637; también a Mersenne 31 de marzo de 1638, AT, II, 83. [T]

24. AT, VI, 374; Quintás (1981), 283.

en la presentación de su propia obra geométrica? Antes de responder a esta pregunta, es preciso ver las peculiaridades de la obra cartesiana en cuestión. La originalidad, si se quiere la heterodoxia, de la *Géométrie* es manifiesta en los siguientes caracteres<sup>25</sup>:

1. Ausencia total de alusiones directas a Euclides, mientras que sí alude a Apolonio y a Pappus.
2. No procede por definiciones, axiomas, postulados y teoremas, como es de esperar de un geómetra.
3. No se atiene a la restricción de la regla y el compás, y más bien se expande a las curvas llamadas mecánicas, excluidas en los *Elementos* de Euclides.
4. En general no demuestra teoremas (salvo en un caso y sin atenerse al rigor canónico euclidiano), como bien se lo reclaman todavía los matemáticos, pues se ocupa más bien de la resolución y construcción de problemas.
5. No usa la demostración indirecta, central para Euclides.
6. Ninguno de sus problemas aparece explícitamente en Euclides ni puede ser considerado heredero de una tradición euclidiana. Como si esto fuera poco, Descartes se separa igualmente de sus contemporáneos e inmediatos predecesores que se ocuparon de geometría, pues todos ellos, 'desde Commandino hasta Arnauld, pasando por Clavius y Roberval', se ocuparon de Euclides en sus tratados de geometría<sup>26</sup>.

Esto hace pensar que Descartes tiene contra la tradición imperante de los geómetras los mismos reparos que contra los escolásticos: en primer lugar, el deductivismo que perfectamente se corresponde con la estructura y la manera de operar de los sistemas axiomáticos; en segundo lugar, el primado de la síntesis y la demostración frente al análisis y la

---

25. Baso este contraste entre Descartes y Euclides en C. Álvarez (2000), 16-18.

26. *Ibíd.*, 16.

invención, pues se trata de probar teoremas o conclusiones a partir de principios o premisas dadas, más que de resolver problemas o descubrir pruebas para formar demostraciones; y en tercer lugar, la incuestionabilidad de los principios. Es probable que haya distintas razones en cada caso: por sensiblemente evidenciables en geometría, y por dogmáticamente autorizados o asumidos en metafísica. En conclusión, Descartes no ve en la axiomática, como muchos de sus contemporáneos, el método a imitar en filosofía y en las ciencias; más bien ve en la axiomática la cara matemática de la escolástica, por lo cual merecería igualmente su rechazo.

#### § 5. Polémica sobre la interpretación silogística del 'cogito'

La posición de Descartes frente a la silogística goza de la gran ventaja de poder ser contrastada con la posición de los escolásticos en uno de los más cruciales argumentos, a saber, aquél por el que demuestra la propia existencia y que se constituye en cimiento de todas sus ulteriores certezas. Precisamente uno de los problemas que surge de la formulación del argumento '*cogito ergo sum*' es que se lo llega a tratar como un argumento tradicionalmente dialéctico, en razón de que en tal formulación estaría, si no manifiesto, al menos escondido, un silogismo. Si esto es así, entonces quedaría desvirtuada la crítica de Descartes a los escolásticos y a su metodología filosófica. Se trata de un problema claramente conocido, y presumiblemente también resuelto, por el propio Descartes.

Hay un nexo de necesidad entre las dos sentencias 'yo pienso' y 'yo existo' de manera tal que, por lo menos en una dirección, no se pueda pensar una de ellas sin la otra. Ahora bien, si la sentencia 'yo existo' es interpretada como conclusión de un silogismo, si tiene que aceptar un término medio de cuya intermediación ella dependa. En este caso se tendría en la premisa menor la sentencia 'yo pienso' cuyo nexo de necesidad con la conclusión sólo podría estar justificado si-

logísticamente si presuponemos como premisa mayor la siguiente sentencia: 'todo lo que piensa existe'. De esta manera tendríamos entonces el silogismo formulado así:

(*omnis*) todo lo que piensa existe,  
 (*atqui*) yo pienso,  
 (*ergo*) yo existo.

¿Cuál es entonces el problema de Descartes con este silogismo? La necesidad de la conclusión 'yo existo' está justificada desde el punto de vista formal, es decir, la conclusión es necesaria respecto de las premisas, de manera que partiendo de tales premisas es imposible que 'yo no exista'. Pero, ¿qué podemos decir de las premisas? ¿Son verdaderas? ¿Pasan la prueba del criterio de verdad a que Descartes somete sus conocimientos? La premisa menor, para empezar, es evidente, pues lo único que afirma es que 'pienso', es decir, allí no hay más que la constatación de un hecho particular perfectamente perceptible, evidenciable. La premisa mayor, en cambio, en tanto tal premisa mayor no me consta en absoluto. Se trata de una proposición universal que, a diferencia del hecho constatado en la proposición particular de la segunda premisa, difícilmente puede constarme, por lo menos directa o inmediatamente. Esta premisa mayor requiere justificación, es decir, que su verdad no está en ella misma y por tanto no es verdadera por sí misma. Por tanto, aún más difícilmente puedo yo tomar tal proposición como principio a partir del cual justificar la conclusión que nos ocupa, a saber, 'que existo'. Y esto es precisamente lo que quiere decir que el silogismo nos brinda una justificación formal: que no entra a cuestionar la verdad de las premisas, menos aún a someterla al criterio cartesiano de certeza. Sólo establece que *si se aceptan* las premisas se sigue necesariamente la conclusión<sup>27</sup>.

---

27 Por otra parte, respecto de la premisa mayor hay que tener en cuenta la objeción escéptica, más exactamente pirrónica, según la cual la premisa universal ha sido inducida desde los particulares, para su-

Está claro que la premisa mayor del silogismo ‘todo lo que piensa existe’, si bien puede ser considerada **formalmente** como principio del que depende la conclusión que nos ocupa, no puede servir como principio o axioma **evidente** del cual derivar la certidumbre acerca de nuestra propia existencia. En cambio, el enunciado ‘yo pienso’, que en el silogismo hace el papel de premisa menor, sí constituye, según Descartes, un principio a partir del cual establecer con certeza mi existencia<sup>28</sup>. Pues al ser consciente de que pienso, al percibirme pensando, me es imposible concebirme como no existente. Pero entonces hemos de reconocer con Descartes que el nexo entre las proposiciones ‘yo pienso’ y ‘yo existo’ no puede ser interpretado como el nexo que hay entre una premisa menor (la cual supone que hay una mayor) y la conclusión. En consecuencia no se puede

---

puestamente luego concluir hacia los particulares, lo cual constituye un argumento circular. Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* II.14, en B. Mates (1996), 158-160. Sobre la familiaridad de Descartes con el escepticismo: “... vemos que el propio Descartes expresó gran preocupación por el escepticismo de la época; que mostró un buen conocimiento de los escritos pirrónicos, antiguos y modernos; que al parecer creó su filosofía como resultado de haber descubierto el pleno significado de la *crise pyrrhoniennne* en 1628-1629, y que proclamó que su sistema era la única fortaleza intelectual capaz de resistir los embates de los escépticos”. R. H. Popkin (1983), 260.

28. Por otra parte el siguiente pasaje de las segundas respuestas nos muestra el estatuto del ‘pienso’: “En tercer lugar, al decir yo que no podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios, dije expresamente que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido. Pues el conocimiento de los primeros principios o axiomas no puede ser llamado ciencia por los dialécticos. Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésta es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, pienso, luego soy o existo, no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección del espíritu”. AT, VII, 140; V. Peña (1977), 115.

tratar de un nexo de necesidad meramente formal. Por otra parte, y como la otra cara de la misma moneda, tampoco puede ser considerado como un nexo de necesidad **mediado** por un tercero, como es el caso del silogismo. Se trata, por el contrario, de un nexo de necesidad **inmediato** por el que se evidencia por sí mismo que es imposible pensar sin existir. Pero Descartes llega aún más lejos al decir que no sólo no depende su conclusión de la tal premisa mayor ‘todo lo que piensa existe’, sino que además ésta es la que depende de la inmediatez entre las proposiciones ‘yo pienso’ y ‘yo existo’:

Ello es evidente, pues, si la dedujese [que ‘yo existo’] mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: *todo cuanto piensa, es o existe. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares*<sup>29</sup>.

29. Segundas respuestas, AT, VII, 140; V. Peña 115. Véase también el apéndice a las quintas objeciones, en la forma de carta a Clerselier en la que Descartes responde a un resumen de las contra-respuestas de Gassendi aparecidas en su *Disquisitio Metaphysica*: “Contra la segunda meditación, vuestros amigos señalan seis cosas. Es la primera que, al decir yo pienso, luego existo, el autor de las réplicas pretende que sobreentendiendo esta premisa mayor: aquello que piensa, existe; y así, que estoy ya abrazando un prejuicio. Al decir eso, abusa de nuevo de la palabra prejuicio; pues, si bien puede darse el nombre de tal a esa proposición, cuando es anunciada sin pensar en lo que significa, y se cree que es verdad sólo por recordar que antes se creyó que lo era, no puede, sin embargo, decirse que sea un prejuicio cuando se la examina con atención, pues aparece tan evidente al entendimiento que éste no puede dejar de creerla, aunque acaso sea la primera vez en su vida que piensa en ella, no teniendo, por tanto, prejuicio alguno. Empero, aquí *el error más grave está en que el autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe siempre ser deducido de las universales, según el orden de los silogismos de la dialéctica; y así muestra que sabe muy poco de la manera en que debe buscarse la verdad; pues, a fin de encontrarla, es muy cierto que debe comenzarse siempre por las nociones particulares, para llegar más tarde a las generales, aunque es también posible, recíprocamente, una*

Aquí, en apariencia, hay una inversión de órdenes bastante interesante. Mientras un dialéctico sugeriría que para inferir de la proposición ‘yo pienso’ la conclusión ‘yo existo’ se requeriría además de la proposición general ‘todo lo que piensa existe’, Descartes, por el contrario, sostiene que es más bien esta última proposición general la que resulta de la inmediata conexión, evidenciable por cualquiera en su interior, entre las dos primeras proposiciones particulares. ¿Se trata de una inversión sin más?

En primer lugar hay que establecer si existe alguna diferencia en la calidad del resultado según cada uno de los órdenes. Aunque se dijo que la dependencia de la conclusión respecto de las premisas es formal o deductiva, no parece que la dependencia en sentido supuestamente inverso tenga este mismo carácter formal, sino más bien ‘material’; es decir, que el nexo de necesidad es intuitivo, evidente, y es el que hace que la premisa universal, además de requerirse para la inferencia silogística desde el punto de vista formal o deductivo, sea materialmente verdadera y no simplemente supuesta o admitida. En primera persona se evidencia la necesidad y la dirección del nexo entre la conciencia que tengo de pensar y la certeza que tengo de existir: es imposible pensar sin existir; por tanto, ‘todo lo que piensa existe’. Con ello Descartes está mostrando el camino hacia los principios, en cuanto han de poder ser tenidos como verdaderos, y no simple y formalmente asumidos como premisas.

---

*vez halladas las generales, deducir de ellas otras particulares.* Así, cuando se enseña a un niño los elementos de la geometría, no podrá entender en general que, cuando se restan partes iguales de cantidades iguales, los restos siguen siendo iguales, o que el todo es mayor que sus partes, si no se le dan ejemplos de casos particulares. Y por no darse cuenta de esto, nuestro autor se ha extraviado en tantos razonamientos falsos con que ha engrosado su libro; pues no ha hecho más que inventar falsas premisas mayores a capricho, como si yo hubiera deducido de ellas las verdades que he explicado”. AT, IX/1, 205-206; V. Peña (1977), 307-308. Las cursivas son mías.

En segundo lugar hay que examinar la diferencia entre lo que podría llamarse los antecedentes en cada uno de los órdenes. No se puede decir que el vínculo existente entre las proposiciones ‘yo pienso’ y ‘yo existo’ sea semejante al que suele haber entre las dos premisas de un silogismo. Éstas establecen una relación mediata (discursiva) entre dos términos a través de un tercero. En cambio las proposiciones ‘yo pienso’ y ‘yo existo’, en ‘pienso, luego existo’, están en una relación inmediata (inmediato quiere decir aquí que no requiere ni admite dependencia respecto de una regla). Esto concuerda bastante con las tempranas nociones cartesianas de intuición y deducción, las cuales permiten que las inferencias inmediatas se asemejen a las intuiciones<sup>30</sup>. El contenido de las dos proposiciones es percibido en una intuición del nexa entre las dos<sup>31</sup>. La diferencia está en que si consideramos éstas últimas, en cambio, como premisas independientes, mediadas por un término común, tendríamos como resultado el siguiente silogismo absurdo:

Yo pienso,  
yo existo,  
luego todo lo que piensa existe.

30. “De todo esto se puede decir, por consiguiente, que aquellas proposiciones, que son la *consecuencia inmediata de los primeros principios*, pueden ser conocidas tanto por *intuición* como por *deducción*, según se las considere; en cuanto a los *primeros principios*, lo son sólo por *intuición*, y, en cambio, las *conclusiones remotas* sólo pueden serlo por *deducción*”. *Regulae* iii, AT, X, 369; Olaso (1980), 43-44). La cursiva de la cita es mía. Cfr. igualmente Dinu Garber (2002), 47 y 226-227.

31. Véase Dinu Garber (2002), 226: “... la partícula ‘*ergo*’, más que manifestar la existencia de una inferencia, sería la expresión de la necesidad del vínculo intuido entre ‘pensar’ y ‘existir’”. A pesar de no compartir este punto de vista intuicionista, Garber lo caracteriza satisfactoriamente; sin embargo, en el siguiente párrafo enfrentaremos su posición que defiende el cogito como una inferencia de tipo distinto al silogístico.

Por tanto, no se trata de una inversión sin más, de la que silogísticamente se infiriera una regla universal a partir de dos experiencias particulares que fungieran como premisas que cumplen el requisito de tener un término medio. Tampoco se podría pensar que sea una inducción basada en apenas un caso particular. Algo así como: ‘si yo pienso y, además, existo, entonces todo lo que piensa existe’. Mientras que si las consideramos como inmediatamente vinculadas, entonces la primera, ‘yo pienso’, no se puede pensar sin la segunda, ‘yo existo’, por tanto no son independientes entre sí como en el caso del silogismo, de manera que resulta imposible ‘pensar’ sin ‘existir’, de donde resulta que ‘todo lo que piensa existe’.

Este vínculo inmediato, que evidenciamos intuitivamente<sup>32</sup>, constituye el contenido de un principio o “noción primera”, mientras que las relaciones mediatas (a través de terceros) entre términos pertenecen a lo que Descartes llama la “ciencia de las conclusiones” o de las demostraciones. Si se desconoce el contenido del principio, las inferencias silogísticas sólo se podrán tener por válidas formalmente, pero no por verdaderas.

### § 6. Formalismo lógico (silogístico) *versus* intuicionismo cartesiano

La tradición parece ser presa también de la confusión entre el modo natural de discurrir y las reglas artificiales que prescriben la manera correcta de inferir unas cosas de otras. Esto conduce a la creencia de que todo discurrir debe proceder *in forma*, es decir, de acuerdo con y en observancia de la forma prescrita, como si tuviésemos que aceptar que ‘en el principio era la forma’<sup>33</sup>. Descartes, por el con-

32. Aquí se observa de manera ejemplar cómo Descartes tiende a reducir la deducción a intuición, como lo registra igualmente Gaukroger (1989), 48-51.

33. Vale recordar aquí que este tema es central en la reyerta moderna del silogismo: considérese la irónica observación de Locke (1690)

trario, sostiene que el pensamiento mismo puede seguir el curso de la verdad sin atender a las formas, y que incluso la obsesiva observancia de éstas puede ser un obstáculo para el conocimiento. Desde *Regulae* Descartes ya tenía clara esta confrontación:

Pero algunas personas se extrañarán quizá de que buscando aquí los medios de hacernos más aptos para deducir unas verdades de otras *omitamos todos los preceptos por los cuales los dialécticos creen deducir la verdad humana*, prescribiendo ciertas *formas de razonamiento* tan necesariamente concluyentes, que aunque a la razón que confía en ellas no le importe considerar atenta y evidentemente la inferencia misma, pueda, sin embargo, a veces, *sólo por la fuerza de la forma* establecer conclusiones ciertas. En efecto, notamos que *la verdad escapa con frecuencia de estos lazos, mientras que los mismos que los usan quedan enredados en ellos*. Esto no sucede tan frecuentemente a los demás; y la experiencia muestra que ordinariamente los sofismas más sutiles solo engañan a los sofistas y casi nunca a quien emplea la pura razón.

Por estos motivos *rechazamos esas formas* como contrarias a nuestro propósito, sobretodo *para evitar aquí que la razón permanezca ociosa mientras examinamos la verdad de alguna cosa, y preferimos buscar todos los auxilios que puedan mantener atento a nuestro pensamiento*, como se mostrará en lo que sigue. Pero para que se advierta aun con mayor evidencia que *aquel arte de razonar [illam disserendi artem] no aporta ninguna utilidad al conocimiento de la verdad*, es preciso advertir que los dialécticos no pueden formar según sus reglas ningún silogismo cuya conclusión sea verdadera si no cuentan antes con la materia del

---

que ya se discutirá en su momento: “Pero Dios no ha sido tan poco generoso con los hombres como para hacerlos meramente criaturas bípedas, dejando a Aristóteles la tarea de hacerlos racionales”. *Essay on Human Understanding*, IV.xvii.4. [T] Hay que tener en cuenta también la apologética embestida de Wolff a lo largo de toda su obra, suscitada por una observación de Leibniz, en sentido contrario.

mismo, esto es, si no conocen previamente la verdad que deducen por ese medio. Vemos, pues, con claridad, que *una forma tal no les enseña nada nuevo* y, por tanto, que la dialéctica vulgar es completamente *inútil para los que quieren investigar la verdad* de las cosas y que sólo puede servir, a veces, para exponer con mayor facilidad a los demás las razones ya conocidas, y que es preciso trasladarla de la filosofía a la retórica<sup>34</sup>.

Hay una objeción frecuente contra el procedimiento de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes según la cual él ya tiene que presuponer ciertas cosas, de manera que el anhelo de empezar en cero y hacer ‘tabla rasa’ de todo lo sabido no se cumpliría. Se trata de quienes dicen que Descartes, al menos, tiene que aceptar de entrada el principio de no contradicción; o de quienes dicen, además, que tiene que presuponer algún principio de inferencia, bien sea el de consecuencia megárica-estoica o el de conclusión silogística. Es decir, según ellos, Descartes tendría primero que aceptar ciertos principios formales y atenerse a ellos en su proceso meditativo, de lo contrario no podría demostrar ni descubrir nada. Si se me permite expresar esto de una manera más patética, podría decir que estas objeciones su-

---

34. *Regulae*, x, AT, X, 405-406; Olaso (1980), 75-76. Las cursivas son mías. Véase también el siguiente pasaje de la *Búsqueda de la verdad por la luz natural*: “Eudoxio, no puedo menos de interrumpiros, no para apartaros de vuestro camino, sino para daros más ánimo, y para mostrar y considerar lo que el buen sentido puede lograr, con tal de ser rectamente dirigido. En todas esas proposiciones, ¿hay alguna que no sea rigurosa, que no se concluya legítimamente [quod non legitime conclusum] o se deduzca correctamente de sus premisas [quod ex antecedentibus suis non recte deductum sit]? Y todas ellas se enjuician y desarrollan sin lógica, sin reglas, sin fórmulas de argumentación, con la sola luz de la razón y el buen sentido [lumine rationis & sani sensus], el cual está menos expuesto al error cuando obra sólo de por sí, que cuando angustiosamente trata de observar mil reglas diversas que el arte y la pereza de los hombres inventaron, más para corromperlo que para perfeccionarlo”. AT, X, 521; traducción, Villoro (1972), 79.

ponen que ‘en el principio era la forma...’. Por ejemplo, se toma la forma condicional del ‘*cogito*’, haciendo caso omiso de su literalidad en las *Meditationes*, ‘pienso, luego existo’ y se lo interpreta como dependiendo de la forma inferencial que hoy conocemos como *modus ponens* y que equivale al primer esquema de inferencia megárico-estoico<sup>35</sup>: ‘si lo primero, entonces lo segundo; lo primero, entonces lo segundo’. La inferencia del caso quedaría así:

- si pienso, entonces existo;
- es un hecho que pienso, entonces existo.

Esta misma consideración valdría para la muy temprana interpretación del ‘*cogito*’ como entimema o silogismo, asunto ya tratado en su lugar. Se presupondría el principio del silogismo, el llamado ‘*dictum de omni et nullo*’ (lo que se dice de todos y lo que se dice de ninguno), lo que conocemos como la regla que se expresa en la premisa mayor.

En resumen, al tenor de tal objeción, Descartes tendría que contar con estos principios formales de inferencia para llegar a descubrir incluso el primer principio de su metafísica; por tanto, ‘en el principio era la forma’ y luego vinieron los contenidos o la materia del conocimiento, las evidencias concretas. Algo similar valdría para el principio de no contradicción, principio formal por excelencia: habría que presuponerlo para iniciar el proceso de las *Meditationes*. Dada la responsabilidad de Aristóteles tanto en este último principio como en el de la hegemónica forma silogística de inferencia, casi tendríamos que ceder a los temores de Locke recién referidos en nota: Dios se habría limitado a crear al ser humano como una criatura bípeda, delegando en Aristóteles la misión de hacerlo racional.

---

35. Cfr. Benson Mates (1985), 119.

Ahora bien, aquí se podría pensar que estamos ante cierta rivalidad entre modelos o clases de inferencias<sup>36</sup>, o entre clases de lógica, que compiten por modelar de la mejor manera posible el pensamiento humano. Se debe recordar que hay un expreso rechazo a la forma silogística, asunto que entusiasma a los partidarios de la lógica estoica, quienes concluirían que Descartes adhiere a esta última en detrimento de los aristotélicos. Esta manera de ver las cosas es favorecida por el hecho de que es más fácil interpretar literalmente los argumentos de las *Meditationes* con el modelo estoico que con el ya impedido y venido a menos modelo silogístico. Sin embargo hay que recordar también lo fácil que fue para algunos de sus objetores ver silogismos, en la forma de entimemas, en el argumento principal del '*cogito*'. La perspectiva literal daría la razón a los que abogan por una estructura estoica, pero tampoco sería descabellada la idea de que tales argumentos constituyen entimemas, es decir silogismos que dejan tácita una premisa<sup>37</sup>. Sin embargo, ya que no se responsabiliza del todo a Aristóteles, y se deja abierto que se pueda tratar de otra posible forma de inferencia distinta de la silogística, se abogará por una posición algo más radical. No creo que Descartes ni la racionalidad moderna estén en una encrucijada que termine por resolverse optando por esquemas de inferencia alterna-

---

36. Dinu Garber (2002), 233-234, por ejemplo, admite que hay argumentos por los que se defiende que el cogito no sea un silogismo; "pero que no lo sea no supone que no pueda ser una inferencia de otro tipo". Unos párrafos adelante, 236, concreta esta posibilidad precisamente en la tesis según la cual, efectivamente no se trata de un silogismo, pero sí de un caso de *modus ponens*, es decir que hay una regla de inferencia que precede al principio. "Todo indica que es precisamente esta forma de inferencia [*modus ponens*] la que se encuentra presente en la Meditación II: '¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto; yo existía sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo'".

37. Esta era la noción de entimema en aquel entonces y en este contexto, aunque no coincida con la de Aristóteles.

tivos, aunque no nuevos. Por el contrario, me parece que las interpretaciones de la metodología y racionalidad cartesianas están siendo presas del triunfalismo de la lógica matemática moderna frente a la clásica y venida a menos silogística. Parecería, según algunos de los comentaristas contemporáneos<sup>38</sup>, que el sentir cartesiano adverso a la silogística tradicional se identificara con los motivos que condujeron a la superación de tal lógica y a la fundación del cálculo proposicional moderno, que a la postre resultó haber sido descubierto originalmente por los estoicos. Sin embargo, pienso que tal manera de ver las cosas no hace justicia a lo que considero es el núcleo de esta discusión: el intuicionismo cartesiano y su enfrentamiento con el formalismo lógico; esos son los verdaderos rivales en esta confrontación. La tesis que me interesa sostener aquí es que el rechazo a la interpretación silogística, vista como un rechazo a la forma lógica y a toda precedencia de los esquemas lógicos, afecta también a quienes abogan por la lógica estoica o moderna y sus esquemas de inferencia como la que mejor interpreta el argumento cartesiano. En definitiva, el rechazo a la silogística por Descartes no puede ser interpretado como su adhesión a la lógica estoica, no por lo menos en el contexto del rechazo cartesiano a la precedencia de la forma lógica. Entonces, el rechazo cartesiano al silogismo ha de ser interpretado no como el antiaristotelismo en boga del siglo XVII, sino como rechazo y franca confrontación contra los usos y abusos de la forma lógica en general, aunque en la época tales usos y

---

38. Además de Dinu Garber, ya citado, véase Bernard Williams (1978), 89: “[A]unque por supuesto, ya que no todas las inferencias son silogísticas, queda abierta la posibilidad de que el cogito sea otra clase de inferencia”. [T] También, y de manera más comprometida, Margaret D. Wilson (1978), 97: “Pero, segundo, la aseveración de que el cogito es una inferencia –incluso que es una inferencia lógicamente válida– no es equivalente a la aseveración de que es un silogismo. Modus ponens es una forma válida de inferencia y los diversos hipotéticos particulares enunciados en la Segunda Meditación proporcionarían licencias adecuadas para inferir ‘existo’ de diversos juicios de cogitatio”.

abusos se concretaban en la dialéctica y silogística tradicionales atribuidas en su origen a Aristóteles.

En lo que sigue me propongo mostrar que Descartes no sólo no necesita presuponer ninguno de tales principios formales, ni de inferencia ni de no contradicción, sino que, aun más, llegará a producirlos o descubrirlos y, por tanto, a fundamentarlos; es decir, Descartes llegará a proveer un fundamento de verdad de tales formas o esquemas de inferencias si se toma en serio su propósito de emprender la búsqueda de la verdad. De esta manera, se invertiría el punto de vista de quienes suponen que ‘en el principio era la forma’ y sólo en conformidad con la cual se llega supuestamente a las verdades y principios. Por el contrario, al invertir el punto de vista anterior, se establece con Descartes que ‘en el principio está la evidencia o la materia del conocimiento’, y las formas se aprehenden y se descubren en las propias evidencias fundamentales, y sólo entonces se pueden elevar a máximas o preceptos formales. Esta manera de plantear el problema está de acuerdo con el cometido cartesiano de centrar todos sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad en desmedro de lo que ello pueda significar para su demostración, su justificación. Los principios son la fuente de la verdad, por lo cual, quien se ocupa de buscar la verdad no puede contentarse con presuponerla. Establecer ciertos principios como verdaderos no puede confundirse con la tarea de demostrar o justificar ciertas creencias o proposiciones. Incluso, tampoco se puede permitir que se confunda el descubrimiento de una verdad o principio con su demostración, cosa que parecen olvidar quienes analizan los argumentos cartesianos haciendo caso omiso del marco metodológico (sintético o analítico) que orienta la determinada obra de donde los extraen<sup>39</sup>.

---

39. El llamado de atención de Dinu Garber (2002), 240-241, es muy oportuno: “De esta forma se encuentra también una explicación acerca de las diferentes presentaciones del Cogito. Si se vincula la relación

Al discutir la interpretación silogística del '*cogito*', se observó que la regla o la premisa universal resulta de la evidencia y no es presupuesta, como pretenden los objetores. Algo similar se puede aplicar a la interpretación condicional del '*cogito*' como caso de *modus ponens*, aunque merecería la pena examinar algunos detalles. Siguiendo el paralelo entre las dos formas de inferencia, así como la premisa universal (*dictum de omni*), no es lo que se presupone sino lo que resulta (incluso, es tras lo que vamos, es decir, el principio); igualmente, el esquema megárico-estoico ('si lo primero, entonces lo segundo') es resultado de un orden en la evidencia, mejor aún, de una evidencia del orden. La fórmula anterior resulta de la evidencia de no poder pensar sin existir, aunque sí existir sin pensar; de ahí resulta una dependencia unidireccional entre verdades que llevada a fórmula nos produce el famoso esquema.

La objeción en torno del principio de no contradicción merece consideración especial. Descartes, según tal objeción, no podría empezar sus *Meditationes* sin aceptar, al menos irreflexivamente, tal principio, es decir, sin presuponerlo. Una relectura de la primera meditación a la luz de

---

entre las proposiciones generales y las particulares con la distinción entre el análisis y la síntesis, podrá apreciarse que si se procede analíticamente –de lo condicionado a la condición–, es el Cogito el que ocupa el primer lugar, pues, como vimos, al ser la condición última de toda verdad, es también la condición de la regla de inferencia 'para pensar es necesario ser'. Pero si se sigue el orden sintético, partiendo de lo descubierto en el análisis, entonces, sin pecar de inconsistente, Descartes puede admitir que esa regla encabeza formalmente el orden, en cuyo caso el *Cogito* adquiere la apariencia de un silogismo, aun cuando su génesis revela que no es tal". La nota 50, en 241, es también muy oportuna. Aunque estoy de acuerdo con esta observación, no deja de parecerme que está en contravía con su posición sobre la posibilidad de que el cogito sea interpretado originariamente como un *modus ponens*, cuando realmente debe más bien preceder y fundar tal forma, como yo lo sugiero adelante.

[121]

esta objeción puede ser esclarecedora. La pregunta es ¿qué tanto está en la base el principio de no contradicción? ¿Qué tan prescindible es el principio de no contradicción? Este principio protege de caer en inconsistencias, es decir en creencias que puedan implicar entre ellas alguna contradicción. El caso de las *Meditationes*, en especial la primera, es que, de entrada, el conjunto de nuestras creencias está lleno de inconsistencias: “había admitido como verdaderas una cantidad de opiniones falsas”<sup>40</sup> (aunque alguien pueda decir que eso no es contradecirse, o ser inconsistente, sino equivocarse); creer en la información sensorial como fuente de verdad al mismo tiempo que se experimenta que los sentidos son engañosos<sup>41</sup>; tener como incorregible la percepción interna de nosotros mismos a la par que experimentamos el sueño como una percepción engañosa de nosotros mismos<sup>42</sup>. Pero como si esto fuera poco, examínese el imperativo cartesiano de contradecirse a propósito, de autoengañarse<sup>43</sup>, de dar por falso todo lo que le parece verdadero y que se presenta como digno de crédito. No excluyo en estas consideraciones que haya primero que establecer la identidad del hablante para hacer así palpables las inconsistencias. En el primer caso las opiniones verdaderas para un joven son falsas para él mismo pero en su madurez, y es aquí donde vale la posibilidad de cambiar, como sugiero, inconsistencia por error o equivocación. Pero el caso de dar crédito a los sentidos, a sabiendas de lo ilusorios y engañosos que puedan ser, sí pone de manifiesto una inconsistencia igual a la que entraña la confianza que se de-

40. AT, IX, 13; Olaso (1980), 216; “*multa falsa pro veris admiserim*”, AT, VIII, 17.

41. *Ibíd.*, 14; Olaso (1980), 217.

42. *Ibíd.*, 15; Olaso (1980), 218.

43. “Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto”. *Ibíd.*, 18, Olaso (1980), 221.

posita en la percepción de nosotros mismos, a sabiendas de que podemos estar soñando. Aún más agudo es el caso del propósito cartesiano de negar como falso todo aun cuando haya probabilidad de verdad, para lo cual invita a imaginar una situación extrema de engaño permanente que nos permita mantener en vilo nuestro asentimiento y, por tanto, guardarnos del error.

Este procedimiento de contradecirnos adrede, es decir, de negar lo que creemos, se considera, erróneamente, un procedimiento de *reductio ad absurdum*, que supuestamente sería el que anima y rige, según algún intérprete, el curso de la primera hasta la segunda meditación<sup>44</sup>. Sin embargo hay algunos detalles que impiden tal identificación. La *reductio ad absurdum* niega lo que se quiere demostrar o se tiene por verdadero para, a partir de tal negación, llegar deductivamente a alguna contradicción. No es muy claro que sea tal el procedimiento que está en juego entre la primera y segunda meditaciones; no por lo menos en esa simplicidad, en especial cuando contamos con otras versiones explícitas, del propio Descartes, del propósito de la primera meditación, como es aquella de la suspensión del juicio y el contrabalanceo de los prejuicios<sup>45</sup>. Aunque en lo que respecta a la vinculación entre el principio de no-contradicción y el procedimiento de *reductio ad absurdum* estaría autorizado por Aristóteles (ya que se está utilizando el principio de no-contradicción para demostrar algo,

44. Engfer (1982), 153-154

45. "Por lo que a mí toca, cuando dije en mi primera Meditación que deseaba intentar persuadirme, durante algún tiempo, de lo opuesto a aquello que había creído antes con ligereza, añadí en seguida que procedía así solamente a fin de que, manteniendo equilibrada la balanza de mis prejuicios, no me inclinase hacia un lado más bien que hacia otro; pero [no] a fin de tomar por verdadero uno de ellos [non autem ut alterutrum pro vero sumerem], estableciéndolo como fundamento de una ciencia cierta, según él dice en otro lugar". *Meditaciones metafísicas*, Séptimas respuestas AT, VII, 465; V. Peña (1977), 352.

pues la *reductio ad absurdum* es un método de demostración), quedaría sin embargo en deuda con Descartes, quien sostiene que no sirve para descubrir la verdad, sino sólo para demostrarla cuando ya se la ha encontrado. Así pues, quienes creen que la primera meditación es una *reductio ad absurdum* estarían, o bien suponiendo que ya se conoce la verdad y se trata ahora de *demostrarla*, lo cual está en contravía del propósito de Descartes, a saber, *descubrir* la verdad; o bien estarían refutando las creencias ingenuas de quien empieza a meditar con el autor, lo cual, aunque puede ser parte de lo que efectivamente se hace en la meditación, no parece ser la vía que conduzca con éxito hacia el descubrimiento de la verdad. Para la búsqueda de la verdad no es suficiente la labor, digamos negativa, de revisión y refutación de las creencias. Una interpretación de todo el curso de la primera meditación hasta comienzos de la segunda exige la separación de la tarea *formal* de revisión de las creencias respecto de la tarea *intuitiva* de descubrimiento de la verdad. Por tanto, la interpretación de la primera meditación como una *reductio ad absurdum* resulta incompleta. El intuicionismo cartesiano exige una interpretación que muestre el descubrimiento de la verdad como algo positivo, no como un mero residuo de la labor negativa y formal de la refutación de creencias. Por eso propongo que, si se trata de una reducción, se la llame más bien reducción a la evidencia y no reducción al absurdo. Esto no excluye que lo evidenciado pueda ser objeto ulterior de demostración por la misma vía de la reducción al absurdo, pero no puede ser descubierto por tal vía. Se debe recordar que, según Descartes, sólo se puede demostrar lo que ya sabemos. Pero, ¿cómo llegamos a saber lo que sabemos? He ahí el núcleo del intuicionismo cartesiano.

Por otra parte, Descartes piensa que el principio de no contradicción no es tan imprescindible como muchos creen, por lo menos en la tarea que él se ha fijado de descubrir las verdades. Le reconoce, eso sí, que es necesario para

efectos de comprobación de lo que se va descubriendo, lo cual –añade displicentemente– “tiene muy poca importancia y no nos hace más sabios en nada”<sup>46</sup>. Esta manera de pensar no es tan extraña como pudo haber parecido a sus contemporáneos, basados en el mismo Aristóteles cuando dice que es ‘el principio más firme de todos’, ‘al cual remontan todas las demostraciones’, y que es ‘principio de todos los demás axiomas’<sup>47</sup>. De este principio también dice Aristóteles, y tal vez es lo más interesante para nosotros en el contexto cartesiano, ‘que es acerca del cual es imposible engañarse’ y que [por eso] es el más firme<sup>48</sup>, o que en eso consiste su definición. Y digo que tal manera de pensar no es tan extraña, en primer lugar, por la razón que el propio Descartes ofrece: el principio de no contradicción pertenece más a la constitución de nuestra mente que a la verdad misma, adhiriendo al aspecto psicológico, dejando de lado los aspectos ontológicos y metafísicos de tal principio. De esta manera considera que Dios no está obligado por tal principio, como lo expresa en carta a Arnauld:

Pero no me parece que deba decirse jamás de ninguna cosa que no pueda ser hecha por Dios; puesto que toda razón de lo verdadero y de lo bueno depende de su omnipotencia, ni siquiera me atrevería a decir que Dios no pueda hacer que exista una montaña sin valle o que uno y dos no sean tres; sino solamente digo que él me dio una mente tal que no pueda concebir la montaña

46. “En el primer sentido se puede decir que impossibile est idem simul esse et non esse (es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo) es un principio y que en general puede servir no propiamente para hacer conocer la existencia de alguna cosa, sino sólo para hacer que, cuando la conocemos, confirmemos su verdad mediante este razonamiento: es imposible que lo que es no sea; ahora bien, sé que tal cosa es; por tanto, sé que es imposible que no sea. Lo que tiene muy poca importancia y no nos hace más sabios en nada”. A Clerselier junio o julio de 1646, AT, IV, 443-444; Olaso (1980), 450-451.

47. *Metafísica*, 1005 b 12, b 22, b 32-35.

48. *Ibíd.*, 1005 b 12.

sin valle o una adición de uno y dos que no sea tres, etc., y que tales cosas implican contradicción en mi concepto<sup>49</sup>.

Otra razón por la que no hemos de escandalizarnos por esta tesis acerca de la actitud de Descartes frente al principio de no contradicción es la evolución ulterior de la lógica y las reflexiones filosóficas que este principio ha merecido. La actitud de Łukasiewicz es bastante afín a la que hemos registrado en Descartes: “¡Debemos abandonar la falsa, aunque ampliamente extendida, perspectiva de que el principio de no contradicción es el más alto principio de todas las demostraciones! Esto sólo se sostiene para las pruebas indirectas; para las directas no es cierto”<sup>50</sup>.

Pero el que Descartes no presuponga el principio de no contradicción no quiere decir que no esté expuesto a encontrárselo por el camino, si se me permite decirlo así. Pienso que así como produce la universalización de la premisa mayor (o principio del silogismo), o la evidencia del orden en la aprehensión de las condiciones que dan pie a los esquemas de inferencia de la lógica estoica, de manera parecida produce o evidencia por sí mismo el principio de no contradicción. Creo que Descartes, en la medida en que sostiene las inconsistencias de su conjunto de creencias, se expone adrede a contradicción, como dije arriba, hasta que se encuentra con una inconsistencia insostenible que es la que genera el principio. Tal inconsistencia es aquella en la que intento

49. A Arnauld, 29 de julio de 1648, AT, V, 224; Olaso (1980), 508.

50. Łukasiewicz, J.: ‘Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles’, 1910, versión inglesa ‘On the Principle of Contradiction in Aristotle’, p. 504; *Review of Metaphysics*, XXIV (1971), 485-509. Véase también esta otra observación, p. 508: “La necesidad de admitir el principio de no-contradicción es un signo de la incompletud intelectual y ética del hombre”. Para más detalles sobre la posición de Łukasiewicz véase Andrés Bobenrieth 1996, especialmente el capítulo I.2, pp. 12-25. Para una contextualización filosófica contemporánea del lugar del principio de no contradicción en la racionalidad, véase el capítulo XII.6, 365-398.

concebirme a mí mismo como pensante y como no existente a la vez, en lo cual está implícita la propia existencia y su negación. No hay duda que la forma como aparece esa insostenible inconsistencia involucra, por lo pronto, sólo el aspecto psicológico: el no poder concebirse a sí mismo como pensante y como no existente a la vez. En adelante ya se podrá contar con la no contradicción como principio, pues ha sido evidenciado en primera persona.

Por último, la crítica de Leibniz a Descartes respecto del valor que este último da al principio de no contradicción, permite comprender con mayor penetración la posición de Descartes. Cuando llegue el momento se verá que tal principio formal en Descartes ha quedado subordinado a la intuición, en contraposición al modo como Leibniz pretende controlar la intuición por medio de la forma lógica y el principio de no contradicción. Esto significa que la intuición cartesiana de la verdad, con su percepción clara y distinta, no está a salvo de la contradicción, como lo habrá de mostrar Leibniz.

### § 7. Rechazo al árbol de Porfirio y a la teoría tradicional de la definición

Tras haber hecho un seguimiento del punto de vista cartesiano acerca del valor de la forma lógica y su subordinación a la intuición, resta examinar los efectos de la sobrevaloración de la forma silogística en la ontología de la tradición escolástica. La confrontación se ha de seguir entre la nueva metodología propuesta por Descartes junto con su consecuente concepción del mundo y el sistema ontológico tradicional estructurado a partir de un sistema de categorías y de definición que fácilmente se corresponde con el modelo silogístico de razonamiento.

Este modelo silogístico de razonamiento implica una subordinación entre géneros que constituyen una jerarquía que se ha puesto de manifiesto en el esquema conocido como *arbor porphyriana*, muy recurrido entre los escolásticos y

[127]

claramente identificado por Descartes como uno de los obstáculos a que se enfrenta su nueva manera de pensar<sup>51</sup>. Tal subordinación entre géneros implica la interpretación de las categorías de Aristóteles como géneros supremos; aunque esta interpretación no es la única<sup>52</sup>, era la privilegiada desde el neoplatonismo y la heredada por la escolástica.

Se pueden identificar al menos dos lugares entre los textos cartesianos que representan, por lo menos uno de manera explícita, el enfrentamiento con el árbol de Porfirio: por lo pronto en la segunda de las *Meditationes*<sup>53</sup> cuando, tras llegar a la propia existencia, enfrenta la tarea de determinar tal existencia respondiendo a la pregunta ¿qué soy yo, yo que, porque soy consciente de que pienso, sé que

---

51. En el presente párrafo se trata de mostrar que este esquema porfiriano es el blanco de los ataques cartesianos y que igualmente este esquema, para la época, representa en gran medida al aristotelismo, por su compromiso con la teoría de la definición, así como también de la división (distinción), con el esencialismo en ella implícito, aunque hoy podamos liberar al propio Aristóteles de alguna responsabilidad dado el nuevo estado de la investigación que nos permite distinguirlo respecto de sus múltiples y variados seguidores

52. R. Smith admite tres interpretaciones ‘fuertemente diferenciadas’ sobre el modo de entender las categorías: como “Tipos de predicado, esto es, tipos de expresión que puede ser predicada de algo más”; como “géneros supremos” en los que se detendría (o de donde partiría, según la dirección en que se la considere) la progresiva subordinación de las cosas a sus géneros; finalmente, como “clases de predicación: cada categoría brinda una posible relación entre sujeto y predicado”. ‘Logic’, contribución de R. Smith en J. Barnes (editor), *Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, pp. 27-65, p. 55-56. [T]

53. “¿Qué es, pues, lo que anteriormente he creído ser? Sin duda, he pensado que era un hombre. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto: pues sería preciso investigar qué es animal y qué es racional, y así de una única cuestión llegaríamos insensiblemente a una infinidad de otras más difíciles y embarazosas, y no podría abusar del poco tiempo y ocio que me quedan empleándolos en resolver semejantes sutilezas”. *Meditations Metaphysiques*, AT, IX, 20; Olaso (1980), p. 224.

existo? Sin embargo el pasaje más diciente, por la referencia explícita al árbol de Porfirio, se encuentra en el episodio del diálogo *La recherche de la verité*, paralelo a ese momento de la segunda meditación:

*Eudoxio*: ... Existís y sabéis que existís; y lo sabéis porque sabéis que dudáis; mas vos, el que de todo duda y de sí mismo no puede dudar, ¿qué sois?

*Poliandro*: ... Diré, pues, que soy un hombre.

*Eudoxio*: No habéis prestado atención a mi pregunta; la respuesta que me dais, por más simple que os parezca, os arrojaría en difíciles y muy intrincadas cuestiones, a poco que quisiera apremiaros. Pues si pregunto, por ejemplo, al mismo Epistemón, qué es el hombre, y me responde, como suele hacerse de ordinario en las escuelas, que el *hombre* es un *animal racional*; y si luego, para explicar estos otros dos términos no menos oscuros que los anteriores, nos conduce por todos los grados llamados metafísicos, seríamos llevados, en verdad, a un laberinto del que nunca podríamos salir. Porque de aquella pregunta nacen otras dos. La primera: ¿qué es *animal*? ¿Qué es *racional*?, la segunda. Y si para explicar qué es *animal* respondiera que es un *viviente sensitivo* y que un *viviente* es un *cuero animado*, y que un *cuero* es una *sustancia corporal*, veis cómo, de inmediato, crecen y se multiplican las cuestiones, cual ramas de un árbol genealógico. Es bastante claro que todas esas egregias cuestiones terminarían en una mera batología (balbuceo, parloteo) que nada esclarecería y nos dejaría en nuestra ignorancia primera.

*Epistemón*: No puedo soportar que despreciéis tanto el árbol de Porfirio, el cual fue siempre admirado de todos los eruditos. Y me molesta que tratéis de enseñar a Poliandro quién es, por una vía distinta a la que por tanto tiempo ha sido aceptada en las escuelas. Hasta el día de hoy no puede encontrarse un camino mejor y más adecuado para enseñarnos quiénes somos, que poner ante nuestros ojos sucesivamente todos los grados que constituyen el conjunto de nuestro ser, para poder aprender así, ascendiendo y

descendiendo con la razón por todos esos grados, lo que tenemos de común con todas las demás cosas de la naturaleza y aquello en que diferimos de ellas. Y tal es la cumbre suprema que puede alcanzar nuestro conocimiento<sup>54</sup>.

La propia existencia, una vez establecida como cierta, no puede determinarse mediante las sucesivas ramificaciones que implican ir ascendiendo progresivamente en los géneros. Pero, ¿por qué no? Al fin y al cabo así se ha venido haciendo con éxito durante siglos, como nos lo recuerda Epistemón. Simplemente porque estas inclusiones sucesivas entre géneros no parecen hacer parte de lo que hasta ahora 'me' consta, y más bien parecen pertenecer a la clase de cosas que permanecen en la duda; aún más, no parece ser parte de lo que 'me' consta el identificarme con algún género o especie, para luego, por vía silogística, hacer explícitas inclusiones sucesivas en géneros superiores y exclusiones a través de las diferencias. Entonces, no se trata del género inclusivo de 'lo que yo soy', sino el fundamento de lo que sé que soy. Para ello, debo hurgar en mi propia conciencia lo que de manera directa pienso con certeza que soy cuando digo que 'existo porque pienso o dudo'. Además, tampoco se ve qué de 'hombre' hay en ello, o de 'racional', etc. Descartes, en palabras de Eudoxio, pretende inferir mucho menos de ahí, tan poca cosa, aparentemente, que dará motivo para que su rival Epistemón se burle<sup>55</sup>. Pero, ¿qué es aquello 'tan poco'

---

54. La *recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT, X, 515-516; traducción Villoro (1972), 71-72; véase también la traducción, notoriamente mejorada de Víctor Florián de este diálogo, en Descartes: *Discurso del método. Seguido de la búsqueda de la verdad mediante la luz natural*, Bogotá 1999. No huelga recordar que Eudoxio representa a Descartes, 'gran ingenio de nuestro siglo que nunca ha estudiado'; Epistemón a un filósofo y erudito escolástico y Poliandro a 'un hombre de mediano y natural ingenio'.

55. "¡Qué maravilla! ¡Tantas palabras para tan poquita cosa! Podía haber usado cuatro palabras y todos hubiéramos estado de acuerdo. Por lo que a mí toca, me sería insufrible dedicar tantas palabras y tanto

que satisface tanto a Descartes y que es preferible a lo que suministra la escuela? ¿Qué ventaja puede tener lo primero frente a lo segundo? Ateniéndose a su proceder Descartes concluirá que lo que existe, en este caso, sólo puede ser determinado en primera instancia como ‘algo que piensa’ o ‘cosa pensante’, lo cual a su vez excluye lo que no pertenezca al pensamiento o lo que persiste en el estado de incertidumbre o duda, tal como ser (o tener) cuerpo. Este tipo de procedimiento obviamente atenta contra la unidad lograda y presupuesta por el lugar del ser humano en el árbol de Porfirio, unidad que está constituida (definida, como doble proceso de división y composición) por el ser animal (género próximo) y la racionalidad (diferencia específica), a donde pertenecería la capacidad de pensar. Ahora bien, si se toma en serio la preocupación cartesiana de ocuparse en principio del problema de la certeza, no del ser ni de su orden, entonces ‘dudar y ser consciente de que piensa’ implican certeza de existencia sin más, no por ahora grados de ser ni cosas tales. Cuando procedo a determinar mi existencia, es decir, a establecer qué es lo que existe cuando digo ‘existo’, no se trata de responder a la pregunta qué clase de cosa existe, qué género de sustancia es la que piensa (en un orden preestablecido de ser, o en una clasificación ya dada de entes), sino a calificarla inmediatamente por las cualidades que se perciben en tal cosa en tanto que piensa, independientemente de los géneros que ello pueda implicar en el contexto porfiriano. Lo cual es sensato, pues Descartes está trabajando no a partir de un esquema que contiene ya las delimitaciones (definición) entre los entes a través de sus géneros y diferencias específicas, sino que está tratando de establecer los elementos de que él mismo puede estar seguro que consta a partir de una concreta certeza acerca de sí mismo, certeza que le

---

tiempo para aprender cosa de tan escasa monta”. AT, X, 525; trad. Villoro (1972), 85.

ha suministrado el residuo de lo indudable. Lo que está aquí en juego es, ni más ni menos, la diferencia entre hablar del ser o del ente, y hablar de la certeza, así como las diferencias que sus respectivos órdenes implican, con el propósito de ir construyendo paso a paso el saber de sí mismo y, eventualmente, cualquier posible saber acerca de otra cosa. Y será por esa vía por donde Descartes establecerá las distinciones entre las cosas; por ejemplo, la distinción fundamental en su sistema entre mente y cuerpo<sup>56</sup>.

De esta manera la unidad presupuesta en la definición, esa unidad inmediata (no demostrable, sino intuita como ‘principio’ en la cosa misma)<sup>57</sup> entre el género y la dife-

56. Los cartesianos, probablemente por una necesidad diagramática de la mente humana, reaccionaron frente al esquema porfiriano con otro esquema, el árbol de Purchot, basado en esta distinción originaria entre substancia pensante y extensa: “Respecto al contenido de la división la variedad era considerablemente mayor. Dentro del propio campo de la filosofía, por ejemplo, lógicos cartesianos como Michelangelo Fardella y Edmund Purchot abogaron a favor de la sustitución del tradicional árbol de Porfirio para la categoría de sustancia por el así llamado árbol purchotiano, el cual comienza con la partición de las sustancias en pensantes y extensas, para luego seguir con las subdivisiones de mentes y cuerpos, dos ramas que (‘un cuerpo viviente que tiene la capacidad de moverse y que está poseído por una mente’ y ‘una mente imperfecta que está destinada a ser unida a un cuerpo y que está realmente unida a un cuerpo’) finalmente vuelven a juntarse en el hombre”. G. Nuchelmans (1998 b), 113-114; [T]. El autor remite como fuente a Risse (1964-70), Vol. 2, 124, 128.

57. Véase una buena explicación de la definición, con su carácter simple e inmediato, en contraste con la mediata y compleja demostración, en Aristóteles, en J. Moreau (1962), cap. IV. 57: “La definición expresa la esencia, la demostración establece las propiedades esenciales: las vincula al sujeto por el nexo de un término medio. Muestra el carácter necesario de una proposición: no refiere un atributo a un sujeto, sino que explica simplemente la significación de un término; sustituye a lo definido una expresión equivalente. Siendo la definición equivalente a lo definido, poseyendo la misma extensión, es imposible encontrar entre ellos un término medio que permita la demostración”. Remite a *Analíticos Posteriores* 3, 90 b 34 y 91a 15-16.

rencia igualmente estructurada con miras al silogismo<sup>58</sup>, queda rota en la perspectiva cartesiana, es decir en la perspectiva de la certeza que construye con su propia dinámica de ideas la unidad de las cosas y las distinciones entre ellas. La tradición escolástica de la lógica<sup>59</sup>, por el contrario, parte del carácter elemental último e indivisible (inanalizable) del término, como un comienzo que se corresponde con el orden ontológico, es decir, con las partes últimas e indivisibles del ente, y esto en razón de que la lógica como arte imita a la naturaleza en su orden; razón por la cual la estructura de la lógica contiene el estudio de las tres facultades en ese orden de complejidad: 1) la simple aprehensión, operación por la que se define el término de cada caso; 2) la proposición, que expresa ya algo compuesto en primera instancia; 3) el discurso o raciocinio que produce saber a partir de las combinaciones más complejas de términos. Lo más interesante de esta tradición es que el término o su correspondiente operación, la simple aprehensión, está de antemano concebido con miras al discurso, es decir, a la

58. "El concepto de 'diferencia', según el esquema diseñado de división, está ligado en este sentido a una jerarquía de conceptos superiores e inferiores (arbor porphyriana), tal como ésta es presupuesta en la silogística. Género próximo y diferencia específica forman juntos la definición, como expresión de la regulación del lenguaje en el uso de una estructura semántica de conceptos que se 'implican' entre sí". J. Simon, 'Diferencia', en H. Krings y otros (1977-1979), tomo I, 572.

59. Para efectos de contraste con la lógica escolástica creo que es una buena oportunidad recurrir a Juan de Santo Tomás, *Cuestiones de lógica* (1631), no sólo en virtud de su representatividad como sistematizador del pensamiento de Tomás de Aquino en asuntos de lógica, sino también porque se trata de la exposición históricamente más próxima al período que nos ocupa. No podemos ocultar que también la disponibilidad pesa en nuestra decisión de recurrir a esta obra. En ningún momento presupongo que los autores en cuestión, Descartes y Juan de Santo Tomás, tengan noticia uno de otro. G. Nuchelmans (1998 a), 118 n.1, también recurre a Juan de Santo Tomás como representativo de la lógica escolástica del momento.

constitución del silogismo. A esto hay que añadir también que “esta primera operación es dirigible de suyo y funda sus intenciones, a saber, las relaciones de superior y de inferior, de universal y de particular, en los predicables, así como las coordinaciones de los predicamentos, en los que distinguimos la confusión de las cosas en sus clases”<sup>60</sup>. En breve, la primera operación está ya comprometida con el esquema porfiriano y con la estructura silogística, si es que estos dos compromisos pueden separarse. El compromiso con el modelo silogístico de razonamiento es algo que se puede ver también de manera explícita en la concepción escolástica de la lógica, en especial y de manera relevante en nuestro autor escogido: “El Filósofo, en el I de los *Anal. Pr.*, no definió en general todo término del que puede constar la proposición en cuanto es enunciación, sino precisamente en cuanto sirve para construir el orden silogístico”<sup>61</sup>. Este asunto no es en absoluto incontrovertible y habrá de derivar en un significativo desacuerdo sobre la estructura lógica de nuestro pensamiento, según se interprete el papel de los términos o bien como meramente constitutivos del orden discursivo o silogístico con sus relaciones de inclusión o exclusión entre ellos (tercera operación de la mente), o bien como apenas parte de los elementos de la proposición en su función enunciativa y veritativa (segunda operación de la mente).

60. Juan de Santo Tomás (1631), cuestión I, ‘del término’, art. i, 46 y 49-53.

61. *Ibíd.*, I.iii, 63. El pasaje de Aristóteles en cuestión es *Primeros analíticos* I. 1, 24b 16-19. Hay que anotar que esta manera de pensar acerca del término no es exclusiva del tomismo. Por ejemplo, Tomás de Erfurt (1947), 47, se expresa así: “El término indica la razón de terminar las divisiones del silogismo, porque el dialéctico divide el silogismo en proposiciones y las proposiciones en sujeto y predicado, que se denominan términos según los lógicos”. Añádase que esta obra de Tomás de Erfurt era considerada entonces, hasta entrado el siglo xx, como parte del corpus scotista y por tanto representaba un punto de vista claramente enfrentado al tomismo.

Es el momento de recordar la confrontación entre quienes interpretan el término como parte resolutive y compositiva de la enunciación o proposición y quienes lo interpretan como parte igualmente resolutive y compositiva del silogismo: la diferencia es de sumo interés pues el enunciado, en cuanto “se ordena a construir la verdad”, se compone no sólo de los extremos, sino también de la cópula o verbo copulante, adverbios o negaciones, es decir de todo aquello verificable en un estado de cosas determinado. El silogismo, en cambio, no tiene como función ‘componer la verdad’ sino inferirla; por tanto, el silogismo más bien “supone la verdad ya constituida en las proposiciones, y sólo añade que es inferente o inferida”<sup>62</sup>, es decir, premisa o conclusión:

En cambio la ilación silogística, considerada no como verdadera, sino como [correctamente] inferente, sólo requiere tres términos, dos que se relacionen como extremidades en la conclusión que se ha de inferir, y un tercero que se relacione como medio que prueba o infiere, y que, al inferir, une. Por lo cual, solamente los extremos de las proposiciones son términos silogísticos<sup>63</sup>.

Tras esta incursión en el sistema lógico de una fracción bastante significativa de la escolástica, se puede entender mejor el carácter discursivo de la filosofía tradicional que tanto incomodaba a Descartes y que se expresa de manera manifiesta en su repudio del silogismo. No es simplemente que se argumente con silogismos, sino que todo nuestro pensamiento, toda nuestra mente está cautiva de la estructura silogística, de manera que no reconocemos como elementos simples de pensamiento y unidades de significación sino lo que puede quedar definido como uno de los términos del silogismo: mayor, medio o menor. ¿Cómo no entender ahora que el mejor esquema figurativo para ilus-

62. *Ibíd.*, I.iii, 64.

63. *Ibíd.*, cuestión I.ii, 61; el corchete pertenece al original. Cfr. también I.iii, 64.

trar esta estructura de pensamiento sea el árbol de Porfirio? Razón de sobra para que Descartes vea en tal esquema uno de los mayores obstáculos para su propuesta de un método que guíe a la mente en la búsqueda de la verdad, verdad que no habrá de radicar precisamente en el silogismo sino en la proposición.

Queda pendiente decidir si la vía cartesiana se corresponde más con la alternativa excluida y refutada dentro de esta disputa escolástica, y que preferiría definir o analizar ‘el pensamiento’ más a partir de la enunciación o proposición<sup>64</sup> que del silogismo. Lo cual no es en principio muy osado proponer, pues ése irá a ser precisamente el destino ulterior de la lógica que dé razón de la nueva manera de interpretar las formas del pensamiento como estructuras de enunciados, y no de términos. Si los elementos del enunciado son, además de los extremos, también la cópula y otros como el adverbio, la negación, etc., la estructura del pensamiento basado en el enunciado será muy diferente de la estructura discursiva basada en los tres términos del silogismo, donde sólo interesa la relación de inferencia basada en la mediación del tercer término, pero que desconoce las múltiples significaciones que pueda tener la cópula<sup>65</sup>. En el enunciado, por el contrario, interesa la verdad o falsedad, cosa que queda por fuera de la forma silogística, donde sólo incumbe la validez formal. Por otra parte, dentro de lo que se entiende por ‘pensamiento’ se debe distinguir entre pensamiento ‘discursivo’, del cual intenta dar razón la silogística, y el pensamiento

64. En la cuestión V.i Juan de Santo Tomás (1631), 151, explícitamente las identifica: “Damos por supuesto lo que hemos dicho en el libro II capítulo 6, que la enunciación y la proposición se toman como lo mismo en el uso de los sabios y en el común de los lógicos, aunque puedan connotar diversos respectos”.

65. La consideración de tales múltiples significaciones de la cópula abre un enorme campo de investigación que se denomina lógica de predicados y que queda por fuera del alcance de la silogística.

proposicional o ‘enunciativo’, del cual se ocupa la lógica moderna, con algunos antecedentes [proposicionales] en los estoicos<sup>66</sup>. Pero también se puede traer a colación las propias *Meditationes* como fuente de este giro del ‘término’ hacia la ‘proposición’ como constituyente primario del pensamiento. Es de recordar el relieve que adquieren entre todos nuestros pensamientos, aquellos que son portadores de verdad, es decir, por los cuales referimos a estados de cosas: los juicios<sup>67</sup>.

66. Hay que tener cuidado con la distinción enunciado-proposición, en especial cuando B. Mates (1985), 16, dice que la lógica de los estoicos era una lógica proposicional, mas no de enunciados. Más adelante, 41 n. 50, según Mates, ‘proposición’ es la traducción de ‘Gedanke’ de Frege y ‘enunciado’ de ‘Behauptungssatz’.

67. “Entre mis pensamientos existen algunos que son como las imágenes de las cosas, y a éstos únicamente conviene en propiedad el nombre de idea, como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel, o el mismo Dios. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego, concibo entonces una cosa como el objeto de la acción de mi espíritu, pero agrego también por esta acción otra cosa a la idea que tengo de aquella cosa; y de esta clase de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y los otros *juicios*.”

Ahora, por lo que respecta a las ideas, si se las considera solamente en sí mismas, y no se las refiere a ninguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues aunque imagine una cabra o una quimera, no es menos verdadero que imagino tanto una como la otra.

Tampoco hay que temer que pueda encontrarse falsedad en las afecciones o voluntades, pues aunque pueda desear cosas malas, o que incluso no existieron jamás, no por esto, sin embargo, es menos verdadero que las deseo.

De este modo *sólo quedan los juicios, en los que debo tener mucho cuidado de no equivocarme*. Ahora bien, el error principal y más común que pueda encontrarse consiste en que *juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí*; pues, ciertamente, si sólo considerara las ideas como ciertos modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de equivocarme”. *Meditations Metaphysiques*. AT IX, 29; Olaso, (1980), 235-236. La cursiva es mía y he corregido la traducción de Olaso sustituyendo ‘sujeto’ por ‘objeto’ en el primer párrafo de esta larga cita.

Igualmente se debe considerar la diferencia que tal relieve entraña respecto de las ideas de cosas sin más, es decir aquellas ideas que serían las equivalentes a los tradicionales 'términos'. En su itinerario de la Tercera Meditación, Descartes se propone examinar en la inmanencia de su propia mente qué clase de idea o de pensamiento sea susceptible de verdad o falsedad, pues sólo ella podrá ser portadora de engaño o error; sólo los juicios califican en tal categoría. De esta manera los juicios serán considerados por Descartes como unidades elementales de pensamiento relevantes para el examen de nuestra capacidad de certeza, a diferencia de las ideas, que sólo designan imágenes de cosas y no constituyen aseveración alguna acerca de estados de cosas, sino de lo que transcurre en la propia mente.

En conclusión, las partes del silogismo, es decir, sus términos mayor, medio y menor, no son conmensurables con la proposición como portadora de verdad ni con sus partes; de manera que cuando se dice (como piensa Bacon) que 'el silogismo se compone de proposiciones y la proposición de términos', se está reduciendo la proposición a su mediación inferencial dentro de un silogismo, pero no se está considerando en absoluto lo que es peculiar de ella: ser susceptible de verdad o falsedad. Una vez considerada la proposición en su peculiaridad, sus partes no se dejan interpretar meramente como término-sujeto y término-predicado, es decir como inanalizables en su función predicativa.

A esta confrontación entre términos y proposiciones que rivalizan como elementos inanalizables y últimos del pensamiento, a partir de los cuales se construye el discurso, hay que añadir la otra confrontación que pone en peligro la inanalizabilidad del término, en particular la del predicado. En general se toma el término predicado como designando una propiedad que se le atribuye al sujeto. Pero si se examina más de cerca el predicado, es decir, cualquier cosa que pueda ocupar tal lugar en la proposición, se observa que su consideración como mera propiedad es muy vaga e imprecisa

y que oculta características de sumo interés que requieren del ulterior análisis que va a romper la elementalidad del predicado: piénsese en predicados como ‘ser hijo de’ o ‘estar entre’ interpretados tradicionalmente como propiedades e interpretados en cambio como relaciones. Tal relación cambia la concepción de la proposición como única forma de predicación respecto del sujeto y abre un campo de análisis de los propios predicados en términos de relaciones como más fundamentales<sup>68</sup>. Se ve un claro desplazamiento lógico desde las estructuras ontológicas subordinadas unas a otras hacia las correlaciones en los fenómenos, que daría pie a los subsiguientes desarrollos de la lógica<sup>69</sup>.

### § 8. Conclusiones

En resumidas cuentas se puede enumerar los resultados de esta confrontación de Descartes con la tradición respecto de la silogística, como sigue, sin renunciar al derecho de entrar en algunos detalles omitidos en la exposición original.

Lo primero que se debe destacar es que la concepción de la lógica, como arte de discutir, queda desplazada en Descartes por su concepción de lógica como arte para guiar a nuestra mente en la búsqueda de la verdad (§§ 1 y 2). Esta diferencia entre una lógica discursiva o disputativa, tradicionalmente llamada dialéctica, y una lógica investigativa, como la propuesta por Descartes, está en estrecha relación con otro aspecto de esta confrontación, a saber: en filosofía

68. Véase Hilbert y Ackermann, *Elementos de lógica teórica*, Madrid 1993, Berlín 19926, cap. III, p. 79 ss.

69. “El desarrollo de la lógica poliádica de predicados o de la lógica de relaciones se emprendió por primera vez en el siglo XIX. Esto puede deberse al hecho de que la ciencia antigua estaba orientada a la división de los objetos según géneros y especies, mientras que la ciencia moderna se interesó sobre todo por las relaciones legales entre sucesos. La profundización de las bases de la matemática, en la que son especialmente importantes las relaciones, contribuyó sin duda a dicho desarrollo”. G. Patzig, ‘Relación’, en H. Krings y otros (1979), tomo III, 289.

no se ha de presuponer la verdad, o lo que en últimas otorga verdad, es decir, los principios; en filosofía se trata precisamente de buscar la verdad, o si se me permite hablar así, se trata de hallar la fuente veritativa de nuestras creencias, ya que la verdad no se busca sin más, sino en relación con nuestras creencias, dudas, deseos, expectativas, etc., con el objeto de verificarlas, refutarlas o corregirlas. De aquí que cualquier método o procedimiento que dé por supuestos los principios y se ocupe solamente de las consecuencias y conclusiones, queda por fuera del interés de Descartes, incluso en contravía de su propuesta. Por esta razón, la animadversión cartesiana hacia el silogismo, en tanto saber de conclusiones, se puede interpretar como un caso apenas de su rechazo hacia todo saber que no se preocupa por establecer la legitimidad de sus fuentes veritativas, y se atiene solamente a la corrección formal de sus derivaciones a partir de los principios. De esta manera también se puede considerar que su rechazo abarca al método axiomático (§ 4) y a los procedimientos sintéticos afines (§ 3), así como a la famosa combinatoria luliana, en la que se presuponen los elementos a combinar pero no se dice cómo se llega a establecer que esos son los elementos últimos de cuya combinación resulta toda ulterior verdad.

Ya que mi propósito consiste en examinar el rechazo cartesiano al silogismo, me he ocupado en especial del pasaje en que se enfrentan las dos concepciones filosóficas en torno de un argumento central para la comprensión del nuevo método: la interpretación del *cogito ergo sum* como resultado o parte de un silogismo, contra la pretensión cartesiana de ser interpretado como evidencia inmediata con valor de principio, es decir, no sólo obtenido al margen del silogismo y la lógica tradicional, sino que también ha de valer como fundamento que precede y hace posible cualquier raciocinio silogístico. Este pasaje (§ 5) tiene de especial que deja relativamente al margen las disquisiciones sobre el presunto método cartesiano y se enfrenta en concreto al argumento mismo en su efectividad, es decir, per-

sigue las estrategias argumentativas mismas y las enfrenta una a la otra. Por otra parte (§ 6), no cedo a la tentación de interpretar el argumento cartesiano según los esquemas de la lógica estoica, pues creo que se logra mostrar que Descartes enfrenta no sólo las formas silogísticas aristotélicas, sino la precedencia e imposición de cualquier esquema argumentativo que base su efectividad en la fuerza de la forma lógica, cualquiera que ella sea. Sin embargo, tampoco se puede desconocer que la lógica estoica, en cuanto lógica de proposiciones, será más apta para interpretar el modelo cartesiano de pensamiento objetivo, es decir de pensamiento con referencia a objetos o estados de cosas (juicios), como se recordará más adelante en la sección 7.

El tema se desplaza desde el asunto de la corrección formal de los silogismos como criterio de racionalidad hacia el problema más general de la supuesta precedencia de la forma lógica frente a los contenidos cognitivos, algo frente a lo cual Descartes parece tener posiciones claras (§ 6). Visto ya que la posición adversa de Descartes vale tanto para las formas silogísticas como para las estoicas, emprendo la tarea de mostrar que la forma lógica no sólo atañe a las formas de inferencia, sino también al principio formal por excelencia de la lógica tradicional, a saber: el principio de no contradicción, principio ineludible de la lógica y la ontología aristotélicas, pero que, curiosamente<sup>70</sup>, no fue admitido por los estoicos<sup>71</sup>.

---

70. Que los estoicos no hayan admitido el principio de no contradicción podría ser otra razón más para acariciar la tentación de considerar que Descartes fue influido por los estoicos. Sin embargo, Descartes no dejó de admitir tal principio en sus procedimientos deductivos, como dan testimonio múltiples pasajes. Lo que se propone aquí es que Descartes no se valió de él de manera ingenua, acrítica o dogmática, como punto de partida absoluto.

71. Łukasiewicz (1971), 509. También en Łukasiewicz (1993), p. 1. En ambos lugares el autor menciona a Antístenes y su escuela de los cínicos, a los erísticos de Megara, a los seguidores de Heráclito y a los

Pero no hay que descuidar el otro lado de la moneda de la crítica cartesiana al formalismo lógico, a saber, el intuicionismo, que va a adquirir una enorme importancia a la luz de la posición y críticas de Leibniz. El privilegio de la intuición, como principio veritativo por excelencia, está en estrecha correspondencia con la subordinación y limitación del principio de no contradicción; igual que con el cuestionamiento de la precedencia de la forma lógica. Leibniz considerará esto un gran defecto de su predecesor Descartes, pues le habrá de reclamar que su intuición, junto con su criterio de verdad a saber, la claridad y distinción, no están a salvo de contradicciones; lo cual es grave, pues ello significa que no puede ser tan fiable como pretende Descartes. Sin embargo, el que, al decir de Leibniz, la intuición cartesiana no esté a salvo de contradicciones, puede servirnos para reforzar nuestra tesis, según la cual, la búsqueda cartesiana de la verdad no puede presuponer de entrada ningún principio de inferencia, menos aún el de no contradicción. El intuicionismo de Descartes es una posición expuesta a inconsistencias; pero es una posición muy exigente en materia de evidencias y de autoconstatación. ¿Cómo conciliar estas dos características del intuicionismo cartesiano? Frente a la tradición discursiva y argumentativa no hay duda de que la opción cartesiana está a favor de la certeza y evidencia de la autoconstatación, por encima de la plausibilidad del argumento que basa su fuerza en la observancia de la forma lógica. Descartes tendrá que reconocer que gana en fuerza psicológica y subjetiva, pero a costa de debilitarse en capacidad de persuadir a los demás. Habrá de reconocerse, igualmente, que toda la fuerza veritativa de la intuición cartesiana no está por sí sola a salvo

---

de Protágoras. Recordemos que el fundador de la Stoa, Zenón de Citio, es heredero de los cínicos en materia moral y de los megáricos en lo que concierne a la lógica. Véase B. Mates (1985), 17, donde a su vez remite a E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*.

de inconsistencias, como fácilmente lo mostrará Leibniz décadas después.

Ahora intentaré resumir y ordenar las cuestiones que intervienen en lo que suponemos es la actitud de Descartes frente al principio de no contradicción.

1. Admitir, o suponer irreflexivamente, el principio de no contradicción, está en conflicto con el propósito cartesiano de fundamentar desde cero el conocimiento y la certeza. Es cierto que el principio no está explícitamente en la lista de las cosas que ha de poner en duda, pero también es cierto que lo restringe al ámbito de la mente humana, liberando a Dios, y probablemente también, o por ende, a la realidad misma de tener que regirse por tal principio. Por otra parte, el principio puede estar implícitamente en el nivel de duda que pone en cuestión nuestras facultades racionales.
2. No hay duda de que Descartes hace uso frecuente del principio de no contradicción, pero ello ocurre siempre en el contexto de la deducción y la demostración, no en la investigación que conduce hacia los principios. Además, tal principio sólo se necesita para cierta clase de demostración: la *reductio ad absurdum* o prueba indirecta<sup>72</sup>.
3. Por lo anterior, no se puede interpretar el camino hacia el *cogito* y el *sum* como una reducción al absurdo, la cual presupondría el principio de no contradicción. A esta confusión puede conducir el hecho de que ‘yo no pueda concebirme como no existente mientras pienso’, pues sería una contradicción. Pero éste no es el momento en que se evidencia el primer principio de la metafísica cartesiana, sino apenas una prueba ulterior que supone que ya ‘sé que existo en cuanto pienso’. Aquí faltaría

---

72. Esto lo afirmo con base en Łukasiewicz 1971, 504. Sin embargo, Vernon Wedin, el traductor al inglés del artículo, disiente precisamente en ese punto y afirma que ello ya no se puede sostener. Véase la nota al respecto al comienzo de su traducción.

examinar cómo ocurre, si es que ocurre, que esa contradicción crucial se eleve a principio, con lo que se podría tener algo así como una fundamentación psicológica del principio de no contradicción, cuya legitimidad no vamos a juzgar ahora.

4. Para desprendernos de esa interpretación habría que establecer muy claramente la diferencia entre el modo como se prueba que 'es imposible que no exista mientras piense' y el camino cartesiano que conduce a la evidencia de que 'existo mientras pienso'. Esto requiere especial interpretación de la primera meditación, en la medida en que los niveles de duda puedan ser vistos como inconsistencias 'sostenibles': 'veo cosas fuera de mí, pero puede ser *que yo crea que hay cosas fuera de mí y no haber nada fuera de mí*'; 'sé que ahora estoy aquí, pero, dado que sueño, *puedo creer que estoy aquí ahora y no estar aquí ahora*'... Habría que ver cómo es que estas inconsistencias me conducen positivamente a la evidencia de mí mismo; es decir, cómo me van acotando realmente el espacio de lo evidente. Si se quiere, preferiría para este fragmento del itinerario cartesiano una denominación como ésta, corriendo el riesgo de ser rotulado de husserliano: reducción, no al absurdo, sino a la evidencia. Lo evidente será, finalmente, aquello que no se pueda contradecir; lo cual es muy diferente de lo que resulta del procedimiento que ya descalificamos: aquello que se prueba por contradicción.
5. Por tanto, sí se podría interpretar la primera meditación como un espacio de duda sistemática, que, por ser fiel a la duda, soporta las inconsistencias. Es decir, donde no se afirma nada (donde no se emite juicio), se puede pensar todo, de manera que la vida mental cartesiana se contiene en un ámbito prejudicativo (*epojé*, o suspensión del juicio), gracias, precisamente, a la disciplina de la duda que le permite alojar pensamientos contradictorios, hasta que la inconsistencia se haga insostenible

y entonces salga a relucir lo evidente por sí y que no resiste duda o contradicción.

Como si fuera poco, todavía se puede prolongar el alcance del papel del principio de no contradicción en este análisis. Ahora se trata, con la ayuda de Łukasiewicz, de mostrar la vinculación del principio aristotélico de no contradicción con la ontología, igualmente aristotélica, de la substancia. En efecto, una de las pruebas, si se puede hablar así, que Aristóteles brinda de este principio, sólo vale “para un rango muy limitado de objetos, a saber, para la ‘esencia’ de las cosas, o para la substancia. Para accidentes, su validez sería todavía cuestionable”<sup>73</sup>. Esto quiere decir que Aristóteles tiene en mente el mundo discreto de substancias cuando quiere probar el principio de no contradicción, prueba que está lejos de alcanzar sus efectos en el mundo de la experiencia y de lo contingente o accidental<sup>74</sup>. Ahora

---

73. *Ibíd.*, p. 498. Cfr. también Łukasiewicz (1993), cap. xi, 82-83: “Este argumento se apoya sobre la suposición de que en los objetos se halla alguna esencia conceptual diferente de las propiedades accidentales, algo así como un universal in re. Esta suposición es el fundamento metafísico de toda la lógica de Aristóteles. Ya Sócrates decía que el saber verdadero estriba en conceptos; por tanto, a los conceptos les tiene que corresponder algo real, si es que deba existir un saber verdadero sobre la realidad. Platón ha producido las ideas existentes en el más allá a partir de conceptos; Aristóteles alojó las ideas platónicas en los objetos determinados y concretos. ¿Qué son los universalia in re? Lo que Aristóteles designa como ‘esencia de las cosas’ son ‘grupos de propiedades’ que siempre aparecen juntas, por ejemplo, algunas propiedades de la estructura orgánica de los hombres como ser bípedo. Para esclarecer el hecho de por qué estas propiedades siempre aparecen juntas, suponemos que a ellas les subyace algo uno que las cohesiona –algún ser sustancial– del que por lo demás nada sabemos. Sustancia y propiedades que siempre aparecen juntas, he ahí lo que es la esencia de un objeto”. Resaltado en el original [T].

74. “Correspondientemente, tiene que establecerse que para Aristóteles el principio de contradicción ha de ser pensado no como una ley ontológica general sino más bien como como una ley metafísica que se

bien, la mente cartesiana se asemeja mucho más al mundo de la experiencia, es decir, a ‘lo más conocido para nosotros’, que al de las esencias y substancias aristotélicas: ‘lo más conocido en sí o por naturaleza’. Esta confrontación, que se puede llamar lógico-metafísica, se trató en el apartado Rechazo al árbol de Porfirio, al ocuparme de cómo a través del esencialismo la mente tradicional aristotélica, a la que se enfrenta Descartes, está cautiva de antemano del silogismo. Como tales substancias están concebidas como géneros y subgéneros que se van diferenciando, para entenderlas se requiere una lógica de clases que opere las inclusiones y exclusiones a que están sometidas: tal lógica no es otra que la silogística, y de tal compromiso entre silogística y metafísica de la substancia da testimonio el famoso esquema conocido como *arbor porphyriana*.

Finalmente, el análisis se ha trasladado a un nuevo terreno que propongo denominar lógico-epistémico para diferenciarlo del terreno lógico-metafísico en que se vio preso Aristóteles. Se trata de desplazar el protagonismo de los términos y de su función en los silogismos y el pensamiento discursivo, para dar lugar central a la proposición como la unidad lógica mínima a partir de la cual poder expresar lo que es la preocupación de Descartes: conocimientos y sus condiciones, es decir, pensamientos de carácter epistémico. Igualmente habrá un desplazamiento en el referente de los pensamientos: se pasará del ser de las cosas y su forma más destacada, la substancia, a los estados de cosas y sus relaciones de que consta el mundo de la experiencia o de la apariencia. Se pasará, igualmente, de las cosas mismas que eran las portadoras de la verdad, eran verdaderas por sí mismas (curiosa, para los modernos, concepción de la verdad como predicado trascendental del ser), a las preten-

---

supone vigente primariamente para sustancias y con respecto a la cual es por lo menos cuestionable si su rango de validez alcanza también a las apariencias”. Lukaszewicz 1971, 502. [T].

siones epistémicas de nuestros pensamientos en relación con la experiencia. Esa clase de pensamientos, los únicos que son susceptibles de verdad y falsedad, los únicos que son portadores de nuestra pretensión de verdad, serán, según Descartes, los juicios. Habrá entonces que desplazar el interés lógico desde los términos que denotan substancias o sus componentes hacia las proposiciones que denotan estados de cosas de nuestra experiencia; desde las clases, cuyos rótulos son los términos, y sus relaciones de inclusión y exclusión, hacia las múltiples relaciones que se pueden expresar en la proposición una vez que se dejan de ver los predicados meramente como propiedades de cosas. Los estoicos habían avanzado algo en esa dirección, al proponer una lógica y un cálculo proposicionales.