



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

LENGUAJE, LÓGICA Y REALIDAD.

**Hermenéutica del “Principio de no-contradicción”, en la
“*Metafísica*” de Aristóteles.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE **LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

PAOLA MINERVA CHAPA MONTES

ASESOR:

DR. ANTONIO LUIS MARINO LÓPEZ

OCTUBRE, 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LENGUAJE, LÓGICA Y REALIDAD.
Hermenéutica del “Principio de no-contradicción”, en la
“Metafísica” de Aristóteles.

PAOLA CHAPA

Un buen día me asaltaron algunas preocupaciones que ya no me abandonaron. Gracias a Dios, tengo grandes amigos con quienes compartir mi vida, con todo y mis preocupaciones. Las reflexiones que hoy presento fueron tomando forma durante las charlas que sostuve con mis amigos, en nuestro afán por hallar caminos para pensar problemas que siempre nos llevaron a nuevos problemas, y a nuevas charlas.

A mis amigos,
La Compañía y el Seminario *Lógica en Acatlán*:
Dios los bendiga.
Muchas gracias...

Buscar la verdad sobre la naturaleza es distintivamente el quehacer del filósofo cuando la investigación es radical: dirigida a los principios o fundamentos. La búsqueda, empero, es necesariamente filológica porque sólo examinando con sumo cuidado las palabras con las cuales Aristóteles explicó su comprensión de la naturaleza, podemos abrigar la esperanza de abrir el acceso a su discurso. Se requiere, para ello, *philia* o cuidado por el *logos*.”

ANTONIO MARINO
(Introducción a ARISTÓTELES, *Física*,
Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana,
UNAM, 2001, p. 12)

CONTENIDO

LENGUAJE, LÓGICA Y REALIDAD.

Hermenéutica del “Principio de no-contradicción”, en la “Metafísica” de Aristóteles.

	PÁG.
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. INTERPRETACIÓN DEL ENUNCIADO	5
1.1 ESTRUCTURA DE LA PRESENTACIÓN ARISTOTÉLICA DEL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN	8
1.2 “LO MISMO”	18
1.3 SUSTANCIA	20
CAPÍTULO II. DEFENSA ARISTOTÉLICA DEL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN	36
2.1 CARACTERIZACIÓN DEL ENUNCIADO COMO “PRINCIPIO”	36
2.2 LA DEFENSA DEL ENUNCIADO, DESDE LA PERSPECTIVA DEL HABLAR	39
2.3 LA DEFENSA DEL ENUNCIADO, DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS MANIFESTACIONES QUE NOTAMOS EN LA οὐσία	45
2.4 LA DEFENSA DEL ENUNCIADO, DESDE LA PERSPECTIVA DE EXPERIENCIAS “LÍMITE”	51
2.5 CONCLUSIÓN DE LA DEFENSA: MÁS CARACTERÍSTICAS DEL <i>PRINCIPIO...</i>	54
BIBLIOGRAFÍA	68

INTRODUCCIÓN

Preguntar sólo es posible cuando genuinamente enfrentamos una duda. La respuesta sólo satisfará nuestra pregunta en tanto nos permita comprender la propia duda. Si en algún momento nos acontece la rara fortuna de detenernos a mirar entorno, y nos maravilla lo que encontramos, la puerta a la duda ha sido abierta.

Lo que encontramos día a día hacia donde miremos –si miramos-, es que en la simplicidad cotidiana nos conducimos más o menos con naturalidad – lo mismo el alfarero que el escultor, la empresaria que el ama de casa-, nos entendemos unos a otros más o menos con suficiencia (aunque no llegemos a acuerdos), y nos mostramos más o menos confiados respecto de la permanencia de ciertas condiciones del mundo. Si un buen día uno se sintiera realmente inseguro de que el suelo que ha pisado toda su vida también hoy lo sostendrá, difícilmente se atrevería a salir de la cama.

Con la duda, a veces, aparece la reflexión. Entonces resquebrajamos la simplicidad de lo cotidiano y comenzamos a preguntar “por qué”: ¿Por qué si el campesino siembra maíz, maíz cosecha y no café? ¿Por qué yo puedo entender que mi perro es el mismo que cuando cachorro, aunque ahora luce tan distinto? ¿Por qué cuando el tendero me dice “Son cinco pesos”, yo entiendo lo que me solicita?

La pregunta respecto al “por qué” es la pregunta por *los principios*; en la pregunta por *los principios*, buscamos hacer explícito cómo son las cosas, y qué es aquello que permite que sean como son.

Este escrito guarda la intención de desentrañar la comprensión que Aristóteles nos ofrece respecto a la pregunta por *los principios*. Concretamente, el principio abordado es el que conocemos como *Principio de contradicción*. Si nos parece ya que la pregunta por *los principios* es importante (si no es que es La pregunta), es fácil imaginar que Aristóteles no es el único que la ha planteado; ni ocurre que sea el único que haya considerado al *Principio de contradicción* como fundamento. Por tanto, lo que se busca precisar a través de esta reflexión es, por un lado, la manera en la que Aristóteles ha planteado dicho principio, es decir, qué es lo que él sí ha dicho al

enunciarlo; por el otro, la búsqueda se orienta a comprender de qué es fundamento el tal principio.

Para alcanzar aquello en cuya búsqueda vamos, la exploración se hará en dos grandes bloques. En el primero, nos detendremos en el enunciado mismo, es decir, exploraremos la manera en la que Aristóteles lo ha planteado; con esto buscamos que, al comenzar nuestra interpretación, no se nos “cuelen”, por descuido, nociones ajenas a la visión aristotélica. Para tal efecto, el recorrido es el siguiente: en primer lugar, intentamos una traducción del enunciado original, tal que nos permita reconocer los términos empleados por Aristóteles; de lo que nos daremos cuenta con esto es de que Aristóteles no comienza su enunciado postulando algo sobre la “verdad de las cosas”, o sobre la “corrección en la predicación”, etcétera, sino que lo señala como una condición general. Una vez que hayamos descubierto cuáles son los términos que sí se mencionan en el enunciado, intentaremos la exploración del sentido de dichos términos; a partir de esto, veremos que el enunciado aristotélico guarda una profunda relación con la noción –también aristotélica– de οὐσία, por lo que habremos de detenernos un poco en ella. Respecto de la οὐσία, indagaremos las maneras en las cuales la conocemos, y descubriremos que son, básicamente, dos, a saber: por un lado, está el conocimiento que logramos al hablar de ella (el cual se indaga como asunto de predicación); por el otro, está el conocimiento que logramos a partir de las manifestaciones de la οὐσία aunque no hablemos de ella. En este punto, advertamos que el camino a seguir –puesto que es una indagación entorno al pensamiento de Aristóteles– intenta ser aristotélico: comenzamos la investigación a partir de lo que es primero para nosotros, *i.e.*, lo que nos resulta más cercano; de entre las distintas οὐσίαι que considera Aristóteles, la que nos resulta inmediata es la sensible, y en ella nos detendremos; de las οὐσίαι sensibles, necesitaremos precisar los cuatro aspectos básicos bajo los cuales Aristóteles las comprende: material, forma, potencia y su estar-trabajando. Una vez logrado esto, quizá podríamos ya intentar una interpretación del enunciado aristotélico.

Sin embargo, además del propio enunciado, Aristóteles ofrece una defensa del mismo, y es a partir de ésta que, según veremos, se logra la verdadera comprensión de lo que Aristóteles está pensando respecto del

Principio... Por ello, lo que nos corresponderá a continuación, como segundo capítulo, es la exploración de la defensa. De esta exploración, se destaca que presenta dos grandes perspectivas para realizarla, cada una de las cuales es análoga a las que hallamos para comprender la noción de οὐσία. Entonces, primero veremos qué tipo de argumentos son los que ofrece Aristóteles; a continuación abordaremos la primera de las perspectivas, correspondiente a nuestra experiencia del habla; luego pasaremos a la segunda, que tendrá como eje las distintas manifestaciones que podemos notar en una οὐσία. Además de estas dos perspectivas, Aristóteles sugiere una tercera, la cual –aunque, en sentido estricto, ya no es desarrollada por el propio Aristóteles- aparece como la culminación del argumento, teniendo por conclusión de la defensa que nadie niega realmente lo enunciado en el *Principio...* pues, aunque se atreva a intentar una refutación para cualquiera de las dos perspectivas ya exploradas (por un lado, por la posibilidad de la mentira; por el otro, porque alguien quiera afirmar que lo que sea la οὐσία depende totalmente de quien la note, por lo que no habría nada estable), finalmente, su conducta en el mundo, en la realidad cotidiana, nos permitirá apreciar que en su interior concibe que la realidad es tal como se enuncia en el *Principio...* A partir de este segundo capítulo será claro que la defensa aristotélica siempre es hecha a partir de experiencias perfectamente cotidianas y comunes. Justo por la cotidianidad de las experiencias es que el *Principio...* es, al ver de Aristóteles, *principio*. Entonces, lo que nos compete a continuación es buscar la comprensión de lo que Aristóteles quiere significar cuando habla de “principio”; lo que concluiremos es que el *Principio de contradicción* es *principio* en tanto que hace explícito el orden del ser de las cosas en la realidad, el orden bajo el cual se transforman, y el orden que manifestamos cuando hablamos de ellas. Además, y también debido a la cotidianidad de las experiencias, nos será asequible la razón por la cual Aristóteles considera que el *Principio de contradicción* es el más conocido de todos los principios, aquel frente al cual uno no se siente confundido, siendo por ello un axioma, no una hipótesis.

Es importante destacar que, cuando estudiemos las nociones aristotélicas de *axioma* e *hipótesis*, será necesario hacer el esfuerzo de distinguir las de la comprensión moderna de los términos correspondientes.

Para este punto, se da por supuesto que el lector cuenta con nociones básicas, por ejemplo, de Lógica Clásica (en el caso de la noción de axioma). Así, veremos que la idea aristotélica de que el *Principio...* es un axioma, se refiere no a que sea una proposición más dentro de un sistema –cual es el caso en la Lógica Clásica-, sino a que es justo la posibilidad misma de tener un sistema.

Me resulta importante advertir al lector que la estructura del ensayo que presento no incluye apartado de conclusiones finales, por la siguiente razón: el problema que enfrentamos en este ensayo consiste en interpretar la presentación que Aristóteles da al *Principio de no-contradicción*; mi postura frente a tal planteamiento comprende la traducción que ofrezco –con todas las dificultades que se desarrollarán a lo largo del primer capítulo-, la explicación que encuentro en la defensa aristotélica del *Principio...* y la aclaración que logro de las conclusiones del propio Aristóteles (todo esto, por supuesto, con el correspondiente fundamento argumentativo). Siendo esta la situación, considero que un apartado de conclusiones resultaría redundante en demasía, puesto que no sería más que un simple resumen de todo lo que habrá de exponerse a lo largo del texto. En su lugar, me parece pertinente dedicar suficiente atención a la exposición de las conclusiones del propio Aristóteles. Cierro esta reflexión, pues, con la explicitación de las conclusiones aristotélicas, haciendo evidente la relación de las mismas con el resto del argumento que habremos explorado.

Al final de nuestra reflexión entorno al “por qué” de la realidad, quizá no hayamos establecido nuevamente la simplicidad cotidiana que ya resquebrajamos, pero guardo la esperanza de que al menos descubramos que en la complejidad hay armonía.

LENGUAJE, LÓGICA Y REALIDAD.

Hermenéutica del “Principio de no-contradicción”, en la “Metafísica” de Aristóteles.

CAPÍTULO I. INTERPRETACIÓN DEL ENUNCIADO

“Cuando Aristóteles explote los recursos del griego para capturar su intención, la traducción será en un español malo; cuando él se separe de la usanza griega para acuñar nuevas palabras y novedosas formas de decir las cosas, la traducción será en un español peor”¹

Aristóteles dijo:

“Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν
ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό...”²

La tradición académica nos hereda este enunciado bajo el rimbombante título de *Principio de contradicción*³, y de acuerdo con la interpretación que se elija del enunciado, entonces encontramos distintas paráfrasis que pretenden explicarlo. Encontramos, por ejemplo, que “una cosa no puede *ser y no ser* al mismo tiempo”, y expuesto así, resulta un enunciado de corte ontológico; encontramos que “no podemos *decir* con verdad que A y también que -A”, y entonces el enunciado parece referirse a problemas de predicación, o a cuestiones más bien epistemológicas; podemos encontrar simplemente que “no

¹ SACHS, Joe, Introducción a *Aristotle’s Metaphysics*, Green Lion Press, Santa Fe, New Mexico, 2002, p. XXXV: “Where Aristotle exploits the resources of the Greek language to capture his meaning, the translation will be in bad English; where he departs from Greek usage to coin new words and novel ways of saying things, the translation will be in worse English”. Como puede observarse, en la cita se dice “inglés” y no “español”; el caso que nos compete, sin embargo, es el Segundo.

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005 b 19-20. En la medida en que la totalidad del capítulo I está destinado a lograr una traducción del enunciado, me parece que no es adecuado ofrecerla ahora, so pena de lograr una simplista transliteración de términos; en el apartado 1.1 se verán los inconvenientes de ello, y hacia el final del mismo se logrará una primera traducción.

³ De aquí en adelante, las referencias a este mismo enunciado estarán hechas bajo el título de “Principio de NO contradicción”. Dado que el enunciado es el señalamiento de una imposibilidad, es decir, está dicho en sentido negativo, me parece más adecuado que esa negación se conserve en el título.

es el caso que ocurra A y que no ocurra A" $[-(A \wedge \neg A)]$, y entonces nuestro enunciado es competencia de la Lógica⁴.

Frente a esas maneras de interpretar nuestro enunciado, difícilmente oponemos resistencia. Y es que ocurre que, incluso sin ambages academicistas, el enunciado nos aparece como algo obvio; es común que la perspectiva vulgar del enunciado aparezca en frases como: "Dime la verdad: ¿estuviste en casa ayer por la noche, sí o no?", o "Aquí y en China, dos más dos son cuatro"; más tajante aún, "Negocios son negocios". Aunque no reparamos en ello, frases como estas manifiestan que concebimos que el mundo es de cierta manera, es decir, que presenta cierto orden que nos permite entender las cosas. Así, por ejemplo, queda manifiesto que pensamos que una misma persona no pudo estar en un sitio determinado y, al mismo tiempo, no estar ahí; o que el mismo cálculo matemático siempre tiene el mismo resultado, sin importar quién o dónde lo realice; o que una cosa se distingue de otra, y lo que es propio de una no es propio de la otra (una cosa es, por ejemplo, prestar un servicio como negocio, y otra distinta es hacer un favor entre amigos; el servicio como negocio habrá de cobrarse, aunque el contratante del servicio sea un amigo). Estas son verdades que enfrentamos todos los días, y no andamos cuestionando su validez, sino que las damos por hecho, apoyándonos, las más de las veces, en la experiencia –bien sea en la propia, bien sea en la que observamos en alguien más. A mí me consta que yo no puedo estar en un lugar y, a la vez, no estar ahí; y, hasta donde he podido observar, no es un defecto que constituya una peculiaridad mía.

⁴ Un ejemplo del primer tipo de interpretación lo podríamos encontrar con Aubenque (Cfr. AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974, p. 125), quien traduce el enunciado de la siguiente manera: "es imposible que la misma cosa sea y no sea, en un sólo y mismo tiempo". Respecto del segundo y tercer tipo de interpretación, podríamos pensar en Sir D. Ross (Cfr. ROSS, Sir David, *Aristotle*, Methuen & Co Ltd., Londres, 1964, p. 159), cuya traducción reza como sigue: "the same attribute cannot belong and not belong to the same thing at the same time and in the same respect". Nótese que, mientras Aubenque habla del ser de la cosa en un sentido absoluto, Ross se refiere exclusivamente a la pertenencia de cierto atributo. Un caso pintoresco de interpretación del enunciado que aquí nos tiene, es el de G. Reale (Cfr. REALE, Giovanni, *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1999, p. 46), quien emplea dos traducciones ("Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca simultáneamente a una misma cosa"; o también: "Es imposible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo") sin explicar nada de ninguna, como si no hiciese diferencia alguna, o fuese asunto de poca monta; que sí es importante la elección que hagamos para traducir, es objeto de discusión en el apartado 1.1.

Si decimos que nuestro enunciado se refiere a esas verdades que juzgamos obvias, entonces es por demás toda la parafernalia intelectual que le colguemos, porque es algo que cualquiera sabe. No podríamos optar, en cambio, por decir que nuestro enunciado no tenga nada que ver con esas verdades obvias, puesto que las distintas paráfrasis arriba mencionadas funcionan bastante bien para expresar con mayor precisión lo que parcamente hemos dicho con nuestras frases vulgares, *v. gr.*, para expresar, con precisión académica, que no puede ser que la misma persona haya estado en su casa anoche y que, al mismo tiempo, no haya estado ahí, digo que no es el caso que ocurra A y a la vez ocurra -A.

Por otro lado, y mucho más importante aún, afirmamos tajantemente nuestras frases vulgares porque la obviedad que expresan nos parece irrefutable, tanto así que las empleamos como fundamento de alguna otra cosa. Por ejemplo: toda la fuerza de un examen escolar de Matemáticas descansa en que entendemos que el mismo cálculo matemático arroja siempre el mismo resultado⁵; o bien, si se sabe que el Señor X estuvo en casa del Señor Y la noche en que asesinaron al señor Z en su propia casa (que es otra que la del Señor Y), el Juez decidirá que el Señor X es inocente respecto del asesinato del Señor Z (al menos en un sentido material).

¿Es esto *todo* lo que Aristóteles quiso expresar con tan rebuscado enunciado?

Tal vez la obviedad que encontramos vulgarmente se nos complique un poco si nos detenemos a pensar en ella: sólo hemos visto que, de algún modo, entendemos que las cosas son de cierta manera, pero, ¿qué es exactamente eso que entendemos? ¿Decimos que no podemos pensar que una cosa es verdadera y al mismo tiempo falsa, porque es así como pensamos; es decir, no poder pensar que tanto A como -A son verdaderos a la vez es sólo una imposibilidad del pensamiento, una limitación nuestra?⁶ ¿Nuestra forma de pensar tiene algo que ver con la forma de ser de las cosas? ¿*Todas* las cosas

⁵ Por “el mismo cálculo matemático” entiéndase: mismo procedimiento para relacionar las mismas premisas.

⁶ Esta es la famosa interpretación biológica que sugiere –al menos en la literalidad de la lectura- F. Nietzsche. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Biblioteca EDAF, Madrid, 1980, nota 510, que dice así: “No se puede afirmar al mismo tiempo y negar al mismo tiempo una cosa: este principio de experiencia subjetiva no es una “necesidad”, sino una imposibilidad.”.

presentan ese “orden” que damos por hecho cuando nos movemos en el mundo? ¿Los servicios por negocio se cobran por la misma razón que el Señor X no pudo haber asesinado al Señor Z? ¿Qué tiene que ver que dos mas dos sean cuatro, siempre y en donde sea, con que yo no pueda estar y no estar en el mismo lugar al mismo tiempo? En donde inicialmente creíamos ver obviedades, ahora encontramos caos.

¿A cuál de todas esas preguntas está refiriéndose Aristóteles? ¿Qué perspectiva hemos de adoptar para interpretar su enunciado?

Para comenzar a ordenar nuestro caos y entender el enunciado aristotélico necesitamos, básicamente, dos cosas:

- a) mirar con cuidado cuáles son los términos que Aristóteles emplea efectivamente, para evitar añadirle “precisiones” ajenas, y
- b) seguir la exposición aristotélica en la que muestra y defiende la verdad⁷ de su enunciado.

Con esto lograremos distinguir los elementos que componen su enunciado y tendremos suficientes pistas para saber a qué se refiere cada elemento.

1. 1. ESTRUCTURA DE LA PRESENTACIÓN ARISTOTÉLICA DEL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN⁸

(Algunos problemas frecuentes en la interpretación del enunciado)

Cuando uno aspira a lograr un acercamiento al pensamiento de un autor, el primer reto que ha de estar dispuesto a enfrentar es la distancia habida entre el idioma en el que aparece la expresión de la idea del autor, y el idioma en el que

⁷ “Verdad” no es, probablemente, la expresión más feliz para este contexto, puesto que de repente nos resulta complicado entender qué es lo verdadero: si es la cosa misma, o si es el enunciado que afirma o niega algo de la cosa (si el billete es el verdadero, o si lo verdadero es el enunciado “mi billete vale \$20). Sin embargo, no hallo una expresión más próxima a lo que pretendo significar. “Validez”, por ejemplo, presenta el enorme inconveniente de sugerir una relatividad igualmente enorme: lo que se vale en el básquetbol no se vale en el fútbol. Lo que intento señalar es que Aristóteles defiende que lo que expresa en su enunciado, efectivamente ocurre en lo que observamos, lo digamos o no (y, si no lo decimos, entonces la verdad no puede estar en el enunciado, en tanto que no ha sido enunciado).

⁸ Para las consideraciones de índole gramatical que aparecen en este apartado, me he apoyado en el texto de MOLLIN, Alfred y WILLIAMSON, Robert, *An introduction to ancient greek*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1993. El diccionario empleado ha sido el *Diccionario Manual Griego*, ed. Vox, 18ª ed., Barcelona, 2003.

aparece la nuestra. El primer esfuerzo, por tanto, ha de estar encaminado a propiciar que la distancia aludida se estreche todo cuanto sea posible.

En el caso del pensamiento aristotélico, el medio de expresión original es, como sabemos, griego antiguo. Pensar que el reto de estrechar la distancia habida entre el medio de expresión propio de Aristóteles, y el nuestro, se reduce a buscar los términos castellanos equivalentes a los que aparecen en el enunciado aristotélico, constituye una imperdonable ingenuidad. Lo que es más, me parece muy probable que si buscamos hacer una traducción con base en equivalencias terminológicas, en vez de alcanzar nuestro propósito de acercarnos al pensamiento aristotélico, sólo estaremos propiciando un obscurecimiento mayor.

Sabido es que, en general, el problema que implica intentar una buena traducción estriba en que, con frecuencia, el término que se sugiere como equivalente de aquel que se ha de traducir presenta matices o connotaciones que se alejan mucho del original⁹. A esta situación, difícil ya de por sí, aún falta añadir el ineludible hecho de que los escritos aristotélicos hayan sido traducidos, interpretados y comentados bajo una muy amplia gama de perspectivas, de tal manera que resulta sumamente complicado evitar que determinada traducción para algún término nos limite en la comprensión –que pugna por ser cabal- del planteamiento aristotélico, en el sentido de encaminarnos sobre **una sola** de las perspectivas posibles, impidiendo así que notemos las demás. Con estos preliminares hermenéuticos en mente, iremos en el intento de una traducción que nos acerque al pensamiento aristotélico.

En primer lugar, en el enunciado aristotélico destaca una condición que abarca todo lo enunciado, a saber: ἀδύνατον, comúnmente traducido como “imposible”. “Imposible” sólo es una traducción cercana cuando no caemos en la tentación de pensar “posible” en el contexto del cálculo probabilístico. En este contexto, “posibilidad” significa que un hecho cualquiera ha de ocurrir de manera completamente aleatoria, *v.gr.*, si tiro una moneda al aire, tan posible es que caiga una cara como la otra, y si mi “volado” es honesto, no hay nada que determine qué cara habrá de caer. Además, dentro de un conjunto de “posibilidades”, ninguna diferencia hace para el conjunto que el hecho

⁹ Como ejemplo de esto, *vid. infra* pp.57 y ss., la diferencia entre *axioma* y ἀξίωμα gr.

verificado sea uno u otro, *v.gr.*, para la Lotería Nacional lo mismo da que el premio mayor lo gane un hombre que otro cualquiera; es decir, la asignación del premio no está condicionada a, digamos, el destino que el ganador vaya a darle al dinero, o a la necesidad que de él tenga. “Posibilidad”, así entendida, vale tanto como “indiferencia”: no hay fines ni intenciones que inclinen hacia alguna de las alternativas. Desde esta perspectiva, se dice que algo es *más probable*¹⁰ que el resto de las opciones, en la medida en la que es el tipo de hecho que con mayor frecuencia se ha venido verificando, *v.gr.*, es más probable que tal equipo deportivo gane el torneo, en vez de que lo gane tal otro, en virtud de que el primero ha ganado más partidos que el segundo, en la última temporada.

Ἄδύνατον, por su parte, siempre se dice respecto de una δύναμις, potencia o capacidad. Δύναμις, en el contexto aristotélico, señala justo en el sentido opuesto que la posibilidad aleatoria, en tanto que señala un movimiento que tendrá lugar en virtud de un orden específico. No se trata de una imposibilidad (nótese la α-privativa) en el sentido de que nunca “haya tocado en suerte” que tal o cual hecho se verifique; se trata de que tal o cual cosa no ha ocurrido porque su ocurrencia contraviene al orden que –es indispensable considerarlo así– le es natural, de acuerdo con lo que esa cosa es. Hablamos, por ejemplo, de que la semilla es un posible árbol, o sea, tiene la *potencia* para ser árbol; además, cierto tipo de semillas tiene la potencia para ser sólo cierto tipo de árbol, *v.gr.*, la semilla de limón será árbol de limón. Hablamos de que algo *puede ser*, *i.e.*, tiene δύναμις, entonces, en dos sentidos, a saber: por un lado, porque algo tiene el *poder para ser* (*v.gr.*, la semilla tiene el poder para ser árbol); por el otro, porque algo tiene el poder para ser algo que *todavía no es*¹¹ (*v.gr.*, mi semilla –que tiene el poder para ser árbol– en este momento es apenas una semilla). Démonos cuenta de que esto está muy lejos de parecerse a un “volado”: yo no planto mi semilla de limón sospechando que nacerán guayabas, ni apuesto por ello. En este sentido, es ἄδύνατον que de la semilla de limón germine y florezca cualquier otra cosa que no sea limón.

¹⁰ Entre “posibilidad” y “probabilidad”, la diferencia es que el segundo nombra la cuantificación de la cualidad que nombra el primero; por ello, los cálculos son *probabilísticos* –y no “posibilísticos”.

¹¹ Y que quizá nunca lo sea si, por ejemplo, no plantamos la semilla.

A continuación, lo que tenemos que preguntarnos es qué cosa es lo que no tiene cierta capacidad o poder para ser. Frecuentemente, el enunciado se traduce como “es imposible que un atributo...”, pero no es del todo claro que Aristóteles esté hablando de “atributos”. El término griego cuya traducción se intenta con esa expresión es, simplemente, Τὸ [γὰρ]¹² αὐτὸ, “lo mismo”. Que “lo mismo” se refiera a un “mismo atributo” no parece del todo descabellado a primera vista; notemos, empero, que esta traducción presenta fuertes tintes escolásticos, mucho más que aristotélicos. Como sabemos, “atributo” es el término que se emplea para designar, de manera genérica, a las categorías aristotélicas, excepción hecha de la –también desde la escolástica– llamada “sustancia”. Desde este contexto, la mira estaría orientándose hacia asuntos de predicación pues, ante todo, los atributos son *predicados* de la sustancia. Así que, implícitamente, estaríamos pensando que esa *capacidad o poder para ser...* se refiere a un *poder para ser dicho de otro*, cual no es el caso¹³ o, con mayor precisión, estaríamos diciendo que hay algún atributo que no puede ser predicado de alguna otra cosa... y esto es todavía más difícil de aceptar en tanto que, si se trata **solamente** de predicar, uno sí puede decir lo que sea, *i.e.*, cualquier atributo puede ser dicho de otra cosa. Entonces, ¿cómo traducir este Τὸ αὐτὸ? ¿De qué estamos hablando al decir “lo mismo”? Tornar la mirada hacia la incapacidad que Aristóteles señala, puede darnos algunas luces al respecto.

En el enunciado aristotélico, el *no poder para...* de ese “lo mismo” es un movimiento señalado por el verbo ὑπάρχειν **y** su negación. Cuando se habla de “atributos”, es frecuente que ὑπάρχειν se traduzca como “pertenecer” (*v.gr.*, es imposible que un mismo atributo *pertenezca y no pertenezca...*); cuando se habla de cosas en general, la traducción más común es, simplemente, “darse” (*v.gr.*, es imposible que una cosa *se dé y no se dé...*)¹⁴. Me parece, sin

¹² Este γὰρ es una partícula enfática que podríamos traducir como “así pues”. En este caso, su sentido apunta a precisar que, dado todo lo anterior que se ha venido explicando, lo que sigue es lo que se concluye; es decir, el Principio de no-contradicción aparece como conclusión de las observaciones previas que Aristóteles ha hecho, no como postulado a partir del cual se comience a edificar “teoría” alguna.

¹³ Como veremos, líneas más adelante.

¹⁴ Ute Schmidt, por ejemplo, traduce esta expresión como “ser inherente a...” (*v.gr.*, “cosa en la que lo blanco es inherente”). Vid ARISTÓTELES, *Física*, Biblioteca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, México, 2001; de manera particular en 186 a 31.

embargo, que ninguna de estas traducciones refleja la fuerza de la expresión griega. “Perteneencia”, por ejemplo, sugiere que el atributo en cuestión es un mero añadido de la cosa, como el hueso que le pertenece al perro, pero que no es parte del perro. “Darse” resulta aún más impreciso como traducción; que “una cosa se dé en otra” sugiere que se trata de un movimiento sin causa aparente, o un movimiento inesperado, como cuando una flor silvestre “aparece” en nuestro jardín, y decimos que “ahí se dio”¹⁵.

Ἐπάρχειν, en cambio, nombra un movimiento cuya peculiaridad es, precisamente, el orden. La raíz de este verbo es ἀρχή (término famoso por su complejidad de significaciones); en tanto ἀρχή nombra el origen de algo, con la –al menos doble- connotación de ser su fuente y de ser lo que lo gobierna, podríamos adoptar la traducción provisional de “fuente rectora”. El prefijo ὑπο funciona aquí haciendo énfasis en la idea central; si ἀρχή ya nombra aquello que es original, ὑπο nos obliga a pensar dicho origen como un origen prístino, como el origen de la fuente que alimenta y gobierna aquello a lo que nos estemos refiriendo. Ἐπάρχειν nombra al *fundamento del origen y la organización* de la cosa en la cual se manifiesta.

Ahora bien, en tanto que ὑπάρχειν es un movimiento y, por tanto, una manifestación, y en tanto que cada cosa se nos hace presente desde distintas manifestaciones, de acuerdo con su modo propio de ser, hemos de considerar que aquello que sea *fundamento de origen y organización* de una cosa no necesariamente ha de serlo de otra, *v.gr.*, “perro” puede ser *el fundamento de origen y organización* de esta cosa que ladra y mueve la cola, mientras que de esta otra más bien es “gato”. Pero también ocurre que “perro” sea, al mismo tiempo, *fundamento de origen y organización* de dos cosas, perfectamente distintas y separadas entre sí.

Entonces, el enunciado que aquí nos ocupa habla de un “lo mismo” que no se especifica; lo único que se dice es que, sea lo que sea, ha de ser tal que, en algún momento, para alguna cosa determinada, y respecto de algún sentido, presente el movimiento que nombra ὑπάρχειν; de este modo, podemos darnos cuenta que hablar solamente de “atributo” es limitar el enunciado aristotélico en

¹⁵ Un ejemplo más coloquial de esta misma acepción aparece en la frase “se me dio la gana”, usada como “explicación” de una inexplicable conducta.

un sentido en el que el propio Aristóteles no lo hace. Por otra parte, es importante entender que el atributo, como predicado, tampoco queda excluido de nuestro enunciado, precisamente porque el enunciado no presenta restricciones en este punto.

Ahora bien, habíamos visto que la condición general que se señala en el enunciado, *i.e.*, ser ἀδύνατον, es dicha del movimiento que nombra ὑπάρχειν y su negación (ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν). Lo que Aristóteles nos está diciendo es, pues, que sea lo que sea que vayamos a considerar, si eso es el *fundamento de origen organización de algo*, entonces no puede **también** no serlo; es decir, no hay nada que tenga la capacidad natural para ser *fundamento de origen y organización de algo*, y también no serlo. Este “también” ha de ser entendido como simultaneidad; ἄμα es, semejante al ὑπο, una expresión que se encarga de enfatizar la idea a la que cualifica. En este caso, ya hay una conjunción entre el movimiento del que hemos venido hablando, y la negación del mismo (*i.e.*, ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν); pero, puesto así sin más, esa conjunción podría estar significando, por ejemplo, sucesión en vez de simultaneidad. Para Aristóteles es necesario, por tanto, hacernos saber que él está refiriéndose a un mismo y solo tiempo. Pero, aunque la traducción tradicional para ἄμα comúnmente se refiere sólo a esta condición temporal, no es éste su único sentido, sino que enfatiza también el resto de las condiciones que aparecen en el enunciado; veamos, pues, en qué consisten tales condiciones.

Después de que ya nos hemos preguntado qué es lo que no tiene cierta *capacidad o poder para...* (y descubrimos que es un “lo mismo”), y después de que hemos visto que la capacidad que no se tiene es la de ser *fundamento de origen y organización* y, en un mismo y solo tiempo, no serlo, lo que corresponde ahora es que nos preguntemos de qué sería tal fundamento, *i.e.*, en dónde es que observaríamos la manifestación del movimiento que nombra ὑπάρχειν. A este respecto, lo único que nos dice Aristóteles es que ese movimiento daríase en un “lo mismo”, τῷ αὐτῷ¹⁶. Observemos que,

¹⁶ Este “lo mismo” está declinado aquí en dativo (“dativo en sentido propio”, para ser más exactos); ello nos permite entender que sea éste el eje del enunciado, en el sentido de ser éste al que se refiere el movimiento nombrado por el verbo.

nuevamente, no hay precisión alguna respecto de qué pueda significar “lo mismo”; igualmente podríamos leer en él “para cualquier cosa”. Ello no significa, empero, que no se diga de él alguna característica que nos ayude a identificarlo. Fijémonos, en primer lugar, en que está enunciado mediante un pronombre reflexivo; es decir, hemos de considerar la misma cosa –sea la que sea- siempre desde sí misma; no vale, por tanto, si consideramos cosas parecidas, aunque lo sean de manera muy cercana. En segundo lugar, recordemos que tenemos una expresión de énfasis que condiciona al enunciado: ἄμα nos ayuda a entender aquí que, sea lo que sea que estemos considerando, ha de ser exactamente lo mismo siempre¹⁷; ἄμα, como adverbio, señala una simultaneidad que ha de ser entendida tanto en el sentido de señalar “un solo y mismo tiempo”, cuanto de “una sola y misma cosa” (diríamos, entonces, que es un adverbio tanto para el orden temporal, como para el ontológico).

Todo esto significa que aquel “lo mismo” que sería *fundamento de origen y organización* de alguna cosa, bien puede serlo de una y no serlo de otra, al mismo tiempo, sin contravenir a lo enunciado por Aristóteles, *v.gr.*, nuevamente, “perro” puede ser *fundamento de origen y organización* de esta cosa que observamos ladrar, y no de aquella otra que más bien ronronea. Todo esto significa también que un “lo mismo” puede ser fundamento de origen y organización de una sola y misma cosa y, en otro momento, no serlo, y esto tampoco contraviene a lo que Aristóteles enuncia, *v.gr.*, “perro” puede ser, en algún momento, *fundamento de origen y organización* de esta cosa que observamos ladrar, y dejar de serlo en otro momento (*i.e.*, cuando el perro muere).

Todavía nos hace falta revisar la última de las precisiones que Aristóteles indica, a saber: καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Normalmente, esta expresión sólo es traducida como “... y en el mismo sentido”. Me parece a mí, sin embargo, que esta traducción resulta demasiado ambigua, en comparación con la propia enunciación aristotélica pues, ¿qué más tendríamos que añadir, si ya

¹⁷ Podríamos decir que ha de ser numéricamente lo mismo (*i.e.*, uno) o idéntico consigo mismo. No empleo aquí estas expresiones, empero, debido a que estos sentidos serán explorados en 1.2. Por lo demás, que ἄμα está referido a este “lo mismo” se colige de que este adverbio se acompaña siempre de un dativo; el único dativo en el enunciado aristotélico es τῷ αὐτῷ.

se ha enfatizado suficiente que hemos de considerar al “lo mismo” siempre como “un solo y mismo” de lo que sea? La expresión que Aristóteles está empleando aquí (κατὰ) es la misma que emplea siempre que busca precisar una referencia *cuando hablamos*¹⁸; podríamos traducirla parafraseando así: “siempre que sigamos hablando de lo mismo”. Por ejemplo, si vamos a *hablar* del fundamento de origen y organización del hombre que estamos observando, requerimos precisar si tal fundamento es considerado *cuando hablamos de su color*; entonces decimos “blanco”. Si decimos que “alto” es el fundamento de origen y organización del mismo hombre, en un solo y mismo tiempo que cuando “blanco” lo es, esto no contraviene al enunciado aristotélico, en tanto estamos fijándonos en otra manifestación y, por tanto, *hablando en otro respecto*. Es importante que no dejemos de lado todas las condiciones previamente vistas, pues al hablar desde cierta perspectiva, la condición temporal se conserva, *v.gr.*, “blanco” puede ser el fundamento de origen y organización de un hombre y, en otro momento, el mismo hombre puede ser más bien “rojo” (si, por ejemplo, se ha avergonzado, o se ha asoleado mucho). Esta última condición que establece Aristóteles es distinta de las anteriores en el sentido en que hasta antes de ella el enunciado sólo trataba de la manera en que las cosas se manifiestan; ahora se trata también de la manera en que hablamos de ellas. Por esta razón es que no podemos excluir del enunciado el sentido de la predicación, pero tampoco podemos reducirlo sólo a él.

Con esto lograríamos una traducción más o menos completa del enunciado aristotélico, pero no una interpretación, ni una aclaración de los sentidos que en él subyacen; y esto por la sencilla razón de que los términos que en él aparecen son, simplemente, tres veces “lo mismo”. No obstante, sí podemos comenzar a trazar algunas conclusiones.

La primera conclusión importante es que el enunciado que enfrentamos señala una condición general en un grado muy amplio. En la medida en la que no se especifica ni qué cosa sea el fundamento de origen y organización, ni qué sea aquello en lo cual observamos la manifestación del fundamento, ni de cuáles manifestaciones podemos hablar, en esa medida es que en nuestro enunciado siempre podemos leer “cualquier cosa”, “para cualquier cosa”,

¹⁸ Concretamente, la emplea siempre que va a introducir alguna de las categorías.

“desde cualquier perspectiva”. Por esta razón, si comenzamos nuestro estudio del *Principio de no-contradicción* diciendo que “No es verdad que...”, “Es imposible que el mismo atributo...”, “No es el caso que lo mismo se dé y no se dé...”, etcétera, ya tenemos un mal inicio, pues de entrada estamos limitando el enunciado hacia **una sola** de sus posibles perspectivas, impidiéndonos así descubrir el resto de ellas; es decir, estaríamos acabando con la patente generalidad del enunciado.

Sin embargo, conformarnos con decir que el enunciado es general, conlleva el riesgo de exagerar hasta el extremo del desorden; estaríamos olvidando que los términos implicados –indistintos a primera vista- se presentan en el enunciado bajo cierta relación. Al intentar una traducción, nuestro esfuerzo ha de centrarse en expresar la relación de dichos términos generales; podríamos decir, por ejemplo **“Si hay alguna cosa que sea fundamento de origen y organización de alguna otra cosa cualquiera determinada (considerada siempre desde sí misma), entonces la primera no tiene la capacidad natural para ser fundamento de la segunda y también, en un solo y mismo tiempo, no serlo, siempre que sigamos hablando en el mismo sentido”**. De esta manera, al contemplar la relación habida entre los términos, nuestra labor ha de dirigirse a explicar la naturaleza que los términos han de manifestar, a fin de relacionarse tal como Aristóteles enuncia.

La segunda conclusión importante se refiere, precisamente, al orden, no tanto de exposición de los términos, cuanto al significado por ellos. Tal como vimos, los términos que emplea Aristóteles se refieren a un orden natural; hemos visto que se habla tanto de una incapacidad natural (ἀδύνατον) como de un fundamento de origen y organización (ὑπάρχειν). A este respecto, lo que requerimos tener presente en todo momento es que Aristóteles señala este orden, sí, pero de manera enfática, de modo tal que nos sitúa en la pregunta por el fundamento mismo del orden; se trata, pues, de dar cuenta de un orden *supremo*, por llamarlo de algún modo. En conexión con lo referente a la generalidad del enunciado, nuestra pregunta se orienta, entonces, al fundamento del orden natural de cualquier cosa.

Ahora bien, descubrir el fundamento del orden de cualquier cosa sólo parece posible en la medida en la que sabemos qué observar de las cosas, y la

manera apropiada para hacerlo. Por esta razón, en el enunciado se ofrece la condición de que las cosas han de ser consideradas bajo perspectivas determinadas, en un momento determinado, y hablando de ellas en un sentido determinado. Así llegamos a la tercera conclusión importante: el enunciado aristotélico comprende dos grandes partes o perspectivas desde las cuales considerar nuestra búsqueda del fundamento del orden de las cosas, a saber: por un lado, se trata de las manifestaciones mismas de las cosas; por el otro, se trata también de la manera en la que damos cuenta, al hablar, de dichas manifestaciones. En este punto, imprescindible será que no consideremos que son asuntos distintos o separables, sino que se trata sólo de aspectos distintos que competen a la misma pregunta.

No obstante estas primeras conclusiones, lo cierto es que aún no podríamos presumir el logro de una interpretación; en realidad, apenas hemos allanado el inicio del camino de la misma. Nos corresponde ahora comenzar a preguntar por el sentido de lo que hemos venido observando; preguntemos, en primer lugar, por la naturaleza de los términos que Aristóteles relaciona en su enunciado:

1.2. “LO MISMO”¹⁹

¿Qué es un “lo mismo”? “Lo mismo” es, ante todo, una especie de “lo que es”, *i.e.*, una de las maneras en las que podemos observar que algo que es, es²⁰. Y, así como “lo que es” lo decimos de muchas maneras, así también “lo mismo”

¹⁹ En los tres casos que se dan en el enunciado, la expresión es τὸ αὐτό, sólo cambia la desinencia para diferenciar los casos. Para la exposición de esta expresión, emplearé comillas al referirme a la expresión en cuanto tal, cursivas cuando refiera la expresión a otra cosa (bien sea como adjetivo, bien como adverbio) y letra normal cuando la expresión simplemente sea parte de la redacción.

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003 b 33 ss. ὅντος lo traduzco como “lo que es. La traducción de εἶδε la intento con la frase “una manera en la que podemos observar...(algo que es)”; Tomás Calvo, en su traducción a la *Metafísica* (en Ed. Gredos, Barcelona, 2003.), emplea la expresión “especie”, mientras que Joe Sachs (Cfr. su traducción a *Aristotle’s Metaphysics...*), por su parte, traduce como “form”. Me parece que en ambas traducciones se pierde la raíz del verbo griego, emparentado, como sabemos, con el verbo “ver”.

no lo decimos de un único modo, ni ocurre que siempre queramos significar lo mismo, cuando decimos “lo mismo”. Pensemos en lo siguiente: si alguien pregunta qué comí hoy por la tarde, yo puedo contestar que comí *lo mismo* que ayer; si alguien pregunta qué estoy vistiendo hoy, puedo contestar que visto *lo mismo* que ayer; si alguien pregunta quién es Fulano, puedo contestar que Fulano es *el mismo* que vino de visita hace diez años; y, si alguien pregunta si quiero bolillo o pan de caja, ¿puedo contestar que es *lo mismo*? Aquí, evidentemente, “lo mismo” significa cosas distintas cada vez que lo hemos empleado: en el primer caso significa *sopa de fideos*; en el segundo, *pantalón de mezclilla*; en el tercero, *Juan Pérez*; y en el cuarto, *pan*. Además, el modo en que cada una de esas cosas es *la misma*, tampoco es el mismo. Puede que la sopa de fideos de hoy sea parte del *mismo* guiso de ayer pero, estrictamente hablando, no comí *la misma* porción de sopa; el pantalón de mezclilla, en cambio, a todas luces es exactamente *el mismo* (quizá con un poco más de mugre); Juan Pérez es *el mismo*, aunque no a todas luces, puesto que diez años lo habrán avejentado un poco, y muy probablemente no luzca igual; y los panes, ni es de la misma porción uno que otro, ni son exactamente *el mismo*, pero, por alguna razón, también comprendemos que son *lo mismo*, en tanto que ambos son pan.

Aristóteles distingue tres modos importantes en los que decimos que algo es “lo mismo”: según el género, según la especie y según el número. De estos tres, el principal es el tercero: una cosa es ella misma cuando es numéricamente una; este lápiz es únicamente este lápiz (es *el mismo* lápiz)²¹. Esta aclaración, a pesar de la obviedad que aparenta, es importante porque establece cierta distinción –e incluso distancia- entre lo que observamos de las cosas y lo que hacemos manifiesto que observamos cuando hablamos; sin tanta obscuridad: muestra que podemos fijarnos en la cosa que vemos, o en el nombre que le damos. Por ello, Aristóteles afirma que decimos que algo es *lo mismo*, numéricamente, cuando esa cosa es una, aunque le nombremos de distintas –que no irreconciliables- maneras. Por ejemplo: a Juan Pérez le puedo nombrar “Juan Pérez”, “hombre”, “animal racional”, “el animal risible”, “el muchacho pelirrojo y con pecas en la nariz”, o como quiera, con las

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 103 a 7-15.

restricciones de que siempre tenga en mente a Juan Pérez, y de que, quien me escuche, entienda que me refiero a Juan Pérez²². Hemos de tener el cuidado, empero, de no exagerar esa distinción que hemos visto pensando que entre el nombre y la cosa no hay ninguna relación posible²³.

Ya que logramos una idea un poco más clara acerca de lo que Aristóteles entiende por “lo mismo”, regresemos al enunciado, para recordar que ahí lo emplea en tres modos distintos, a saber: hay un “lo mismo” que será fundamento de origen y organización de otro; hay un “lo mismo” que funciona, en la estructura del enunciado, como eje de referencia y comprensión tanto del movimiento que nombra el verbo cuanto del “lo mismo” que será fundamento de origen y organización; y hay un “lo mismo” que califica o restringe al “lo mismo” que funciona como eje. Centrémonos, pues, en el “lo mismo” que hemos entendido como eje o referencia principal del enunciado:

1.3. SUSTANCIA²⁴

²² Esta explicación resulta evidentemente parca por dos razones, a saber: 1) que los ejemplos que he elegido se refieren a las diferencias al nombrar según la definición (animal racional), según lo propio (animal risible) o según un accidente (el pelirrojo con pecas en la nariz), pero estas nociones no han sido expuestas aquí; y 2) que doy por hecho que los escuchas entienden que me refiero a Juan Pérez, y que el Juan Pérez en el que yo pienso es el mismo que en el que ellos piensan, pero no explico la manera en la que Aristóteles defiende que ello ocurre. Empezaremos a navegar ambas lagunas, más detenidamente, cuando hablemos de la *sustancia*; por ahora, me basta con ejemplificar que a la misma persona le podemos llamar de distintas maneras.

²³ Me parece oportuno hacer un breve paréntesis en este punto, para ilustrar mi idea, con un ejemplo del Ingeniero de Ejemplos, J. L. Austin (AUSTIN, *Otras mentes*, en *Ensayos filosóficos*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1975, nota 8), que cito a continuación: “El nombrar incorrectamente no es un asunto trivial o risible. Si nombro incorrectamente desorientaré a los demás, y también malentenderé la información que los demás me dan. ‘Por cierto, yo lo sabía todo sobre su condición perfectamente, pero nunca me di cuenta de que era *diabetes*; creí que era *cáncer*, y todos los libros coinciden en que es incurable; si sólo hubiese sabido que era diabetes, habría pensado en insulina al punto’. Saber *qué es una cosa* es, en una importante medida, saber cuál es el nombre, y el nombre correcto, que le corresponde” (los énfasis en cursivas son de Austin). El problema de la relación entre las cosas que vemos y el nombre que les damos será recurrente a lo largo de todo el trabajo; sin embargo, explícita y específicamente será abordado, por un lado, al hablar de la sustancia (vid. nota anterior) y, por el otro, al exponer la primera parte del argumento de defensa que Aristóteles ofrece.

²⁴ La siguiente es apenas una exposición esquemática de los principales aspectos que hemos de tener en cuenta respecto de esta noción, a fin de tenerlos puntualmente claros, y problematizarlos detenidamente cuando veamos la defensa aristotélica del *Principio*... Cabe advertir que me limitaré a presentar las conclusiones a las que Aristóteles llega, sin recorrer las

Como ya vimos, “lo mismo” es una expresión que tiene múltiples aplicaciones²⁵; es una de esas expresiones cuya significación depende casi totalmente del contexto en el que aparezca²⁶. Aunque, este casi significa que, a decir de Aristóteles, sí hay un significado primero o principal, que ya también mencionamos, a saber: lo numéricamente uno. Ahora bien, siguiendo a Aristóteles, “lo mismo” y “lo numéricamente uno” se identifican con “lo que es”, según sus principales sentidos²⁷. Ya conocemos la célebre frase: “ ‘Ser’ se dice de muchas maneras”²⁸; pero podemos distinguir dos modos principales de ser, dos tipos básicos de ese “ser”: lo que es de manera independiente, y lo que es dependiente de otro. Lo que hallamos dentro del primer gran tipo es lo que Aristóteles nombra οὐσία, traducido como “sustancia”²⁹, “entidad”³⁰, “cosa independiente”, “la cualidad de ser cosa”³¹. Vamos a ver, pues, en qué consiste el modo de ser de la οὐσία³².

Para lograr una comprensión cabal de lo que Aristóteles comprendía en su noción de οὐσία, necesitamos tener en cuenta las dos grandes perspectivas³³ desde las cuales él mismo la estudia, a saber: atendiendo a la manera de hablar sobre ella; y atendiendo a las manifestaciones de su presencia³⁴.

teorías que él revisa y critica, puesto que más bien me interesa esbozar su noción de *sustancia*.

²⁵ Que no “acepciones”. La diferencia entre aquello y esto es que, en el primer caso, todas las significaciones tienen un núcleo, mientras que en el segundo caso, no. Para una explicación más detallada al respecto, Cfr. BARNES, Jonatan, *Aristotle*, Past Master, Oxford University Press, Londres, 1982, pp. 41 y 42.

²⁶ Algo semejante a lo que ocurre con expresiones como “aquí” o “yo”.

²⁷ Esto significa, obviamente, que hay usos extensivos o secundarios de cada expresión, que no se identifican entre sí (o al menos no de forma evidente). Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1015 b 15 – 1017 b 10 (Libro V, caps. 6 y 7), *Tópicos I*, 103 a 7 – 15.

²⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003 b 33: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς. También podríamos traducir Τὸ δὲ ὄν como “lo que está siendo”.

²⁹ BARNES, op. cit.

³⁰ CALVO, traducción a la *Metafísica*, CANDEL SANMARTÍN, traducción al *Organon* (ambos en Editorial Gredos).

³¹ SACHS, traducción a la *Aristotle’s Metaphysics*. Sachs emplea tanto “independent thing” como “thinghood”, según sea el aspecto que quiera resaltar, de acuerdo al contexto.

³² Debido a la variedad de traducciones posibles, y a que cada traducción que se elija está orientada a enfatizar algún aspecto de la noción aristotélica, en lo que sigue me abstendré de emplear cualquier traducción, y simplemente mencionaré el término griego.

³³ Es de extrema importancia que no perdamos de vista que no son dos modos opuesto o excluyentes de entender la οὐσία, sino que son sólo dos aspectos de una misma comprensión.

³⁴ Aunque el propio Aristóteles establece distinciones al hablar de los diversos sentidos de οὐσία, en realidad, la puntualidad en la distinción de las perspectivas se la debemos a Tomás

A)

En lo que respecta a la primera perspectiva, οὐσία es aquello hacia lo cual apuntan todos los modos de decir que algo es; es el sentido fundamental de la expresión “ser”. Para explicar esto, también tenemos dos perspectivas posibles.

1. Por un lado³⁵, Aristóteles nos muestra que hay expresiones o nombres que son aplicables a muchas cosas diferentes, pero que todas ellas se dicen tales (*i.e.*, las nombramos con esa expresión) en virtud de algo *uno*³⁶. Recordemos su ejemplo: “saludable” lo decimos del médico fulano, de las manzanas, y de las caminatas al aire libre; estas tres cosas, evidentemente diferentes entre sí, “apuntan” hacia algo uno, a saber: la salud (la técnica del médico reestablece la salud en los cuerpos, la manzana ayuda a conservar la salud de quien la come, y la caminata propicia la salud de quien la practica). De igual manera, hay muchas cosas que nombramos “ser”, *v.gr.*, decimos que el negro es (un color), que 1m es (una longitud), que el patio de mi casa es (un lugar), y que mi perro Goliat es (eso mismo, *i.e.*, un perro); entre estos ejemplos, οὐσία sólo es aquello de lo cual decimos que es “ser” de manera fundamental. Pero, ¿cómo distinguimos en qué casos es fundamental, de aquellos casos en que no lo es?

2. Lo anterior podemos contestarlo a partir de la otra perspectiva posible para estudiar cómo hablamos de la οὐσία. Aristóteles nos sugiere que οὐσίαι son aquellas cosas que, en orden a la predicación, se presentan como sujeto último de lo que decimos, es decir, aquellas cosas que “ni se dice(n) de un sujeto, ni está(n) en un sujeto...”³⁷, sino que son, ellas mismas, el sujeto de todo lo otro. Por ejemplo, negro es el color que tiene mi perro, 1m es la altura

de Aquino. Cfr. AQUINO, Tomás de, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 37 y 38. En este pasaje, Tomás refiere y explica las razones por las que son sólo estas dos perspectivas –entre cinco posibles- las que han de tomarse en cuenta.

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003 a 35 ss. Cfr. también la interpretación y comentario a este pasaje de BARNES, *op. cit.* pp. 41, 43. Mi interpretación en A) 1. sigue las líneas generales de la presentación de Barnes.

³⁶ Obviamente, también hay expresiones que se emplean para nombrar a varias cosas diferentes que no tienen relación entre sí, pero no es este el caso que nos interesa.

³⁷ ARISTÓTELES, *Categorías*, 2 a 11:

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν...

de mi perro, el patio de mi casa es donde está mi perro, y Goliat es mi perro; como vemos, el sujeto último es, en todos los casos, mi perro. Digo que es sujeto *último* porque puede ocurrir que tomemos como sujeto algo que, a su vez, esté en otro sujeto, *v. gr.*, puedo decir que negro es el color que tiene el pelo de mi perro; aquí, aunque el pelo del perro es algo muy próximo al perro mismo, estrictamente hablando, no es el perro, ni parte indispensable de él, puesto que puedo raparlo, y el perro sigue siendo perro³⁸.

De esta comprensión de la οὐσία resulta que únicamente pueden ser tal aquellas cosas que son individuales, que son completas en sí mismas. Dada esta característica es que Joe Sachs, por ejemplo, traduce οὐσία como “cosa independiente”³⁹. Aunque, hemos de tener el cuidado de no interpretar esa traducción en el exagerado sentido de considerar que las οὐσίαι, en tanto que independientes, no tengan relación alguna con su entorno. Es más o menos sencillo observar esto en cualquier animal: los animales, para seguir con vida, han de alimentarse de lo que encuentran fuera de ellos (*v.gr.*, pasto, otros animales, etc.). Esta necesaria relación se agudiza cuando el animal es muy joven, por ejemplo, con un bebé humano: el bebé requiere completamente de los cuidados de la madre (o algún sustituto) para continuar con vida. Si aislamos al animal en una habitación y no le proveemos alimento, es claro que morirá, y en este sentido aceptamos que el animal tiene una relación de dependencia con su entorno. Pero tanto el animal crecido como el bebé son οὐσίαι en tanto que son organismos completos en sí mismos. Contrastemos la existencia del bebé con la de una mano que ha sido separada de un cuerpo: el bebé buscará alimentarse para preservar su vida, mientras que la mano permanecerá inerte. La mano sola, pues, ya no constituye una οὐσία en el sentido en que es sólo una parte de algo más (*i.e.*, de un cuerpo animal), y no

³⁸ Para esta “mediatez” en la predicación, Aristóteles se vale de un ejemplo algo complicado: él explica que hay cosas que *se dicen de algo como de su sujeto*, y cosas que *están en algo como en su sujeto* (esta distinción la comenzaremos a abordar líneas más adelante); a continuación toma al conocimiento como ejemplo, para señalar que, por un lado, *se dice* de la gramática y, por otro, *está en* el alma del hombre. A primera vista, este ejemplo sugiere que *decirse de* y *estar en* son dos cosas *absolutamente* diferentes (tal como sugiere Candel Sanmartín, en su nota a CATEGORÍAS, 1 b 2) pero, si miramos con un poco más de atención, notaremos que, pese a la distinción, no son cosas escindidas o irreconciliables, pues ¿en dónde está la gramática? ¿No acaso está, también, en el alma del hombre? Así, lo que tenemos es una predicación indirecta: la gramática, que es un conocimiento, está en el alma del hombre; el sujeto último es el alma del hombre.

³⁹ *Vid supra* nota 31.

un todo completo en sí mismo. Regresando a nuestra οὐσία, resulta que el color negro, para ser (para existir) necesita estar en algo –mi perro, en este caso-, mientras que el perro es, simplemente. Esto no quiere decir, claro está, que mi perro pueda existir sin color alguno, sino que, en tanto que perro, ninguna diferencia hace que sea negro, blanco, café, etc. Esta singularidad y relativa independencia nos permiten entender la razón por la que Aristóteles afirma que la οὐσία, en su sentido primordial, significa un *esto*, algo que se puede señalar⁴⁰; pensemos que, aun cuando, en cierta manera, puedo señalar el negro concreto de mi perro, en realidad lo que señalo es el perro, que es negro... el perro es un *esto*.

Antes de pasar a estudiar la segunda perspectiva desde la cual comprender qué es una οὐσία, es necesario puntualizar que, aunque Aristóteles habla del “sujeto del cual decimos todo”, no se trata de un mero sujeto gramatical; es decir, no decimos que algo es οὐσία en virtud de la posición que ocupa su nombre al interior de una estructura gramatical. Pensemos en la siguiente oración: “El azul es mi color favorito”. Aquí “el azul” es el sujeto de la oración, pero no es una οὐσία porque, aunque es aquello de lo cual predico algo otro (en este caso, que sea mi color favorito), no es una cosa que exista en sí misma (recordemos el ejemplo del perro), no puede ser un sujeto último, tal como hemos venido viendo. Por ello, aunque hasta aquí hemos abordado la perspectiva de la predicación, en realidad el estudio aristotélico no se reduce, de ninguna manera, a un mero análisis lingüístico; antes bien, se trata de estudiar cómo damos cuenta, *al hablar*, de las cosas que vemos⁴¹.

B)

⁴⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías*, 3 b 10: Τόδε τι, pronombre demostrativo neutro singular, que enfatiza la cercanía de aquello que se señala: “esto de aquí”. Se le conoce como pronombre deíctico, en tanto que expresa que uno puede señalar directamente –con un gesto– aquello de lo cual se habla.

⁴¹ Por otro lado, tampoco puede ser un análisis que esté peleado con la gramática, puesto que, finalmente, siempre que hablamos, lo hacemos siguiendo un orden que se expresa en el estudio gramatical (sea el idioma que sea). Más bien parece que Aristóteles hace un estudio que, de algún modo abarca –o cuando menos tiene presente– el estudio gramatical; de lo contrario, ni siquiera podríamos hacer la distinción que aquí hacemos.

Es bastante conocida la clasificación de la οὐσία aristotélica en tres tipos: la meramente inteligible, la sensible incorruptible y la sensible corruptible; de estos tres tipos, sólo el último lo encontramos en la “esfera terrestre”, en nuestro mundo inmediato. Siendo éste un estudio en torno a un enunciado aristotélico, parece que lo más sensato es que sigamos un camino también aristotélico; por ello, aunque Aristóteles señala tres tipos de οὐσίαι, nosotros vamos a centrar nuestro estudio sólo en el tipo de aquellas que nos resultan más cercanas: las sensibles corruptibles. Las οὐσίαι sensibles corruptibles manifiestan su presencia por un rasgo innegable⁴²: el movimiento. El movimiento, como manifestación de la presencia de las οὐσίαι terrenales, sólo es comprensible a partir de la consideración de cuatro irreductibles aspectos de la teoría aristotélica⁴³: ἐνέργεια, δύναμις, εἶδος/μορφή ε ὑλη⁴⁴. Y cuando digo

⁴² Puesto que este no es un estudio dedicado a la concepción aristotélica de la naturaleza del movimiento, aquí sólo me valgo de sus conclusiones: pese a que hay quienes niegan la existencia del movimiento, Aristóteles concluye que el movimiento existe y es innegable. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, Libro III. Por lo demás, no se piense que “movimiento” sólo se refiere a cambios de localidad, sino a los cuatro tipos que Aristóteles distingue (de lugar, de cualidad, de generación y de corrupción).

⁴³ Quizá haya quien opine que resulta innecesario todo el preámbulo en torno al movimiento, si lo que se ha de abordar aquí no es el movimiento; sin embargo, dicho derrotero me ha parecido quizá no tanto necesario cuanto útil, por la siguiente razón: como ya mencioné, la distinción entre las dos grandes perspectivas para abordar la noción aristotélica de οὐσία son debidas, sobre todo, a Tomás de Aquino; frente a la primera perspectiva no aparecen grandes divergencias en cuanto a la manera de abordarla (el eje de esta perspectiva lo constituye siempre la predicación y, por tanto, *Categorías*); frente a la segunda perspectiva, en cambio, hay quienes hablan en primer lugar de la distinción entre Materia y Forma, y hay quienes abordan el asunto más bien desde la distinción entre Acto y Potencia (cual es el caso del propio Tomás). Frente a la imposibilidad –personal, claro está– de establecer una jerarquía “objetiva” entre esos pares, he preferido abordarlos paralelamente. La noción de “movimiento” funge como unificadora de esas cuatro nociones, de tal manera que ni intento explicar, por ejemplo, la noción de “acto” a partir de la noción de “forma”, ni a la inversa, sino implicándose una noción a otra. Frente a esta decisión, asumo completamente la responsabilidad de su evidente limitación, puesto que la noción de “movimiento”, si bien nos permite acceder a la comprensión de las οὐσίαι corruptibles, por razones cosmológicas no nos permite acceder a la comprensión de las οὐσίαι inteligibles.

⁴⁴ Para estas nociones, emplearé las traducciones de Sachs (Cfr. el glosario que incluye en su traducción a la *Metafísica*, op. cit.), bajo las siguientes consideraciones:

ἐνέργεια: Tradicionalmente traducida como “acto”, Sachs la traduce como “estar trabajando” (*being at work*). Esta traducción conserva la idea principal de la raíz del término aristotélico: el trabajo que algo realiza.

δύναμις: Potencia. La distinción de Sachs entre *potency* y *potentiality* nos indica que la noción de δύναμις siempre y necesariamente se acompaña de la noción de ἐνέργεια (aunque lo inverso no siempre ocurre).

εἶδος/μορφή: Aunque estrictamente no son sinónimos, en sentido gramatical, sí lo son en sentido aristotélico. Ambos términos se traducen como “forma”, aunque en algunos casos, si lo considero pertinente, emplearé la traducción que más arriba he empleado (*vid supra* nota 19).

que son *irreducibles*, lo hago en dos sentidos. Por un lado, son irreducibles entre sí, es decir, no podemos explicar uno a partir del otro; lo que es más, no podemos explicar uno sin recurrir a los otros. El segundo sentido de su irreducibilidad es que son nociones límite, no hay nociones más primitivas a partir de las cuales podamos explicarlas; por esta misma razón, tampoco encontramos definiciones precisas al respecto (pues las definiciones se “arman” con nociones más primitivas). Dada su irreducibilidad, lo más viable es que las estudiemos tomando como ejemplo alguna οὐσία determinada, a fin de ver cómo se nos hace manifiesta y hacia dónde apunta cada una de estas nociones en esa manifestación.

Al hablar de la οὐσία corruptible, Aristóteles se vale, predominantemente, de organismos vivos para ejemplificar su idea: Calias, Sócrates, caballo, buey, un hombre. Fijémonos en cualquiera de éstos, digamos, caballo. En cuanto a la perspectiva de la predicación, nuestro caballo efectivamente es οὐσία, en tanto sujeto último y en tanto es un *esto*. La pregunta por la οὐσία, en este caso, es la pregunta por el *esto*: ¿qué es esto? Entonces nuestra respuesta será: “*Esto* es un caballo”. Si preciso mayormente mi pregunta, diré: ¿qué es un caballo? Pensemos en esta pregunta no como si la formulase alguien que nunca ha visto un caballo (en cuyo caso la respuesta quedaría satisfecha al mostrarle un caballo), o como si la formulase alguien que no conoce el idioma, y no entendiese la voz española “caballo”, pero entendiese la voz “*das Pferd*”, propia de su idioma. Leamos esta pregunta en el mismo sentido de estas otras: ¿qué significa ser caballo?, ¿en qué consiste ser caballo?, ¿cuál es la peculiaridad de los seres que son caballo?, ¿qué hace que un caballo sea caballo y no otra cosa?, ¿qué constituye al caballo como caballo? Esta desdoblada pregunta puede ser satisfecha desde distintos ángulos: el caballo es caballo porque está hecho del material que es propio de los caballos; porque su anatomía es la propia de un caballo; porque sus progenitores son caballos; porque lo veo galopar, relinchar, comer y espantarse las moscas como lo hacen los caballos. Entre estas respuestas, ¿cuál

ὕλη: Tradicionalmente traducida como “materia”, Sachs la traduce como “material” (*material*), puesto que su traducción conserva la característica primordial de la noción que traduce, a saber: la indeterminación; mientras que “materia” es más bien un término propio de la Física Moderna, correlativo no a la noción de “forma”, sino a la de “energía”.

elegimos?, ¿cuál satisface cabalmente aquello que preguntamos? Vamos explorar un poco más.

1. Si contestamos que el caballo es caballo porque su pelo, su piel, su carne, sus huesos y sus vísceras son las propias de un caballo, estamos atendiendo a su *material*. Si supiésemos suficiente de bioquímica, tal vez contestaríamos que el caballo es caballo porque tiene hidrógeno, carbono, nitrógeno, potasio y tantas otras cosas, pero igualmente nos estaríamos refiriendo al *material*, a *aquello con lo que* algo está hecho. Fijémonos cómo, efectivamente, no hay definición posible de *material*, simplemente decimos que es *aquello con lo que* hacemos algo, pero ¿qué es *aquello*? En el caso de las οὐσίαι corruptibles, el material es lo que captamos sensiblemente⁴⁵: piel, carne, etc.; la vemos, la tocamos, la olemos, y si queremos, la degustamos. Pero, ¿basta con tener pelo, piel, etcétera, para decir que tenemos un *caballo*? ¿Qué tal si separamos todas esas partes, si destazamos al caballo y ahora lo tenemos por kilos? ¿Todavía decimos que eso es un caballo? Parece que no. Más apropiado sería decir que lo que tenemos es carne de caballo, huesos de caballo, piel de caballo. Si mis zapatos están hechos con piel de caballo, no digo que tengo un caballo en los pies. Si tengo el puro material, no tengo la οὐσία. Hace falta que mi material esté organizado de cierta manera. Por ello, Aristóteles afirma que el material es algo indeterminado, siempre es *material para*⁴⁶.

2. Ahora bien, una cosa es *material para* sólo si tiene las peculiaridades necesarias para ser, eventualmente, aquello de lo cual es *material*. Supongamos que nuestro caballo –vivo y adulto- pesa unos 400 kg; si tuviésemos 400 kg de sal, ¿diríamos que tenemos *material para* un caballo? En cuanto a la cantidad de material, probablemente sí, pero no en cuanto al tipo de material; incluso si hiciésemos una estatua de sal con figura de caballo, eso no sería realmente un caballo. Sólo ciertos materiales *pueden* ser ciertas cosas. Este *poder ser* algo determinado es también una característica del material; los 400 kg de sal, como material, no tienen la *potencia* de ser caballo, mientras que la carne, los huesos, etcétera, sí (notemos aquí que, nuevamente, no hay definición de *potencia*, salvo la paráfrasis de *poder*

⁴⁵ En el caso de un triángulo, por ejemplo, el material (las líneas) no es sensible.

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1042 a 25.

ser/hacer algo). Aunque éste –el referido al material- es un sentido limitado de la noción de *potencia*. *Potencia* también es ese poder que tiene el caballo para moverse, se esté o no moviendo de hecho; por ejemplo, nuestro caballo puede galopar, aunque ahora está dormido (no quiero decir que puede hacer ambas cosas a la vez, sino que podrá galopar en cuanto despierte). Ambos sentidos de la noción de *potencia* se conjugan cuando pensamos que el cigoto de caballo tiene la *potencia* de ser caballo: materialmente hablando, tiene los “ingredientes” apropiados, así como también la capacidad de desarrollarse.

3. Sin embargo, el cigoto de caballo, propiamente, no es un caballo, sino un caballo en *potencia*. ¿Cuándo, entonces, nuestro caballo es efectivamente caballo? Incluso cuando ya nació, decimos más bien que es un potro –o sea un caballo muy joven- pero no es *simplemente* caballo, sino hasta que llega a la edad adulta, cuando su desarrollo está completo. A ese modo de ser caballo, como *simple y completamente*, Aristóteles lo llama *estar trabajando* en ser caballo. Esta noción de *estar trabajando* se involucra también, por ejemplo, cuando decimos que *ahora*, nuestro caballo –que ya despertó- *está galopando*; su galopar, antes en *potencia*, ahora es *trabajando*. El *estar trabajando* se da cuando la οὐσία está en el momento (no en el momento previo) de realizar un esfuerzo para manifestar algo determinado; por tanto, el *estar trabajando* es en el *ahora*. Lo importante aquí es que tengamos muy presente que, desde esta perspectiva, la οὐσία es la que realiza ese esfuerzo, pues el cigoto de caballo no se desarrolla porque otra cosa lo mueva, sino porque en sí mismo alberga las condiciones necesarias para moverse (aunque esto no implica, claro está, que no sean indispensables otras condiciones externas, como que el cigoto se encuentre en una matriz sana), igual que no es ninguna otra cosa la que galopa por el caballo, sino el caballo mismo (aunque sea debido a que otra cosa lo instó a moverse, como un espuelazo).

4. Ya vimos que entendemos que un caballo es tal desde la perspectiva de su *material*, que es caballo en *potencia*, y que es caballo en su *estar trabajando*. Todavía hace falta que nos preguntemos, mínimamente, algunas cosas: ¿cómo es que, durante el desarrollo del cigoto, lo que va apareciendo es un caballo, y no de repente aparece un simio, o cualquier otra cosa?; dados determinados materiales, ¿en virtud de qué es que se organizan para ser

trabajando aquello para lo cual son materiales?; ¿cómo es que, cuando vemos un caballo, lo reconocemos como caballo; más aún, cómo es que cuando vemos un potro, lo reconocemos como caballo (joven)? A todas estas preguntas, la respuesta es la misma: debido a la forma. La noción de *forma* implica precisamente las peculiaridades que responden a esas preguntas: la forma es principio de la οὐσία, en tanto que la ordena, en tanto que determina el material –que en sí mismo es indeterminado–; la forma es principio de la οὐσία en tanto que determina, además del material, los movimientos –y, por tanto, las manifestaciones- de la cosa; por último, la forma es principio de la inteligibilidad de la οὐσία. De tal manera que, lo que propiamente es siempre *trabajando*, es la forma; además, a la pregunta de “¿qué es esto?”, la respuesta más apropiada (*i.e.*, más cercana) a la οὐσία es la que indica su forma: esto es un caballo⁴⁷.

Muy importante aquí es que distingamos entre la forma y el mero aspecto o figura; la confusión estriba en que, a la pregunta “¿cómo sabes que esto es un caballo?”, es suficiente la respuesta “porque lo veo como caballo”; pero ver que algo es caballo, en cuanto a su figura, sólo significa que los límites de su material están dispuestos de acuerdo a la disposición propia de un caballo, mientras que esta misma respuesta, en cuanto a la forma, implica no sólo ver que ahora su aspecto es el propio de un caballo, sino también que se comporta como caballo: galopa, relincha, come y se espanta las moscas como lo hace un caballo. Lo que es más, cuando el caballo sólo es caballo en potencia, no tiene figura de caballo, pero sí *forma* de caballo, si por forma entendemos ese orden inherente a todas las manifestaciones posibles del caballo. La forma, pues, nos permite reconocer al caballo como caballo, a partir de cualquiera de sus manifestaciones que ya conozcamos, *v.gr.*, si escuchamos un relinchido, sabemos que la cosa que relincha es un caballo, aunque no la veamos. Esto viene a significar que, puesto que la forma de la οὐσία la conocemos a través de las diversas manifestaciones propias de esa οὐσία, requerimos cierto contacto con esas diversas manifestaciones, y de

⁴⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías*, 2b 10. Las traducciones de este pasaje enfatizan la relación entre especie y género, donde la especie es lo que mayormente da cuenta de la οὐσία; el término en cuestión es εἶδος.

manera más o menos repetida: necesitamos haber visto un caballo muy joven al lado de otro caballo adulto, para saber que ambos son caballos; necesitamos haber escuchado un par de veces el relinchido del caballo para entender que ese es el sonido que emiten; necesitamos haber visto galopar algún caballo para reconocer esa manera de andar en otros caballos; necesitamos, en suma, haber visto algún caballo, para reconocer alguna cosa como caballo. A esta reiteración de contactos con las distintas manifestaciones de una misma οὐσία, tales que eventualmente nos permiten reconocer que cualquiera de esas manifestaciones pertenece a cierta οὐσία, Aristóteles la llama *experiencia*⁴⁸; las οὐσίαι sólo se conocen en la experiencia.

Luego de esta breve presentación de las nociones aristotélicas en torno al movimiento, no deberá extrañarnos que Aristóteles afirme que, lo que ante todo decimos que “es”, lo que en primer lugar es οὐσία, es la forma, porque *la forma es siempre, está trabajando*⁴⁹; además, mientras el material es algo indeterminado, *la forma es determinada*, por lo que la forma significa un *esto*. Y, además, la forma es *una*; hay *una forma* de caballo, aunque haya distintas razas, pues resulta que tan caballo es el poni como lo es el caballo de carreras, aunque sus figuras sean muy diferentes; de no ser *una* la forma de caballo, no podríamos reconocer diferentes cosas como caballo.

Ahora tenemos un problema: cuando estudiamos la οὐσία desde la perspectiva de nuestro hablar de ella, vimos que οὐσίαι son, sobre todo, los seres concretos, como el caballo, que podemos tocar, oler, etcétera. Aquí hemos visto que Aristóteles afirma que οὐσίαι son, sobre todo, las formas. Pero el caballo que tocamos, olemos, etcétera, no es sólo forma, sino que es *la forma determinando cierto material*⁵⁰ (pues de lo contrario no podríamos sentir el caballo, en tanto que lo sensible del caballo es su material). Además, mientras que aquí hemos visto que la forma es un *esto* y que es *una*, lo que parecería sugerirnos aquella perspectiva es que incluso la forma es algo que se predica de la cosa singular, pues de esa cosa que galopa, relincha, etcétera,

⁴⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980 b 25 ss.

⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1043 b.

⁵⁰ Con la expresión “forma determinando cierto material” intento señalar eso que Aristóteles llama συνολόν, y que Calvo traduce por “compuesto”.

digo que es un caballo, o sea, predico su forma⁵¹, de donde resultaría que lo que es *una* es la cosa singular, mientras que la forma es *para muchas cosas singulares* (i.e., un universal). Entonces, ¿qué es la forma: es *una*, y por tanto οὐσία, o es algo que predico de muchos?

Lo que estamos enfrentando en el planteamiento anterior puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿qué relación podemos encontrar entre el nombre de una cosa (puesto que, finalmente, nombramos la cosa predicando su forma) y la cosa misma? Salta a la vista que este no es un problema nuevo, ni sencillo. Ya más arriba⁵² hemos visto cómo es que, a partir de los planteamientos de Aristóteles, hallamos una distinción entre la cosa y el nombre de la cosa, pero apuntábamos también que tal distinción no es una separación, ni una oposición, sino que se trata nada más que de dos perspectivas: o bien hacemos hincapié en el hecho de que hablamos de las cosas, o bien lo hacemos en el modo en que las cosas son (incluso si no hablamos de ellas). Pero cabe aún otra posibilidad, a saber: fijar la atención en aquello que señalamos de la cosa cuando hablamos de ella. Tal vez sea más claro en qué consiste cada una de estas alternativas con el siguiente ejemplo de Austin:

“...aunque podemos preguntar sensatamente ‘¿*Montamos* la palabra «elefante» o el animal?’, y asimismo sensatamente ‘¿*Escribimos* la palabra o el animal?’, es un sinsentido preguntar ‘¿*Definimos* la palabra o el animal?’ Pues definir un elefante (suponiendo que alguna vez hagamos esto) es una descripción resumida de una operación que involucra tanto la palabra como el animal...”⁵³

Tal como indica Austin en su ejemplo, ocurre que a veces podemos, sin mayor problema, fijarnos separadamente bien en el nombre, bien en la cosa, pero a veces esa separación no es viable. En el caso concreto de la forma, lo que ocurre es que, por un lado, la forma es(tá) en la οὐσία –en tanto que es una *forma determinando cierto material-* y, por el otro, la forma es eso que pensamos de la cosa y que, eventualmente, podemos expresar mediante un

⁵¹ Respecto a este problema, el término en cuestión es εἶδος.

⁵² Vid supra p. 19, nota 22.

⁵³ AUSTIN, *Verdad*, en *op. cit.* p. 124. Las cursivas son de Austin.

nombre, *i.e.*, es predicable de la οὐσία. Pero ocurre también que la forma, en tanto que pensada y predicable, responde cuando queremos saber *qué* es la οὐσία; para aclararnos este punto, pensemos nuevamente en nuestro caballo: si alguien señala eso que corre, relincha, etcétera, y pregunta qué es, la respuesta que mayormente da cuenta de eso es “caballo”, es decir, su forma. De donde resulta que, además de –o quizá debamos decir *pese a que*- la forma es predicable, al mismo tiempo es la οὐσία; si aún nos quedan dudas, bástenos pensar en la οὐσία que captamos sensiblemente, como ya lo hemos hecho, a saber: como ***una forma determinando cierto material***.

Así pues, el problema que nos asalta comienza a ceder cuando notamos que la relación entre el nombre que predicamos de la οὐσία y la οὐσία misma aparece con la respuesta que damos a la pregunta *qué es esto*⁵⁴. No obstante, el problema no se resuelve aquí, sino que se muestra con una nueva cara, puesto que esa misma pregunta, junto con su respuesta, planteadas en modo descuidado, provocan la impresión de una “violación” al enunciado aristotélico por mor del cual buscamos entender qué es una οὐσία. Claro que, antes de tratar de solucionar esta nueva complicación, es imprescindible comprender en qué consiste:

Figurémonos que estamos frente a una cosa que galopa, relincha, se espanta las moscas con la cola, etcétera, y no conocemos esa cosa; no conocer esa cosa significa, precisamente, no saber *qué es*, por lo que indagamos lo que no sabemos preguntando justamente así, *i.e.*, “¿Qué es esto?”. Muy probablemente, quien nos escuche preguntar, si conoce la respuesta, dirá algo parecido a esto: “Esto es un caballo”, y con la respuesta anterior señala a la οὐσία en dos sentidos: por un lado, lo señala materialmente (como cosa concreta, singular, sensible, etcétera); por el otro, *lógicamente*⁵⁵. Ahora pensemos que, cuando señalemos otra cosa que –al igual que la anterior- galope, relinche, se espante las moscas, etcétera, su *qué es* también

⁵⁴ τί ἐστίν

⁵⁵ Léase “en relación con el λόγος”; es decir, quien responde “Esto es un caballo”, señala la οὐσία valiéndose de una voz articulada y con significado, cuyo interlocutor comprende, y ello lo hace en virtud de que tiene la capacidad de expresar lo que piensa con voces articuladas significativas (*i.e.*, tiene λόγος). En qué consista ser significativo para una voz, es el asunto que exploraremos como primer aspecto del argumento aristotélico en defensa del *Principio de no contradicción*.

será expresado con “Esto es un caballo”, y así con cada cosa señalada que sea del mismo tipo. Aquí el problema consiste en decidir si “caballo” es esa cosa que estamos señalando materialmente, o es más bien el tipo al que pertenece esa cosa que estoy señalando; la dificultad de la decisión estriba en lo siguiente:

- a) si digo que “caballo” es, propia y estrictamente, esa cosa que estoy señalando materialmente, y luego digo que otra cosa que señalo es “caballo”, resulta que esas dos cosas en realidad son una y la misma. ¿Entonces por qué veo dos, perfectamente separadas entre sí?
- b) Si digo que “caballo” es, propia y estrictamente, el tipo al que pertenecen esas cosas que yo he señalado, entonces la expresión “Esto es un caballo”, referida a la cosa que señalo materialmente, no me dice qué es esa cosa que yo estoy señalando y que es por la que –concreta y únicamente- estoy preguntando. En otros términos, “caballo” es el tipo, no la cosa que señalo. ¿Entonces por qué atribuyo “caballo” a lo que yo señalo?

Ambas alternativas nos llevan a afirmar que una cosa es otra, lo cual parece contravenir a lo que Aristóteles afirma en el enunciado que nos compete. Planteado en esos términos, no aparece la solución por ningún lado. La solución que ofrece Aristóteles consiste en regresar a la pregunta “¿qué es esto?”, y mirar que, en la respuesta que damos, lo que hacemos es, efectiva e irremediabilmente, predicar la forma de la οὐσία a la propia οὐσία, como si le fuese ajena y simplemente la añadiésemos nosotros al predicársela mediante un nombre. Esto ocurre debido a que la predicación tiene dos perspectivas desde las cuales considerarla, a saber:

- a) por un lado, cuando predicamos algo de otro algo, pareciera que estamos uniendo esas dos cosas, que de suyo son diferentes; así, al *esto* que señalo materialmente, le atribuyo el tipo “caballo” que estoy pensando, dando la impresión de que soy yo quien los une, mediante mi acto de predicación;
- b) por otro lado, afirmar que una cosa es otra, también sugiere que estamos descomponiendo esa cosa; desde esta perspectiva,

predicar es desplegar las distintas notas⁵⁶ que en la οὐσία se presentan en unidad.

Habiendo entendido que la οὐσία es *una*, aunque tenga distintas manifestaciones, y que son esas mismas manifestaciones las que luego nosotros predicamos de la οὐσία como si fuesen otra cosa⁵⁷, no resulta tan difícil comprender por qué la pregunta “¿qué es esto?” es inapropiada, en el sentido en que, si no ponemos suficiente atención en ella, corremos el riesgo de interpretarla *sólo* desde una perspectiva, y ello nos dificultaría, a su vez, la comprensión de la οὐσία por la cual preguntamos⁵⁸. En cambio, si somos suficientemente cuidadosos al preguntar, notaremos que, si las manifestaciones son propias de la οὐσία, la pregunta deberá orientarnos en esa propiedad, es decir, habremos de preguntar cómo es que eso que señalemos materialmente se manifiesta de esa manera, *i.e.*, bajo ese orden y organización. Dicho en los términos del propio Aristóteles, la pregunta ha de formularse así: “¿Cómo es que esto es *fundamento de origen y organización* de esto otro?”⁵⁹; la respuesta, por su parte, habrá de tener una correspondencia estructural con la pregunta, y en vez de decir “Esto es un caballo”, diremos “‘Caballo’ es el *fundamento de origen y organización* de esto”.

Para concluir con esta parte de la indagación, fijémonos en que la estructura de la pregunta propuesta por Aristóteles también se corresponde exactamente con la estructura del *Principio de no-contradicción* así como él lo enuncia, puesto que el *Principio...* habla, justamente, de que en algo no *puede ser fundamento de origen y organización* de algo (etcétera). Ahora bien, si la pregunta “¿Cómo

⁵⁶ Léase: “las distintas manifestaciones de la οὐσία que nosotros notamos”.

⁵⁷ En el ejemplo concreto del caballo, pensemos que galopar, relinchar, etcétera, son manifestaciones que pertenecen al caballo, *i.e.*, son propias de la οὐσία, aunque al expresarlas lógicamente (vid. nota 55) causemos la impresión de ser nosotros quienes las unimos a la οὐσία

⁵⁸ Hay quienes interpretan este engaño que sufrimos en virtud de una pregunta mal formulada, como un engaño provocado por la naturaleza misma del lenguaje, de la cual necesitamos, forzosamente, defendernos, es decir, como si fuese inevitable. Vid. AUBENQUE, *op. cit.* p. 151. Encuentro en esta interpretación la consideración implícita de que el lenguaje es algo así como una entidad separada, con naturaleza —e incluso voluntad— propia, tal que puede engañarnos (e irremediablemente, esta interpretación me parece demasiado cercana a la idea del Genio Maligno cartesiano). Yo más bien me inclino a pensar que ese engaño es producto de nuestro descuido; es decir, puesto que la predicación es una capacidad nuestra, si no ponemos suficiente atención en la manera en la que manifestamos esa capacidad, corremos el riesgo de equivocarnos y que nuestra equivocación nos desoriente gravemente.

⁵⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1041 a 23 ss., donde se lee:

“Τὶ ἄρα κατὰ τινος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει”.

es que esto es fundamento de origen y organización de esto otro?” es el punto en el que aparece la relación entre lo que manifiesta la οὐσία, lo que podemos comprender de ella a partir de que notamos sus manifestaciones, y lo que manifestamos que comprendemos a partir de que predicamos algo de ella, entonces el *Principio...*, puesto que se plantea en los mismos términos, ha de ser interpretado de manera semejante, es decir, como un enunciado que se refiere tanto a la οὐσία misma, cuanto a lo que pensamos y decimos de ella. Por ello, la defensa del enunciado que Aristóteles esgrime es un argumento que comprende más de una perspectiva: ⁶⁰

⁶⁰ Réstanos puntualizar que “lo mismo” respecto del cual algo es fundamento de origen y organización es la οὐσία, mientras que lo que funja como fundamento puede ser casi cualquier otra cosa –cuya manera de existir no sea la propia de una οὐσία. De éste, podríamos decir que es la forma, o cualquier “atributo”, pero enlistarlos me parece del todo innecesario, puesto que serán aludidos suficientemente en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. DEFENSA ARISTOTÉLICA DEL *PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN*

Para la defensa de su enunciado, Aristóteles esgrime un laborioso y amplio argumento, en cuya totalidad podemos distinguir básicamente dos partes, división análoga a las dos perspectivas desde las cuales nos hemos aproximado a la comprensión de su noción de οὐσία, *i.e.*, haciendo énfasis ya en nuestra manera de hablar, ya en las manifestaciones que notamos de las cosas. Además de distinguir y ubicar las partes del argumento, requerimos tener presente, de manera precisa, el tipo de argumento al cual vamos a enfrentarnos, así como la razón por la que se esgrime *este*, y no otro, tipo de argumento. Por ahora podemos sentar tanto el tipo de argumento, como las razones que hacen necesario que sea así el argumento; esto nos permitirá entender el punto de partida de cada una de las partes del argumento; pero la comprensión cabal de lo que ahora quedará sólo como supuesto, no se logra sino hasta que se ha explorado el argumento mismo. Formalmente, este argumento se presenta como una *petitio principii*: para demostrar la conclusión, suponemos la propia conclusión como una premisa más, situación que, “técnicamente” sugiere un defecto de argumentación. Sin embargo, difícilmente podríamos decir que el argumento aristotélico es sólo un recurso técnico.

2.1. CARACTERIZACIÓN DEL ENUNCIADO COMO “PRINCIPIO”

Tal como vimos en la exploración de la estructura del enunciado¹, el *Principio...* no aparece como postulado a partir del cual se irá a construir alguna doctrina; antes bien, su estructura sugiere que es la conclusión de alguna otra reflexión. De hecho, Aristóteles no señala el *Principio...* sino hasta haberlo caracterizado suficientemente; en dicha caracterización, destaca, precisamente, la idea de

¹ *Vid. supra* nota 12.

que este enunciado es un *principio*. Vamos, pues, a detenernos un poco en esta consideración

Después de explorar los distintos sentidos en que algo es principio, Aristóteles concluye que, en general, *principio* es "...lo primero que es, que se genera, o que se conoce"². Al caracterizar su enunciado como *principio*, él nos dice, en primer lugar, que está referido a todas las cosas que son, en tanto que son; y en segundo lugar, que a partir de que sabemos que las cosas son tal cual se expresa en este enunciado, realizamos demostraciones tanto matemáticas –y entonces lo llamamos *axioma*- como discursivas. Si hurgamos un poco en esta caracterización, encontraremos que la consecuencia más importante de que el *Principio...* sea principio es que es **indemostrable**, y esto, por dos razones cuando menos:

1. Hemos visto que *principio* es lo primero. Si buscamos demostrar el *Principio...*, estaremos pidiendo algo anterior a él, es decir, algo que sea anterior a lo primero, pero *primero* significa, precisamente, que no hay nada anterior.

2. Hemos visto que el *Principio...* nos permite demostrar otras cosas. Si buscamos demostraciones para los principios, estaremos pidiendo un fundamento o una justificación argumentativa de aquello que es, precisamente, el fundamento. Considerar que un principio tiene un fundamento es considerar que él mismo no es fundamento y, por tanto, tampoco principio. Además, si buscamos fundamentar los principios, el fundamento hallado sería el principio, pero también habría que buscarle un fundamento; el nuevo fundamento sería un nuevo principio, igualmente necesitado de fundamento, por lo que no habría ni fundamento ni principio definitivos; comenzaríamos entonces la construcción de una cadena infinita de principios que se fundamentan progresivamente, sin poder hallar un fundamento último, o sea, real.

Lo anterior es metodológicamente correcto: para ofrecer una demostración, requerimos comenzar a partir de algo que consideremos como su principio, como fundamento o justificación suficiente. Pero, ¿qué hacemos

² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1013 a 17: "... τὸ πρῶτον (..) ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται." El término en cuestión es ἀρχή. No podemos pasar por alto que esta descripción es bastante semejante a la comprensión que logramos en torno a la noción de οὐσία: la οὐσία es "lo que está siendo", se mueve, y la conocemos.

para decidir qué será aquello sobre lo cual haremos descansar nuestra demostración? Es decir, si no podemos fundamentar nuestro principio en algo más, ¿en qué lo haremos, en qué apoyaremos nuestra elección del principio? La respuesta es algo chocante: lo único que tenemos para apoyar “nuestra elección” del principio, es el principio mismo; es decir, lo que ocurre es que el principio **se nos impone** como tal. Esto significa que el principio ha de ser de tal naturaleza que nos baste conocerlo para aceptar que es fundamento suficiente, es decir, el principio ha de ser ἀξιόμα, estimable, digno de aprecio y de honor.

Tal vez esa última idea requiera un poco de reflexión. Podemos comenzar por preguntarnos cuándo consideramos que una persona es digna de nuestro aprecio. Puede ocurrir, por ejemplo, que nos veamos obligados a “rendir honores” a algún personaje, *v.gr.*, un rey; pero, sin importar cuantos gestos de reverencia le hagamos, el hombre bien puede inspirarnos desprecio. Aquel de quien decimos que es amigo, en cambio, parece ser a quien consideramos estimable (estimado, de hecho). Pensemos también en que estimamos a las personas con relación a lo cual son expertos: al carpintero le alabamos si hace un buen trabajo de carpintería, y al médico en la medicina. Tanto el amigo como el que es experto en su arte nos resultan estimables por una sencilla razón: nos inspiran confianza³. En general, un hombre honorable es aquel que nos parece, precisamente, digno de confianza. Es común escuchar que, frente a la pregunta por la razón de nuestra confianza en alguien, digamos simplemente: “No sé. **Se le nota** que es confiable”. Esto no significa que la confianza depositada en, digamos, el médico sea ciega; significa más bien que la razón por la que confiamos en él, en tanto que médico, es porque de algún modo tenemos noticia de su habilidad en el arte curativo -bien sea porque ya antes nos ha atendido algún malestar, bien porque lo haya hecho respecto de alguien más a quien conocemos y en quien confiamos. Es decir, no confiamos en el médico porque él mismo o alguien más esgrima algún discurso a partir del cual dé cuenta de su habilidad, sino porque nosotros mismos notamos esa habilidad.

³ Salvo que medien razones importantes e irrevocables, uno difícilmente se pone en manos de un médico que le inspira desconfianza.

La confianza que Aristóteles alude respecto del *Principio...* es metáfora de esa confianza que depositamos en las personas a partir de lo que de ellas notamos. Ha menester, pues, reconocer en qué consiste la metáfora. Por lo pronto, quédenos en mente que no es una confianza infundada, y que tampoco es algo que dependa de nuestra voluntad, sino que es algo que las cosas muestran, *i.e.*, son las manifestaciones que éstas nos imponen. Por todo esto, el argumento que Aristóteles esgrime en pro de su enunciado no puede ser una justificación argumentativa, *i.e.*, no puede ser una *demonstración*. Pero ello no quiere decir que no haya otra manera de evidenciar que el *Principio...* es principio. Lo que Aristóteles hará será, más bien, pedir que orientemos nuestra atención hacia aquello que, en cada caso, nos mueve a confiar en lo que se enuncia en el *Principio...*⁴

2.2 LA DEFENSA DEL ENUNCIADO, DESDE LA PERSPECTIVA DEL HABLAR

Para esta parte del argumento, Aristóteles pide que solicitemos del adversario que diga algo que tenga significado, a partir de la siguiente consideración: si el *Principio...* es falso, entonces puede ocurrir que en una οὐσία determinada se manifieste determinado fundamento de origen y organización y, al mismo tiempo, no se manifieste. En el caso de la cosa que galopaba, relinchaba, se espantaba las moscas y nos ayudaba en nuestro ejemplo, la falsedad del *Principio...* significaría que en esa misma cosa el fundamento de origen y organización sería “Caballo”, al tiempo que no lo sería. Para comprender tanto la consideración expuesta cuanto la solicitud de Aristóteles para el adversario, y puesto que se trata sólo de decir algo que tenga significado, necesitamos pensar un poco en lo que significa, precisamente, “tener significado”.

Vayamos con un poco de calma. Démonos cuenta, en primer lugar, de que Aristóteles está pidiendo al adversario que hable, sin precisar qué haya de

⁴ Al tipo de prueba ofrecido, Aristóteles el llama “ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς”, que Calvo traduce como “demostración refutativa”. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1006 a 11, 12.

decir⁵. Esta prueba funciona, pues, sin necesidad de premisa alguna, sino simplemente centrando la atención en la experiencia cotidiana del habla. Cuando hablamos, implícitamente entendemos que con cierto sonido está relacionada cierta idea⁶. Así, cuando escuchamos que alguien emite cierta voz⁷, nosotros reconocemos esa relación, y vamos de la voz a la idea, siendo ésta –según nos atrevemos a presumir- la misma que aquella de la cual partió quien emitió la voz.

Considerando que eso es lo que ocurre, decimos que una voz tiene *significado* cuando es *signo*, cuando se encuentra en esa relación tal que nos permite pasar de un término (de la relación) a otro, del sonido a la idea, y viceversa.

Pero la relación significativa no puede sernos suficientemente clara en tanto no hayamos pensado un poco en cómo es que podemos hablar de las cosas, es decir, cómo es que esa relación, que nos permite movernos entre las voces y las ideas, se extiende, por ejemplo, hasta las οὐσίαι sensibles, cómo es que la voz “caballo”, “llega” hasta esa cosa galopante, relinchante, etcétera. Aristóteles dice que los sonidos están de acuerdo con las ideas y las ideas, a su vez, lo están con las οὐσίαι⁸. El misterio se aclara si pensamos, nuevamente, en lo que hemos entendido por οὐσία sensible: una *forma determinando cierto material*.

Cuando estudiamos la οὐσία desde la perspectiva de su *material*, vimos que, en las οὐσίαι sensibles, lo que propiamente es sensible es el *material*. Cuando estudiamos la *forma*, para distinguirla de la *figura*, vimos que la noción de *forma* comprende todas las diversas manifestaciones que notamos en la οὐσία (sobre todo a partir de que las οὐσίαι sensibles se mueven) y que, por tanto, la οὐσία se conoce mediante la *experiencia*. En este argumento, lo que está implícito es que, si bien parece que lo que enfrentamos de la οὐσία es su materialidad, lo que conocemos de ella –lo que indagamos con la pregunta “¿qué es X?” (o bien, “¿Cómo es que X es fundamento de origen y

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1006 a ss.

⁶ La relación entre el sonido y la idea no es, como sabemos, una función biyectiva; bien puede ocurrir que una misma idea esté cercanamente relacionada con más de un sonido (aun si los diversos sonidos pertenecen a un mismo idioma), o a la inversa.

⁷ Léase: “sonido articulado inteligible”.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, 16 a ss.

organización de esto?”)- es su *forma*. Desde esta perspectiva, la *forma* se nos presenta como una diversidad de manifestaciones; pero vimos también que la *forma* –pese a su diversidad- es *una*, v.gr., “caballo” es *una forma*, al igual que cada οὐσία sensible es *una*, no obstante la patente diversidad de sus manifestaciones. De tal manera que, por el lado de la οὐσία, tenemos una diversidad de manifestaciones organizada en función de una unidad y, por el lado de nuestro conocer, de nuestro pensar (y, eventualmente, de nuestro hablar), tenemos una diversidad de nociones que corresponden a diversas manifestaciones, pero de las cuales notamos, y por tanto sabemos, que están organizadas en y referidas a una unidad. Esa unidad organizadora es la misma tanto en la οὐσία como en nosotros (*i.e.*, en nuestro pensar). A esta unidad le hemos venido llamando *forma*, para referirnos a ella *desde la perspectiva de su estar en la οὐσία*; para hacer énfasis en esta unidad *desde la perspectiva de su estar en nosotros*, últimamente hemos hablado de una *idea*, pretendiendo significar que es la manera en la que observamos⁹ que algo es¹⁰.

Entonces, que una voz *tenga significado*, quiere decir que lo que hay en el sonido sea tal que nos lleve a pensar en la *forma* de la οὐσία. El nombre de una οὐσία viene a manifestar, en el sonido, esa unidad que en el pensamiento comprendemos que organiza la diversidad de manifestaciones de la οὐσία; dicho de otro modo, el nombre de una οὐσία es esa manifestación de nuestra capacidad lógica¹¹ que nos permite *fijar* el movimiento que implica conocer (léase: experimentar) una οὐσία. De esta manera, un nombre tiene significado

⁹ Para este punto, no perdamos de vista que las manifestaciones que notamos de las οὐσίαι se dan en distintos sentidos: el caballo tiene olor, produce sonidos, es visible, tiene calor, textura, sabor, etcétera. Por ello, este nuestro “observar” no se limita a lo visual, sino que es una “observación intelectual”, por llamarla de algún modo, en el entendido de que el ciego igualmente puede realizarla.

¹⁰ Esto que presento aquí no es más que una escuetísima reseña de una importante y complicada conclusión en el pensamiento de Aristóteles, concerniente al modo en el cual él considera que el alma humana está constituida (*i.e.*, potencialmente el “lugar” de todas las formas, cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, 429 a 27). Lo que necesitamos tener presente, para los fines que aquí perseguimos, es que las οὐσίαι tienen la capacidad de mover la parte intelectual del alma, de tal manera que el alma queda movida e in-formada con lo mismo que in-forma la οὐσία. En cuanto al empleo de términos se refiere, yo me permito suponer que la distinción que yo hago sigue a la propia de Aristóteles, puesto que él habla en ocasiones de μορφή y en ocasiones de εἶδος; me apoyo también en las notas que Sachs hace en su glosario en inglés, dentro de la traducción a la *Metafísica*. *Vid supra* nota 44 de este ensayo.

¹¹ *Vid supra* nota 55.

sólo en tanto que entendemos que señala hacia el *qué-es* (el *cómo es que X es fundamento de origen y organización de esto*) de una οὐσία.

En este punto, hemos de considerar que lo fundamental en el habla no es el sonido en sí mismo, sino el *significado* que consideramos para un sonido¹². Quizá esto sea más claro si tenemos en cuenta que podemos encontrar muchas voces –al menos una distinta para cada lengua- que señalan una sola cosa, *i.e.*, que significan lo mismo, *v.gr.*, para la forma “caballo” encontramos las voces “das Pferd”, “caballo”, “horse”, “equus”, etcétera. Lo importante es, pues, notar que cierto sonido significa algo determinado. Si notamos ese señalamiento habremos comprendido el nombre, en lugar de oír mero ruido¹³. En la experiencia cotidiana del habla, lo que ocurre es que los nombres tienen significado (si un sonido no tiene significado, es sólo un sonido, pero no un nombre). Al hablar, nombramos cosas; al nombrar, implícitamente decimos que ciertas cosas son fundamento de origen y organización de ciertas otras (*v.gr.*, que la forma “caballo” es el fundamento de origen y organización de este material).

Lo que Aristóteles pide del adversario es que diga lo que sea, que nombre algo (puesto que si no nombra, es decir, si sólo emite ruidos, no está hablando), en el entendido de que nombrar algo es aceptar que una voz tiene significado, y aceptar el significado de una voz es aceptar que algo determinado es fundamento de origen y organización de algo determinado. Si el adversario intenta argumentar para sostener que el *Principio...* es falso, lo hará hablando, pero hablar sólo es posible en virtud de que algo determinado es fundamento de origen y organización de algo determinado, es decir, en

¹² A este respecto, téngase en cuenta que, aunque aquí sólo hemos reflexionado entorno al habla a partir de la emisión de sonidos, nuestra facultad significativa (*i.e.*, *poder crear e interpretar signos*) no se reduce a eso; es claro que también podemos escribir, o designar significado a ciertos gestos, como ocurre con el lenguaje de sordomudos.

¹³ La naturaleza significativa del lenguaje es un problema que, por supuesto, no se agota con lo dicho. Lo que principalmente resulta complicado entender es que entre los nombres y las cosas que nombran hay –como vimos- una importante relación; pero no podemos olvidar, al mismo tiempo, que esa relación no es de identidad –*i.e.*, que los nombres no son las cosas-, sino que entre uno y otro término de la relación hay siempre una insalvable distancia. A este respecto, Aubenque escribe: “Decir que las palabras son símbolos de los “estados del alma” o de las cosas mismas, significa a un tiempo afirmar la realidad de un vínculo y una distancia (...); o también reconocer que hay una relación, sí, entre palabra y cosa, pero que esa relación es problemática y revocable, por no ser natural”. Cfr. AUBENQUE, *op. cit.* p. 106. Que la relación entre el nombre y la cosa no es natural, es fácilmente experimentable cuando conocemos más de un término que nombra la misma cosa; la razón por la que eso ocurra, por ahora no es de nuestra competencia.

virtud de que el *Principio...* da cuenta de la realidad¹⁴. En otras palabras, sostener que el *Principio...* es falso implica sostener la imposibilidad del habla, pero esta tesis sólo es posible en tanto que quien argumenta, habla.

Ahora bien, si al nombrar algo implícitamente decimos que algo determinado es fundamento de origen y organización de algo determinado, *v.gr.*, que de esto determinado el fundamento de origen y organización es “caballo”, y hemos visto que “caballo” es la forma que está determinando esta οὐσία sensible, resulta que si de esta οὐσία no fuese “caballo” el fundamento de origen y organización, tampoco sería adecuado nombrarla con la voz que significa “caballo”; si a ese material lo determina otra forma, entonces nos referimos a él con otro nombre, uno que signifique la forma que está determinando el material, en ese caso. Además, no perdamos de vista que la noción aristotélica de *forma* implica cierta permanencia: hemos visto que, no obstante la gran diversidad de manifestaciones que ofrece algo, lo reconocemos bajo *una* forma, *v.gr.*, lo mismo de muy joven que de muy viejo, a eso que galopa y relincha lo reconocemos como “caballo”. Que el *Principio...* sea falso implica que para cualquier cosa, cualquier otra pueda ser su fundamento de origen y organización, e igualmente pueda no serlo, de tal manera que un *esto determinado* puede ser “caballo” e igualmente no serlo, al mismo tiempo; entonces, ¿cómo nos referimos al *esto*, si se llama y no se llama “caballo”? Si el *Principio...* es falso, entonces ese problema que tenemos con nuestro caballo lo tendremos con cualquier otra cosa, lo que vale tanto como decir que los nombres no tendrían significado¹⁵ y, por tanto -aunque pudiésemos emitir sonidos-, no podríamos hablar, pues lo importante del sonido es la posibilidad de que signifique algo determinado. Sin embargo, hablamos.

Hasta ahora hemos logrado una interpretación del *Principio...* basada en la mismidad de la οὐσία, es decir, en que de un mismo *esto* no puede ser fundamento de origen y organización algo determinado –digamos, su forma- y, al mismo tiempo, no serlo. Tener una forma y no tenerla implica no ser lo mismo, *i.e.*, ser otro, en el más alto grado. A esta otredad en tan alto grado,

¹⁴ Léase: es verdadero. *Vid supra* nota 7.

¹⁵ Esta situación desembocaría en que cualquier término pudiese “significar” cualquier cosa; sería, por tanto, el extremo de la equivocidad, donde el entendimiento entre hablantes sería imposible.

Aristóteles le nombra *contradicción*¹⁶. Nosotros reconocemos esa contradicción en el habla cuando decimos, por ejemplo: “esto es caballo pero no es caballo”. Afirmar que el *Principio...* es falso es afirmar que decir “esto es caballo pero no es caballo” tiene sentido; es decir, que cualquier nombre que digamos puede, indistintamente, significar cualquier cosa, lo cual impediría que nos entendiésemos hablando, en tanto que si una misma cosa que nombremos (sin importar la voz que para ello empleemos, pues seguramente las voces variarán de una lengua a otra), *v.gr.*, “caballo”, pudiese significar al mismo tiempo cualquier cosa, entre esas posibles significaciones se incluiría también “no caballo”. De ocurrir esto, quien me escuchase no sabría a qué quiero referirme. Aceptar que lo que yo nombro con la voz “caballo” significa igualmente “caballo” (nos referimos aquí a la forma) y “no-caballo”, lleva a concluir que decir “caballo” es lo mismo que no decir nada, pues no he significado nada determinado. Por ello, para la defensa del enunciado, a Aristóteles le basta con hacernos poner atención en lo que ocurre cuando hablamos, digamos lo que digamos.

2.3. LA DEFENSA DEL ENUNCIADO, DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS MANIFESTACIONES QUE NOTAMOS EN LA οὐσία.

¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1055 a 5 ss. En este pasaje, Aristóteles explica que la diferencia habida entre, digamos, “caballo” y “no-caballo”, es un tipo de oposición entre cuyos términos no cabe la comparación (*i.e.*, que un caballo sea más caballo de lo que algo es no-caballo) ni el término medio. En efecto, no hay nada que “medio sea caballo, y medio no lo sea”.

Hemos visto que resulta un sinsentido decir “esto es caballo pero no es caballo”, o bien, “esto es caballo y no-caballo”¹⁷, porque la *forma* “caballo” o bien es fundamento de origen y organización del *esto* determinado, o bien no lo es; esta es una manera **absoluta** de interpretar el *Principio...*, y es la que nos permite entendernos unos a otros¹⁸. Sin embargo, hemos de reconocer que la experiencia del habla no se reduce a este tipo de expresiones; si bien es cierto que “caballo” y “no-caballo” no pueden estar presentes en lo mismo al mismo tiempo, en tanto que son opuestos por contradicción -y ello repercute en que no sea adecuado *decir* que de un *esto determinado* el fundamento de origen y organización es “caballo” y, al mismo tiempo, el fundamento es su contradictorio-, hemos de reconocer que, cuando hablamos, sí decimos de un mismo *esto determinado* cosas muy diferentes, *v.gr.*, que el mismo *esto determinado* es “caballo”, “joven”, “de color café”, “está galopando”, etcétera, y no sólo nos entendemos, sino que entendemos que eso que decimos está perfectamente de acuerdo con lo que se manifiesta en el *esto determinado*, en la οὐσία sensible.

Por otra parte, si interpretamos que el *Principio...* se reduce sólo a lo que hemos venido explorando respecto de la imposibilidad de la contradicción – puesto que, de hecho, así es como conocemos este enunciado, *i.e.*, *Principio de no-contradicción*-, podríamos pensar que el problema se resuelve si evitamos hablar; es decir, alguien podría argüir que el *Principio...* rige en nuestro habla, pero no en las οὐσίαι, puesto que el “lugar” en el que hemos hallado que se hace manifiesta la condición que se enuncia en el *Principio...*, es, precisamente, el habla, pero las οὐσίαι efectivamente, no sólo son “caballo”, por ejemplo, sino que son eso y , al mismo tiempo, muchas otras cosas distintas de “caballo”.

Lo anterior obedece a que, hasta ahora, al hablar de οὐσία -bien desde su perspectiva sensible, bien desde su forma- hemos hecho hincapié en la

¹⁷ La equivalencia entre la negación de un caso, y la afirmación del nombre negativo del mismo (esto no es caballo = esto es no-caballo), es explicada por Aristóteles en *Sobre la interpretación*, 20 a 25.

¹⁸ Léase: comprender el significado de los sonidos articulados que emitimos. En este punto de la conclusión, Aristóteles añade que, de hecho, es lo que nos permite incluso “hablarnos” en silencio a nosotros mismos, *i.e.*, pensar discursivamente; esta parte de la conclusión –a mi parecer- sólo es posible desarrollarla sumergiéndonos en las consideraciones aristotélicas en torno a la naturaleza del alma humana, pero ello nos desviaría demasiado del asunto que aquí nos mueve.

unidad. En efecto, es en virtud de esa unidad que nos damos cuenta de lo que la οὐσία es, y con base en ello podemos nombrarla señalando *lógicamente*¹⁹ su *qué-es*. Hemos de recordar, empero, que la contraparte de dicha unidad es la *diversidad*, pues justo lo que está unido y organizado en *una forma* es la multiplicidad de manifestaciones que, aunque todas correspondan a la misma forma, son evidentemente diversas entre sí, *v.gr.*, “café” y “estar galopando” son cosas indiscutiblemente diferentes²⁰. Y, mientras que una cosa es *una* en sí misma (*i.e.*, respecto de sí misma), *diferente* siempre es algo *con relación a* otra cosa (o con relación a sí misma, pero como otra, por ejemplo, en otro momento). Si a la interpretación del *Principio...* orientada por la unidad de la οὐσία la hemos llamado **absoluta**, a una interpretación orientada por la diversidad y por la relación que aparece con dicha diversidad la llamaremos **relativa**. Ahora hemos de centrarnos, entonces, en indagar si el *Principio...* rige también en esa diversidad, y en qué sentido.

La parte del argumento aristotélico que se centra en la diversidad de las manifestaciones de la οὐσία tiene como eje la discrepancia de los juicios emitidos a partir de las impresiones sensibles de las cuales intentamos dar cuenta. Dicha discrepancia se presenta en más de un sentido, para entender los cuales, tratemos de figurarnos la siguiente escena: frente a un mismo *esto determinado* sensible, encontramos a dos hombres que indagan qué es el *esto*. La discrepancia entre uno y otro de los hombres de nuestro ejemplo puede presentarse de la siguiente manera:

H1. *Esto es tibio*.

H2. Mmmm... No. *Esto es café*.

o bien:

H1. *Esto es alto*.

H2. No. *Esto es, más bien, bajo*.

o bien:

H1. ¿Qué es *esto*?

H2. *Esto es perfumado*. Mmmm... No, no, no, es pestilente.

¹⁹ *Vid supra* nota 55.

²⁰ Claro que este argumento resulta irremediabilmente ineficaz frente a alguien que discuta lo indiscutible.

Frente a cualquiera de estas posibilidades, la pregunta es más o menos la misma: ¿quién tiene la razón respecto del *esto determinado*, el Hombre 1 o el Hombre 2? Démonos cuenta de que hallar la respuesta no es tan fácil como ir a “verificar” uno mismo y decidir, puesto que otro “verificador” podría hacer lo propio y llegar a conclusiones discrepantes respecto de las nuestras. Además, en el caso 3 de la escena, la discrepancia es del H2 respecto de sí mismo. Antes de decidir quién tiene la razón, nos resulta indispensable entender en qué sentido discrepan las respuestas de H1 y H2 *en cada caso*.

En el primer caso, “tibio” y “café” discrepan radicalmente; incluso parecen responder a preguntas distintas, pues “tibio” se refiere al calor que H1 reconoce, mientras que “café” se refiere al color que H2 encuentra. Por un lado, el calor lo notamos mediante la piel; por el otro, el color lo notamos mediante los ojos²¹. Estas nociones pertenecen, pues, a perspectivas completamente distintas. Siendo sensible una οὐσία, y teniendo material corporal, nada obsta para que tenga tanto calor como color; estando sanos y en la disposición adecuada²², nada obsta para que notemos tanto el calor como el color –dos manifestaciones completamente distintas- en la misma οὐσία. Teniendo nombres para cada noción, nada impide que prediquemos que tanto “tibio” como “café” se dan en la misma οὐσία, *al mismo tiempo*, puesto que cada manifestación la hemos notado *desde una perspectiva distinta*. Por tanto, en el caso 1, la discrepancia dada entre las respuestas de los hombres de nuestro ejemplo no implica contradicción alguna, *i.e.*, no va en contra de lo que Aristóteles señala en el *Principio...* La comprensión que hasta ahora hemos logrado del *Principio...* nos llevaba a concluir que de un mismo *esto determinado* el fundamento de origen y organización no puede ser algo – también determinado- y, al mismo tiempo, su contradictorio, *v.gr.*, “caballo” y “no-caballo”, pero ocurre que “café” no es lo contradictorio de “tibio”, aunque es *diferente* de ello, *i.e.*, aunque *no es “tibio”*. ¿Por qué en este caso no hay contradicción, mientras que sí la hay entre “caballo” y “no-caballo”? ¿Por qué

²¹ Esto ocurrirá siempre que tanto piel como ojos estén sanos y funcionen armónicamente en el organismo al cual pertenezcan.

²² En este punto, la consideración del estado saludable de quien percibe es capital. Si hay alguna anomalía en el organismo, la percepción se verá afectada, o incluso no se dará.

no ocurre que para el mismo *esto determinado* el fundamento de origen y organización sea, al mismo tiempo, tanto “caballo” como “no-caballo”, pero sí ocurre que lo sean “tibio” y algo que no es “tibio” (*i.e.*, “café”)? Aristóteles respondería que eso ocurre porque “café” no guarda respecto de “tibio”, en mismo tipo de oposición que “no-caballo” respecto de “caballo”; y en esta respuesta, el énfasis hemos de hacerlo en el sentido, en la referencia: “tibio” está referido al calor, y “café” está referido al color (mientras que, tanto “caballo” como “no-caballo” están referidos a la forma). Por eso, en el enunciado del *Principio...* Aristóteles precisa que el fundamento no puede ser y no ser el mismo, en lo mismo, y *en el mismo sentido*. La discrepancia entre las respuestas, pues, se resuelve si precisamos que cada uno está fijándose en un aspecto distinto del mismo *esto determinado*.

Pero no creamos que con esto hemos resuelto el problema. Si nos fijamos en el caso 2 de la escena que nos hemos figurado, donde las respuestas fueron “alto” y “bajo”, la discrepancia parece darse ahora sí en el mismo sentido, puesto que ambas respuestas están referidas a la estatura del *esto determinado*. Al tipo de oposición cuyos términos pertenecen a una misma referencia (*v.gr.*, altura) y admiten los términos medios entre sí (o comparación, *v.gr.*, “ser más alto que...”), Aristóteles los llama *contrarios*; si son los extremos de esta manera de oposición, entonces se dice que uno es la diferencia máxima del otro²³. Mientras que en el caso 1 “café” no constituía la diferencia máxima de “tibio”, en tanto que “café” no significa “no-tibio”, en este nuevo caso sí ocurre que una respuesta es la diferencia máxima de la otra, puesto que “alto”, sí significa “no-bajo”, al igual que “bajo” sí significa “no-alto”. Entonces, ¿hasta aquí llega la jurisdicción del *Principio...*? ¿Hemos de concluir que hay casos en los que no se cumple la sentencia del *Principio...*? Aristóteles respondería que no, porque el aspecto o sentido en el que algo se da en un *esto determinado* no sólo abarca al *esto determinado*, sino también a aquel que nota al *esto*. Imaginemos que el H1 de nuestro ejemplo mide 1.60 m, mientras que el H2 mide 1.85 m.

La razón de lo anterior estriba en que las nociones que tenemos de las οὐσίαι sensibles –*i.e.*, del aspecto material del *esto determinado*- las tenemos

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1055 a 5 ss.

en virtud de que somos capaces de percibir sensiblemente; es decir, la noción de cualquier aspecto material de la οὐσία sensible aparece con la relación entre la οὐσία sensible y algo que sea sensitivo. En otras palabras, si logramos tener experiencia de las οὐσίαι sensibles, es gracias a que tenemos sensibilidad²⁴, por lo que la noción no depende únicamente de lo que sea la οὐσία, sino también de lo que sea yo, o quienquiera que indague por la οὐσία²⁵. Por esta razón, tampoco el caso 2 de nuestra escena constituye una contradicción, porque si bien es cierto que el *esto determinado* es “alto” *respecto de un hombre*, nada obsta para que, *respecto de otro*, el mismo *esto determinado* sea “bajo” (*i.e.*, “no-alto”).

¿Significa lo anterior que con el caso 3 hemos hallado una excepción a la regla aristotélica? Porque en el caso 3 nos encontramos con que el mismo hombre (H2) nota que el *esto determinado* es “perfumado”, y luego señala que *el mismo esto determinado* es “pestilente”, y “pestilente” vale tanto como “no-perfumado”; es decir, aquí sí nos encontramos con que una respuesta es la diferencia máxima de la otra porque ambas están referidas al mismo aspecto del *esto determinado* (*i.e.*, su aroma), y ambas están referidas al mismo hombre. ¿Le pedimos a Aristóteles que se rinda? Si así lo hiciéramos, Aristóteles respondería que no nos hemos fijado bien, porque las referencias de las nociones de las cuales da cuenta el H2 no están completas. Figurémonos que el *esto determinado* es una cosa viva, que come, digiere y

²⁴ Por sensibilidad, Aristóteles entiende no una estructura biológica que reacciona frente a estímulos (*i.e.*, los órganos sensoriales bien conectados al organismo), sino una facultad del alma, un complejo movimiento que involucra: a) ser capaz de captar lo que haya fuera de mí (del organismo sensitivo); b) efectivamente, captarlo; c) distinguirlo de otras cosas, reconocerlo como eso que es y no otra cosa (por ejemplo, distinguir entre una manzana y una pelota de hule, y eventualmente entender que una es alimento y la otra no); y d) ser capaz de dar cuenta de eso que capto, distingo y reconozco. Para que este movimiento se logre, el organismo requiere tener órganos sensoriales sanos y bien dispuestos. Es decir, no basta con tener ojos, sino que es indispensable que mis ojos estén sanos, y que todo lo que hay en mí y que tenga que ver con mis ojos (la red neuronal, por ejemplo), también lo esté; además necesito abrir los ojos y fijarme en algo; por último, es básico que yo me dé cuenta de que estoy viendo y de qué es lo que estoy viendo. Éste paso, que ya no es estrictamente orgánico ni sensible (*i.e.*, material), pero que tampoco se logra sin las condiciones orgánicas, nos permite entender por qué Aristóteles habla de la sensibilidad como un movimiento del alma, y no como un proceso meramente mecánico (*i.e.*, como movimientos solamente materiales). Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, Libro II, particularmente el pasaje de 424 a 20 – 424 b 20. También, *De la sensación y lo sensible*, particularmente el pasaje de 446 a 20 – 446 b 25.

²⁵ En este punto detengámonos un poco. Esa cosa que indaga por la οὐσία también es un *esto determinado*, también es una forma determinando cierto material, también es una οὐσία sensible, con la particularidad de que tiene alma intelectiva.

expide gases; en un momento en particular, el *esto determinado* puede resultar “perfumado” para el H2, pero *en otro momento*, nada obsta para que el mismo *esto determinado*, al mismo hombre, le parezca “pestilente”. Recordemos que, al enunciar el *Principio...*, Aristóteles precisa que ha de tratarse de lo mismo, en el mismo sentido y *al mismo tiempo*.

Como vemos, el enunciado aristotélico no es una sentencia ni un postulado, no se trata de una ley que alcance para ciertos casos y para ciertos otros no, ni mucho menos es una postura argumentativa que haya que sostener y demostrar; antes bien, se trata de un asunto de hecho: el hecho es que, según nos consta a todos, es frecuente que difiramos respecto de las impresiones sensibles que tengamos, aunque sea a partir del mismo *esto determinado*, v.gr., no a todas las personas les resulta agradable el sabor de la cebolla. Entonces, frente a la pregunta por el *esto determinado* de nuestro ejemplo, una respuesta más o menos adecuada tendría que especificar que el *esto determinado* es “tibio” *respecto de su calor*, “café” *respecto de su color*, “alto” *respecto de una persona*, “bajo” *respecto de otra*, y “perfumado” en un momento pero “pestilente” en otro. Es decir, tendríamos que enlistar todas las nociones, con las precisiones que hemos venido descubriendo en este ejercicio... aunque es claro que ello acarrea una gran complejidad, puesto que las precisiones de las referencias pueden extenderse al infinito: al menos una para cada hombre que indague por el *esto determinado*.

Precisamente por la dificultad que implica enlistar todas las referencias encontradas –y la imposibilidad de enlistar todas las posibles- es que Aristóteles afirma que lo que mayormente responde a la pregunta por el *esto determinado*, lo que más próximo le es, es su *forma*²⁶. En nuestro ejemplo, la *forma* del *esto determinado* es “caballo” y, como *forma determinando cierto material*, implica que esta οὐσία sensible tiene calor, color, aroma, extensión, etcétera. Por ello, pese a la enorme diversidad que podríamos encontrar, resulta que el *Principio...*, bajo las condiciones en que lo enuncia Aristóteles, sigue teniendo “validez”, en el sentido en que mienta la realidad, una realidad que es (valga la redundancia), que *observamos* que es, y de la cual podemos *dar cuenta al hablar* –si somos suficientemente cuidadosos con lo que decimos.

²⁶ Vid supra pág. 31.

La realidad es que hay diversidad, pero sin dejar de haber unidad; hay cambio, pero también hay permanencia.

2.4. LA DEFENSA DEL ENUNCIADO, DESDE LA PERSPECTIVA DE EXPERIENCIAS “LÍMITE”

Con lo que hemos descubierto hasta aquí, el enunciado aristotélico parece tener mucho más sentido: hay que fijarnos en lo que decimos, en lo que vemos, y en las perspectivas desde las cuales vemos lo que vemos; si hacemos todo esto, la discrepancia entre lo que decimos y lo que otros dicen puede ir desapareciendo, pues basta con señalar que, por ejemplo, la cebolla, *en sí misma*, no sabe desagradable, sino que a Juan Pérez le resulta desagradable, pero a otra persona puede resultarle de buen sabor.

Pero, nuevamente, no creamos que ya se han acabado los “peros”. Ya vimos que las aparentes contradicciones no son más que cambios de perspectivas; que, según el modo de ser de las οὐσίαι sensibles, bien podemos hablar de ellas si nos fijamos en cómo lo hacemos, pues no hay ninguna irregularidad en el hecho de que a unos les parezca “alto” mientras que a otros les parece “bajo” la misma οὐσία. Si hay diversidad en lo que decimos unos y otros, es porque la οὐσία misma presenta diversidad. Solo que hemos de tratar esta diversidad de impresiones también con muchísimo cuidado, dado que planteado en los términos a los que hemos llegado, pareciera que lo que la οὐσία sea depende totalmente de quien indague por ella y de la perspectiva que se adopte; dicho de otro modo, tal parece que es adecuado decir cualquier cosa respecto de la misma οὐσία sensible, y esta exageración, de nueva cuenta, da al traste con lo enunciado por Aristóteles²⁷, porque ofrece la ilusión de que cualquier cosa puede ser, indistintamente, el fundamento de origen y organización de cualquier otra, y ello lleva a concluir que los términos que entre

²⁷ Esta absoluta relatividad de opiniones frente a lo que sea la οὐσία en el contexto de la indagación aristotélica, está representada sintéticamente por la opinión de Protágoras y sus seguidores –según aduce el propio Aristóteles–, a saber: el hombre es la medida de todas las cosas. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1007 b 24, 1009 a 8 ss.

sí son diferencia máxima uno de otro (*i.e.*, los contrarios), pueden ser a la vez fundamento de origen y organización de lo mismo.

Es justo frente a esta nueva complejidad que Aristóteles ofrece lo que, a mi ver, constituye el clímax de la defensa de su enunciado²⁸. Hasta aquí hemos observado que el mismo *esto determinado*, *v.gr.*, el “caballo”, en tanto que οὐσίαι sensible, puede “ser” a la vez tanto “alto” como “bajo”, según sea la perspectiva que adoptemos. Lo que Aristóteles nos pide ahora es que nos fijemos en que esa laxitud no se da en todas las οὐσίαι sensibles, o sea que no cualquier cosa puede ser indistintamente el fundamento de origen y organización de cualquier otra, lo que significa que no todo depende de la perspectiva que adoptemos al observar. Por ejemplo, hay οὐσίαι sensibles cuya *forma* comprende la posibilidad de ser a veces frías y a veces calientes, como la piel del caballo puede serlo, pero hay otras οὐσίαι sensibles cuya *forma* excluye uno de los extremos de los pares entre los que se da la diferencia máxima, *i.e.*, de los contrarios (frío-caliente), como es el caso del fuego. En efecto, el fuego siempre es “caliente”, sin importar quien lo perciba, e incluso sin importar qué diga quien lo percibe, porque Juan Pérez puede afirmar vehementemente, *de palabra*, que él percibe que el fuego es sólo “tibio” o “frío”, pero falta ver que Juan Pérez muestre *de hecho* que eso es lo que realmente percibe, falta ver que se pare en medio de una fogata ardiente; apostarí a doble contra sencillo a que, salvo que Juan Pérez tenga un severo trastorno mental, no hará tal cosa.

Experiencias semejantes a la del fuego las encontramos en nociones cotidianas, como cuando pensamos en “agradable”, “saludable”, etcétera. Aristóteles señala que es indiscutible que tales nociones no son unívocas, que no tienen una referencia única; por ejemplo, “saludable” para el luchador de sumo puede ser comer 3 kg de cereal al día, pero eso mismo sería “no-saludable” (*i.e.*, “nocivo”) para el gimnasta; de la misma manera, un huevo en el licuado puede ser “agradable” para alguien, y “no-agradable” (*i.e.*, “repugnante”) para otra persona. Qué sea aquello de lo cual decimos “agradable” o “saludable”, etcétera, puede variar grandemente de una persona a otra; donde no cabe ambigüedad es en quien percibe, digamos, en Juan

²⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1010 b ss.

Pérez: él está seguro de que eso que él percibe le resulta “agradable”²⁹ (o “desagradable”, según sea el caso). Es decir, en el mismo hombre –la misma οὐσία sensible³⁰–, al mismo tiempo y en el mismo sentido, no puede ocurrir que algo sea su fundamento de origen y organización u que no lo sea, *v.gr.*, Juan Pérez no puede considerar que el huevo en el licuado le resulta tanto “agradable” como “desagradable” al mismo tiempo, aunque así lo afirme³¹.

Pero aun en esos casos, cuando hablamos de nociones semejantes referidas a diversas cosas, podemos hallar límites para la referencia; por ejemplo, el arsénico resulta “nocivo” tanto para el luchador como para el gimnasta. Si nos topamos con alguien que afirme que cualquier cosa puede ser igualmente “saludable” y “nociva” puesto que eso depende totalmente de quien perciba, ese tal estará afirmando que no hay nada que en sí mismo sea “nocivo”; pidámosle entonces que ingiera arsénico. Si pensáramos que cualquier cosa puede ser indistintamente el fundamento de origen y organización de cualquier cosa, francamente no nos atreveríamos a salir a la calle, pues pensaríamos que cualquier piedra podría mordernos. Aunque nos aferremos a sostener que el *Principio...* no se cumple, la manera en la que nos comportamos da cuenta de que percibimos que la realidad es tal cual el *Principio...* mienta y de que, finalmente, nos comportamos de acuerdo a lo que verdaderamente pensamos, aunque no concuerde mucho con lo que decimos³².

2.5. CONCLUSIÓN DE LA DEFENSA: MÁS CARACTERÍSTICAS DEL PRINCIPIO...

²⁹ Esta absoluta seguridad al respecto es explicada por Aristóteles en su exposición de los “sentidos propios”. Cfr. *Acerca del Alma*, 418 a 15 ss.

³⁰ Aristóteles caracteriza a los sentidos propios como οὐσίαι: tienen una unidad mínima que les permite el movimiento y tienen forma (bien en potencia, bien como estar-trabajando). Cfr. *Acerca del Alma*, 418 a 5 – 424 a 15. También *vid supra* nota 84.

³¹ Esta relativa distancia entre lo que pensamos y lo que decimos abre la posibilidad a las mentiras. Evidentemente, Aristóteles no era tan ingenuo como para creer que uno dice siempre lo que piensa.

³² Por si alguien había creído que el *Principio...* sólo tenía repercusiones lógicas o lingüísticas, nótese que Aristóteles, fina y sutilmente, en la defensa del enunciado introduce –aunque no las desarrolla– cuestiones que apuntan para un estudio de la *praxis*.

Hace un momento quedó asentado que la defensa del *Principio...* que Aristóteles ofrece no es, propiamente hablando, una demostración, sino que la defensa consiste, básicamente, en llamarnos la atención hacia aquello que nos permite confiar en el *Principio...* Ahora es momento de detenernos a preguntar por lo que antes sólo se dijo a manera de postulado, *i.e.*, en qué sentido el *Principio...* es principio, y qué es aquello que, concretamente, observamos, y que nos permite confiar en lo enunciado en el *Principio...*

Primeramente tratemos de puntualizar, para cada perspectiva distinguida, qué es lo que nos ha movido a aceptar el *Principio...* En el primer caso, la defensa consistía en poner atención en lo que ocurre cuando hablamos, concretamente, en que nos entendemos cuando hablamos³³. Si adoptáramos una actitud radicalmente escéptica³⁴ frente a la posibilidad de hablar, tal vez diríamos algo así: “Me digas lo que me digas, y en el lenguaje en que lo intentes (oral, escrito, de señas), no te entiendo”; pero si decimos eso, suponemos ya que quien nos oye, entiende lo que le decimos; si verdaderamente considerásemos que es imposible que el otro nos entienda, simplemente no hablaríamos (ni escribiríamos, ni haríamos mímica). Así que, sin importar cuán escépticos finjamos ser, sí hay una experiencia fundamental que da cuenta de que aceptamos el *Principio...*, a saber: la experiencia cotidiana del habla. Notemos que esta prueba está orientada a una experiencia básica, que todos los hombres vivimos; es decir, no se trata ni siquiera de una prueba sustentada en un lenguaje especializado o científico (“filosófico”, si hay quien así quiera llamarlo), sino en algo inmediato y común³⁵.

En segundo lugar, el llamado aristotélico estuvo orientado a disipar el engaño que la sensibilidad ofrece frente al problema de la no-contradicción: el problema consiste, concretamente, en que parece que no todos sentimos lo mismo, aun cuando enfrentemos la misma cosa; la respuesta aristotélica consistió en atender a las perspectivas, para concluir que, en lo que nadie puede engañarse, es en lo que cada uno siente respecto de sí mismo, *v.gr.*, si en este momento, esta cosa a mí me sabe amarga, entonces no puede esta

³³ De hecho, entendernos unos a otros (o entenderse a uno mismo, en el plano lingüístico) es parte fundamental del “proceso de comunicación”, de hablar.

³⁴ O terca.

³⁵ “Común” no en el sentido de que sea una (numéricamente) experiencia para todos, sino en el sentido de que todos –cada uno- tenemos la experiencia de hablar, *i.e.*, es una experiencia común sin dejar de ser individual.

misma cosa, al mismo tiempo, saberme dulce. Aquí también, entonces, se trata de una experiencia cotidiana y común; es decir, no se trata de una prueba que sólo algún especialista pueda realizar en su sofisticado laboratorio; prueba cuyos resultados no comprendería ni podría constatar el lego. Además, mientras que uno puede atreverse a dudar de lo que otros dicen (incluyendo al especialista del laboratorio), en tanto que no le consta de manera inmediata³⁶, no puede dudar de lo que uno mismo siente, es decir, a uno le consta que siente lo que siente (que eso que está saboreando le resulta amargo³⁷).

Pero, como esta individualidad de la sensibilidad nos podría llevar a concluir que lo que sea la cosa depende de quien la percibe, Aristóteles explica que lo que realmente nos dice qué es el *esto determinado es su forma*; puesto que dicha forma es unificadora de lo diverso, la diversidad que comprende posibilita la discrepancia que aparece con la sensibilidad (*i.e.*, que la misma cosa parezca dulce a unos, pero amarga a otros). No olvidemos, empero, que tal diversidad no tiene posibilidades infinitas, y los límites quedan establecidos justo por la propia unidad de la οὐσία, *i.e.*, por su forma. Por ejemplo, entre las diversas manifestaciones posibles de una οὐσία cuya forma sea “caballo”, encontramos “estar relinchando”, “estar galopando”, “estar dormido”, “estar comiendo”... pero si alguien nos dijese que vio volar a un caballo, lo más probable es que no le creyésemos (o que pensáramos que estaba trastornado y se equivocó al percibir), porque entendemos que la diversidad comprendida en la forma de “caballo” no incluye estar volando. Comprender los límites en la posibilidad de las manifestaciones de una οὐσία *-i.e.*, poder distinguir entre aquello que es propio de determinada οὐσία y aquello que no lo

³⁶ Lo que intento expresar con esta idea de la constancia inmediata es que no es uno mismo quien está viviendo el evento, por ejemplo, que alguien me diga que alguna golosina tiene un sabor dulce no constituye una experiencia mía frente a la golosina; para que me constase el sabor de la golosina referida, tendría que enfrentar directamente el sabor, tendría que comer una de esas golosinas. Este tipo de experiencias es justo del que carecemos los legos frente a las noticias de los especialistas. Claro que esta duda frente a las impresiones y noticias que otros nos ofrecen ha de ser tratada con tiento, precisamente porque no nos consta lo que nos están diciendo; es decir, así como no nos consta que las cosas son tal como nos cuentan, de igual manera no podemos -honestamente- afirmar que las cosas no sean tal como nos cuentan. Qué herramientas tengamos para confiar en lo que nos dicen, por ejemplo, los científicos de la historia, es “harina de otro costal”.

³⁷ Aquí el énfasis está en que a uno le consta que siente lo que siente, aun si no tiene un término para nombrarlo, o sea, uno podría enfrentarse a una sensación totalmente nueva, y no saber que a esa sensación se le nombra “amargo”, pero se da cuenta de que esa sensación le resulta nueva, justo porque la distingue de cualquier otra (*i.e.*, sabe que esa sensación *no* es otra sensación ya conocida).

es- es comprender su forma, su unidad de organización; dicho de otro modo, al tiempo que comprendemos su diversidad, comprendemos también su unidad. Y, según vimos, esta comprensión se logra mediante la experiencia inmediata³⁸, es decir, a partir de las diversas nociones que hemos tenido de la οὐσία. Pero no se piense, con esto, que entendemos que el caballo no puede volar sólo porque nunca hemos visto volar a caballo alguno (*i.e.*, por costumbre); conocer la forma “caballo” significa, en este caso, entender que la organización del material de un caballo (*i.e.*, su constitución física) no le permite volar, por no tener alas; de esta manera, la propia comprensión de la forma es lo que nos permite explicar por qué nunca hemos visto –ni veremos- a un caballo volar³⁹.

Como podemos darnos cuenta, en cada caso de la defensa de su enunciado, Aristóteles ha apelado a lo que nos consta a todos, a partir de experiencias cotidianas con las cuales difícilmente dejamos la puerta abierta a la duda. Cuando hablábamos de que el *Principio...* es ἀξίωμα⁴⁰ nos referíamos precisamente a este sentido del término. Para las “ciencias duras”⁴¹, la transliteración (que no traducción) del término griego –como *axioma*- nos lo entrega con un sentido distinto. En la Lógica Clásica, por ejemplo, los axiomas son proposiciones que sustentan una cadena de inferencias, sin que haya, a su vez, alguna otra proposición que las sustente; por ello, a fin de que puedan ofrecer garantía suficiente de la validez de la cadena de inferencias, se dice que estas proposiciones han de ser válidas en virtud de sí mismas. A esta auto validez, en la Lógica Clásica, se le conoce como *verdad universal*, y significa que, sea cual sea la interpretación que elijamos para la proposición en cuestión⁴², ésta resultará verdadera; dicha universalidad en la validez se logra poniendo atención no tanto en las posibles interpretaciones de las variables, cuanto en la interpretación de las constantes –los conectivos lógicos-

³⁸ “Inmediata” porque nos consta directamente, no porque se logre “a golpe de vista”.

³⁹ Es decir, la comprensión que logramos gracias a la experiencia, explica la experiencia misma.

⁴⁰ *Vid supra* pág. 38.

⁴¹ Por ejemplo, Matemáticas, Lógica Clásica, Física Moderna, etcétera.

⁴² Recordemos que, en el terreno de la Lógica Clásica, trabajamos con “estructuras abstractas”, con relaciones simbolizadas mediante variables. Interpretar una proposición quiere decir elegir un contenido concreto para esa estructura, *i.e.*, decidir qué es lo que indican las variables. Aunque, para ser más precisos, esta Lógica es “formal” en tanto que se dice que atiende a las formas de las proposiciones –abstracción hecha del contenido-; pero he preferido hablar de “estructuras”, a fin de evitar confusiones con la noción aristotélica de “forma”.

empleadas⁴³. Como el axioma ha de ser fundamento de la cadena de inferencias, y no puede haber ninguna otra proposición que fundamente al fundamento, entonces resulta que el axioma sólo puede ser hallado a partir de sí mismo; a esta característica de los axiomas, los estudiosos de la Lógica Clásica le llaman *evidencia*, y sostienen que los axiomas son proposiciones universalmente verdaderos y más o menos sencillos de reconocer⁴⁴. Aunque, no debemos perder de vista que estamos moviéndonos entre estructuras abstractas, necesitadas –no sólo susceptibles- de ser interpretadas; si la verdad universal de la proposición que habrá de ser axioma se sostiene en la interpretación que demos a los conectivos lógicos, y dicha interpretación bien puede ser más o menos distinta de un sistema lógico a otro, lo que ocurre es que una proposición puede ser axioma en un sistema –bajo una interpretación de los conectivos- pero no serlo en otro. Entonces, ¿cómo aparecen los axiomas en un sistema? Aparecen cuando alguien necesita edificar un sistema bien sustentado, y entonces *decide* cuáles proposiciones le son útiles, según sus propósitos⁴⁵. Como la edificación del sistema depende, en gran medida, de los propósitos del edificador, y los propósitos pueden variar entre un edificador y otro, los sistemas serán distintos entre sí. De este proceso de edificación, lo que nos interesa atender aquí es esta última idea, *i.e.*, que **los axiomas son cosa de decisión de quien diseña un sistema**; esto significa que, además de las condiciones específicas del sistema al cual pertenezca el axioma, no hay nada que nos obligue a aceptar que una proposición determinada es verdadera

⁴³ Cfr. QUINE, Willard, V.O., *Los métodos de la Lógica*, Planeta De-Agostini, Barcelona, 1993, p. 58.

⁴⁴ De esta idea me interesa destacar que el reconocimiento de una proposición como universalmente válida es, literalmente, más o menos sencilla. Mates (Cfr. MATES, Benson, *Lógica Matemática elemental*, Tecnos, Madrid, 1979, p. 203), por ejemplo, supone que, en efecto, ese reconocimiento es sencillo; Copi (Cfr. COPI, Irving M., *Lógica simbólica*, Compañía Editorial Continental, México, 1979, pp. 189,190.), en cambio, más bien lo cuestiona. En lo que a mí concierne, me parece que reconocer un axioma como tal depende de varios factores, como la habilidad de ingenio de quien enfrenta la proposición, o que uno esté suficientemente familiarizado con los tecnicismos de determinado sistema. A este respecto, me viene a la mente, por ejemplo, que cuando uno da clases de introducción a la Lógica Clásica, nota que no todos los estudiantes “ven” con la misma facilidad el significado de las reglas de inferencia; también se me ocurre que cuando uno está familiarizado con la simbología estándar de la Lógica Clásica, no es inmediatamente asequible la simbología que empleó Frege, y eso dificulta el famoso “reconocimiento de la evidencia”.

⁴⁵ Respecto de la elección de los axiomas, algunos autores señalan abiertamente que se trata de un proceso más bien arbitrario que unívoco. Cfr. SUPPES, Patrick, *Introducción a la Lógica Simbólica*, Compañía Editorial Continental, México, 1966, p. 304. También QUINE, *op. cit.*, p. 61.

en todo momento, no hay nada que nos permita aceptar que esa proposición efectivamente señala la manera de ser de las cosas, nada excepto la imposición del diseñador del sistema. Quien diseña un sistema elige sus axiomas y a partir de ellos comienza a construir el resto del edificio; por ello se dice que sus axiomas son principios, *i.e.*, porque son el comienzo y el sustento de *su construcción*; dicha construcción, como podemos observar, ha tenido su origen en la mente del constructor, por lo que en última instancia depende de lo que el constructor quiera construir, y no de lo que él observe de la realidad.

La noción griega de ἀξίωμα, en cambio, señala una característica de las cosas que uno puede observar. Algo que es ἄξιος es algo que uno enfrenta, y le nota alguna manifestación tal que a uno le permite apreciarle (ἀξιόω). Hace un momento pensábamos en un médico. Imaginemos que llegamos a un consultorio médico, por alguna dolencia que nos aqueja; si notamos que el médico que nos atiende se pone nervioso, que saca sus apuntes escolares para poder recetarnos algo, que es inhábil para aplicarnos alguna inyección, etcétera, difícilmente confiaríamos en él; es decir, su torpeza nos mueve a la desconfianza. En cambio, si el médico se comporta con seguridad y destreza, nos sentiremos en confianza, le tendremos por buen médico, y desearemos que nos atienda. La habilidad y destreza (o torpeza, según sea el caso) en el arte médico es una característica de la persona frente a la cual estamos, no algo que dependa de nuestra voluntad o imaginación; es cierto que podríamos equivocarnos al juzgar a un médico que enfrentamos por primera vez y tenerlo por torpe, pero el engaño se acaba cuando notamos que el médico es regularmente acertado en sus diagnósticos y prescripciones⁴⁶.

Lo anterior nos permite ya puntualizar en qué sentido el *Principio...* es ἄξιος. Puesto que Aristóteles ha apelado en su defensa a experiencias cotidianas perfectamente comunes, y de cada experiencia nos ha hecho notar que hay un punto en el que ya no cabe la duda respecto de esa experiencia (sea la experiencia del habla, sea la de la diversidad de la forma, sea la de su unidad), la única manera de dudar de lo enunciado en el *Principio...* sería si

⁴⁶ Recordemos que la noción de “experiencia” implica cierta repetición de nuestro enfrentamiento con las cosas, como cuando decíamos que conocemos la diversidad que implica la forma de “caballo”, por experiencia (relinchar, galopar, comer pasto, etcétera).

genuinamente dudásemos, por ejemplo, de que es posible hablar⁴⁷. Lo que nos mueve a confiar en lo que enuncia el *Principio...* es algo que observamos repetidamente en la realidad, concretamente, observamos que nos entendemos cuando hablamos, y observamos que las οὐσίαι sensibles, por más variedad que presenten en sus manifestaciones, son una (cada una, en sí misma), en virtud de la forma que determina su material. Es decir, yo podré imaginar mil veces que el caballo vuela, pero eso no es lo que observo; lo que observamos en la realidad no depende de lo que decidamos o imaginemos que es la realidad, como tampoco depende totalmente de quien observe la realidad. Dado que esas experiencias que dan cuenta de la verdad del *Principio...* son cotidianas y comunes, Aristóteles afirma que este es el principio más conocido, frente al cual no cabe la confusión o el error; por ello, el *Principio...* es, genuinamente, ἄξιος⁴⁸.

En la comparación del axioma de la Lógica Clásica con el ἀξίωμα griego, vimos que el primero depende de la decisión de quien diseña un sistema lógico, *i.e.*, es algo que surge de la mente del hombre que requiere el sistema, mientras que el segundo es una cualidad que el hombre observa en las cosas. El axioma de la Lógica Clásica es *principio* en tanto que el diseñador del sistema decide que a partir de esa proposición se construya el sistema diseñado; si el ἀξίωμα griego no es axioma en el mismo sentido en que lo es el de la Lógica Clásica, tampoco puede ser *principio* en el mismo sentido.

Nos corresponde ahora demorarnos un poco en la noción griega de *principio*. Lo que hemos venido traduciendo por “principio” es el famoso ἀρχή griego; éste término, como muchos otros de los empelados por Aristóteles, no es unívoco, y requiere nuestro cuidado al emplearlo, a fin de distinguir en qué sentido lo hacemos. Entre los diversos sentidos de ἀρχή, podemos destacar tres principales: comienzo, fuente y rector⁴⁹.

⁴⁷ Léase: “comunicarnos”. Si yo dudase genuinamente de que la comunicación es posible, me parece que ni siquiera escribiría este estudio.

⁴⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005 b 12.

⁴⁹ Respecto a la importancia del cuidado en la interpretación del término ἀρχή, tal vez al lector le resulte interesante la revisión del comentario de G. Reale (Cfr. REALE, *op. cit.*, pp. 119-121), quien insiste en la complejidad del término, y apunta que guarda los sentidos de *fundar*, *condicionar* y *estructurar*. Desafortunadamente, como en otros casos, Reale ya no añade ni explica nada más.

Decimos de algo que es ἀρχή en el sentido de *comienzo*, cuando queremos indicar que es el extremo o la punta de algo, como de una cuerda, por ejemplo; en este caso, cualquiera de los extremos de la cuerda puede ser el comienzo, dependiendo desde dónde la consideremos, *i.e.*, el extremo que esté más cercano a mí será el comienzo, mientras que el extremo opuesto será el final, pero ocurrirá lo contrario si me coloco más cerca del extremo que antes había considerado como final, siendo ahora éste el comienzo de la cuerda. En este mismo sentido, hablamos de ἀρχή cuando comenzamos algún movimiento, por ejemplo, si se nos pierde algo en el bosque, podemos marcar un lugar determinado como el comienzo de nuestra búsqueda⁵⁰. Como podemos notar, en ambos casos el comienzo depende de una elección nuestra.

También hablamos de ἀρχή como comienzo de una edificación; los cimientos de la casa, o la quilla del barco constituyen el ejemplo aristotélico⁵¹. En este caso, a diferencia del anterior, el comienzo no parece depender totalmente de la elección del edificador, cuanto de la naturaleza de la cosa a edificar; en efecto, uno puede elegir en dónde colocar los cimientos, pero no puede elegir comenzar a construir la casa desde el techo⁵².

Decimos de algo que es ἀρχή en el sentido de *fuentes* cuando lo que tenemos en mente es que es de ahí de donde surge algo, de donde brota, tal como una fuente de agua, como la semilla del limón lo es del árbol de limón, o como los padres lo son respecto del hijo.

Un ejemplo interesante para considerar aquí es el de la ofensa como ἀρχή de la guerra⁵³: la ofensa es, de algún modo, de donde brota la guerra, pero también es donde comienza, como el extremo de la cuerda, en tanto que, temporalmente, ahí es donde se indica el comienzo de la guerra. Algo semejante ocurre con el manantial respecto del arroyo: el arroyo no sólo surge

⁵⁰ Así es como pretendía Hänsel (de *Hänsel y Gretel*) regresar a casa; el comienzo del camino marcado sería el último trozo de pan caído de su bolsillo. Vid. GRIMM, *The complete Grimm's Fairy Tales*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975, pp. 86-94.

⁵¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1013 a.

⁵² En la medida en la que las inferencias simbolizadas en la Lógica Clásica son representaciones de nuestro modo natural de razonar, los axiomas lógicos son principio en este sentido, pero sólo cuando se trata de un sistema de deducción más bien natural. Cuando nos inmiscuimos en sistemas axiomáticos más artificiales, los axiomas son principios sólo en el limitado sentido en el que lo es un extremo de la cuerda.

⁵³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1013 a 9.

o *mana* del manantial, sino que, geográficamente, ahí es donde se localiza el comienzo, para poder ubicar en un mapa el trazo correspondiente. Lo peculiar de este sentido de ἀρχή es que el manantial, por ejemplo, no sólo origina el arroyo, sino que lo alimenta, de tal manera que de secarse el manantial, también se secará el arroyo⁵⁴. De esta manera, pues, comenzamos a notar que el ἀρχή griego conlleva la idea de *permanencia*. Pensemos nuevamente en los cimientos de la casa: si dinamitamos los cimientos, no sólo desaparecerán éstos, sino que la casa entera se vendrá abajo⁵⁵. Aunque la madre haya muerto y el hijo no, no por ello consideramos que el hijo “apareció” por sí mismo, sino que siempre consideramos que su origen está en la madre⁵⁶.

Es en este sentido de ἀρχή que Aristóteles señala que la definición es principio del razonamiento⁵⁷: lo primero que queda establecido en un argumento es el enunciado que indica el *qué* es de la cosa respecto de la cual estamos argumentando. Por ejemplo, si el argumento es sobre la justicia, primeramente decimos qué es la justicia, a saber: una virtud del alma⁵⁸; todo lo otro que argumentemos respecto de la justicia, dependerá de la definición que tengamos, de tal manera que, si la definición fuese distinta, también lo argumentado sería distinto. En la medida en que la definición queda a la base de la argumentación –como el manantial del arroyo, y como los cimientos de la casa-, Aristóteles señala que este enunciado es la ὑπόθεσις⁵⁹ de la misma. Es importante que no confundamos la ὑπόθεσις griega con la *hipótesis* moderna: ésta funciona como un enunciado que da cuenta de un “conocimiento” respecto del cual uno alberga ciertas dudas, *i.e.*, es un enunciado cuya verdad está sujeta a prueba⁶⁰. La ὑπόθεσις, en cambio, es justo lo contrario, *i.e.*, es el

⁵⁴ En el caso de la guerra, ¿se acabará la guerra cuando se elimine el motivo de la ofensa?

⁵⁵ Desafortunadamente para el pobre Hänsel, su camino a casa no permaneció.

⁵⁶ Tal vez esto tenga algo que ver con que, aun después de muertos los padres, los hijos debamos seguir honrándolos.

⁵⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, 153a ss.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 153 b 8.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1013 b 15: “ ἀρχή λέγεται ... τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις”.

⁶⁰ Una versión algo agresiva –a la par que iluminadora- de la noción moderna de hipótesis es la de Carnap. Él señala que una proposición cualquiera, para ser considerada verdadera, ha de ser sometida a prueba; respecto de cada característica posible en la cosa de la cual habla la proposición en cuestión, es posible una o varias pruebas, de tal manera que la certeza respecto de la verdad de la proposición puede ir aumentando un poco, pero nunca llegará a ser absoluta. Esta misma situación, pero elevada al infinito, ocurre con las leyes naturales –en

conocimiento de la cosa respecto del cual uno está cierto; dicho conocimiento – ya firme- nos permite llegar a un nuevo conocimiento: vamos de lo conocido a lo desconocido; de tal manera que ese conocimiento da origen y alimenta al argumento completo o, lo que es lo mismo, de no haber definición (ὑπόθεσις)⁶¹ tampoco habrá argumento.

Por último, decimos de algo que es ἀρχή en el sentido de *rector* pensando en que los movimientos de un grupo tienen su origen en las órdenes del jefe de dicho grupo. Pensemos, por ejemplo, en que la función del arconte (ἄρχων) es decidir respecto del rumbo de su pueblo (ἄρχειν); si el General del ejército es un mal dirigente, la infantería se dispersará, pues no habrá nada que la mantenga unida y en orden, como ejército. Para ilustrar esta idea, consideremos dos ejemplos, el primero de los cuales lo constituye Odiseo: cuando el ejército de aqueos y aliados se halla en molición, dispuesto a marcharse y ya no luchar, es Odiseo quien va entre las tropas, y los insta a alistarse para la batalla⁶²; de no ser porque las órdenes de Odiseo se presentaron con oportunidad y fuerza, es probable que los guerreros hubiesen cargado sus naves para regresar a casa. Como segundo ejemplo consideremos a Aquiles: en este caso, Aquiles ha decidido no participar en la batalla, luego de la ofensa por parte de Agamenón, así que él no combate; pero no sólo él se queda en su tienda, sino que todo el ejército que él dirigía – incluyendo a Patroclo- permanece en las naves, bajo sus órdenes⁶³. Vemos, pues, que los movimientos del ejército –bien sea para combatir, bien para no hacerlo- tienen como origen las órdenes de su General, en cada caso.

Es en este sentido que la *forma* de la οὐσία sensible es ἀρχή; recordemos que la forma es siempre, *i.e.*, está permanentemente trabajando, **determinando** el material en la οὐσία; si la *forma* “casa” no está determinando

tanto que proposiciones que hablan, no de una, sino de todas las cosas-, razón por la cual, una ley natural nunca será un conocimiento absoluto, sino que siempre conservará el estatus de hipótesis. Cfr. CARNAP, Rudolf, *Filosofía y sintaxis lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1998, pp. 7-10.

⁶¹ “Definición” no lo empleo aquí como traducción de ὑπόθεσις; sólo señalo que la función de ésta es nombrada con aquella.

⁶² Me refiero aquí al pasaje en el que Agamenón ha decidido poner a prueba la valentía y lealtad de “los hijos de los aqueos”, mandándoles huir, en tanto que los hombres del consejo tenían por tarea persuadirlos al combate. Vid HOMERO, *Ilíada*, II 190 ss.

⁶³ Vid HOMERO, op. cit. IX 350 ss. Este es el pasaje en el que Aquiles recibe la visita de Odiseo, Fénix y Ayante, quienes tienen el encargo –por parte de Agamenón- de persuadir a Aquiles de que vaya al combate.

el material, entonces sólo tenemos tabiques y cemento dispersos, pero no una casa organizada y en unidad; o bien, cuando la *forma* “caballo” deja de determinar al material, éste pierde su unidad y se dispersa, *i.e.*, el cuerpo se corrompe.

El *Principio...* aparece como punto culminante de este sentido de ἀρχή, implicando, de algún modo, los sentidos previamente estudiados. Habíamos visto⁶⁴ que *principio* es “... lo primero que es (...)”. Ahora bien, el *qué* es de algo es la forma –y lo explanamos, como enunciado, en una definición-; indagar el *qué* es de algo determinado es preguntar cuál es la forma que se encuentra determinando cierto material. Queda dicho ya que aquello que rige el ser de cada cosa en particular, lo que la mantiene en orden y unidad, es su forma; pero saber eso no basta para entender la manera en la que una forma está determinando cierto material. Es decir, saber que hay formas no es suficiente para saber por qué el caballo es siempre caballo –tanto de potrillo como de viejo- y no, intermitentemente, es perro, o por qué no puede ser caballo al mismo tiempo que perro, pero sí puede ser caballo al mismo tiempo que de pelo castaño y de metro y medio de alzada. Lo que el enunciado aristotélico contiene es justo la descripción –que no prescripción- de la manera en la que las formas se hallan organizadas en la realidad. Cada οὐσία sensible, en su singularidad, está regida por alguna forma, y conocer la forma nos permite dar cuenta, suficientemente, de *su* organización; pero la compleja organización de la realidad no es competencia de una sola οὐσία sensible, ni obedece a una sola forma, sino que es una característica habida en *todas* las formas, tanto en su *singularidad* como en la *relación entre unas y otras*. Así, el enunciado aristotélico da cuenta tanto de que cada οὐσία sensible no va cambiando de una forma a otra por más variedad que podamos hallar en sus manifestaciones, cuanto de la posibilidad de dichas variaciones, sin que por ello se altere el orden y la unidad de la οὐσία. El *Principio de no-contradicción* es ἀρχή como *rector de la realidad*, da cuenta del orden en el que se manifiestan las formas al determinar los materiales, en cada caso.

⁶⁴ Vid supra 2.1, p. 37.

Habíamos visto⁶⁵ también que *principio* es “... lo primero (...) que se genera...”. Nuevamente, el ἀρχή es principio en tanto que rector; hemos hablado repetidamente de la diversidad de manifestaciones posibles en las οὐσίαι sensibles, y vimos que dicha diversidad, por más amplia que pueda ser, siempre conserva un orden, *v.gr.*, entre el potrillo y el caballo viejo hay muchísima diferencia: el pelo no es del mismo tono, ni relinchan igual, ni miden lo mismo, ni galopan a la par, etc. No obstante, entendemos que la forma “caballo” es la que determina tanto a uno como al otro. Justo por el orden permanente a través de la diversidad manifiesta en la οὐσία sensible es que el caballo relincha y no, por ejemplo, ladra, en ningún momento de su desarrollo, *i.e.*, de su *llegar a ser*⁶⁶ (de potrillo a caballo adulto). Además, la posibilidad en la diversidad de manifestaciones de una οὐσία sensible no es infinita; su límite está marcado tanto por el tipo de material cuanto por la forma que determine dicho material, *v.gr.*, el caballo igualmente puede estar dormido que despierto, pero no puede igualmente estar galopando que volando; esta manifestación no es propia de esta forma. Así como tampoco enfriar es propio del fuego, o el color verde es propio de un perro. Pero, aunque tanto el dormir como el estar despierto sean manifestaciones propias del caballo, no se dan ambas al mismo tiempo, y la descripción de esta situación es lo que se enuncia en el *Principio...* como una característica correspondiente a cualquier forma. Esto es, el *Principio...* enuncia la posibilidad de la diversidad de manifestaciones propias de cada οὐσία, en virtud de su forma, así como los límites de dicha diversidad y el orden en el que aparecen.

Por último, habíamos visto⁶⁷ que *principio* es “... lo primero (...) que se conoce”. Parece ya no haber dudas respecto de que conocemos qué es una οὐσία sensible cuando sabemos cuál es la forma que determina el material. Ya está claro que la manera en la que las distintas formas determinan a los distintos materiales está regida bajo el orden que se enuncia en el *Principio de no-contradicción*; ya está claro también que la posibilidad de la diversidad de manifestaciones se encuentra ordenada, igualmente, bajo el orden enunciado en el *Principio...* Pero todo ese orden carecería de sentido para nosotros si

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ “Llegar a ser”, “devenir” y “generarse” son todas posibles traducciones del verbo γίγνεται.

⁶⁷ *Vid supra* 2.1, p. 37.

fuésemos incapaces de entenderlo. Hace un momento veíamos que la definición es ἀρχή de la demostración y la argumentación, o sea, del conocimiento. Es cierto que nuestro argumento comienza por explicar qué es aquello en torno de lo cual habrá de girar nuestro argumento –siendo ésta la razón por la cual la definición es principio-; pero si no entendiésemos que la realidad manifiesta un orden, *i.e.*, que la forma determina al material de cierta manera, bajo ciertas condiciones; si no entendiésemos que hay variedad, pero que también hay permanencia, si creyésemos que las formas van “saltando” indistintamente de un material a otro, simplemente no tendríamos definiciones, pues justo la definición es la expresión lógica⁶⁸ de nuestra noción del orden manifiesto en la realidad. El *Principio de no-contradicción* no es, pues, un enunciado más entre otros de la argumentación que presentamos, no es una ὑπόθεσις entre otras; no es tampoco un axioma entre otros –de los que encontramos en la Lógica Clásica-; es la condición que hace posible que haya tanto ὑποθέσεις como axiomas, en la medida en la que entendemos que tanto las unas como los otros significan algo determinado –aunque sea muy amplio- y no cualquier cosa indistintamente⁶⁹.

Si somos capaces de entender que el *Principio de no-contradicción*, **enunciado como lo enuncia Aristóteles**, es ἀρχή en el complejo sentido de rector de la realidad y de nuestro conocimiento de la realidad, comprenderemos también por qué Aristóteles no ofrece una aseveración que se limite, por ejemplo, a la “verdad de una proposición”, o a la “presencia de una cosa”. La presentación aristotélica del *Principio...* da cuenta, cabalmente, del orden de la totalidad de la realidad (al menos en cuanto a las οὐσίαι sensibles se refiere, que es el caso aquí estudiado), realidad de la cual formamos parte, bajo ese mismo orden, tanto desde la perspectiva de nuestro ser οὐσίαι sensibles, cuanto de nuestro ser entes que preguntamos por las οὐσίαι y nos movemos

⁶⁸ Vid. nota 55.

⁶⁹ Respecto de la Lógica Clásica, aunque es posible simbolizar el enunciado del *Principio...* valiéndonos de los mismos elementos permitidos en el sistema lógico (*v.gr.*, $-(p \wedge \neg p)$), ello no quiere decir que el *Principio...* sea no más que un enunciado axiomático al interior del sistema. Antes bien, lo que se enuncia en el *Principio...* es, precisamente, la condición que hace posible el sistema completo, pues si pensáramos que la misma proposición es indistintamente falsa y verdadera, o válida e inválida, o afirmativa y negativa, no habría demostración alguna, en tanto que cualquier resultado sería el adecuado para cualquier cálculo, al tiempo que sería no adecuado.

entre ellas. Esta característica del *Principio...*, i.e., referirse al orden de la totalidad⁷⁰, es la que permite a Aristóteles afirmar que esta es la verdad más conocida de todas, frente a la cual no nos sentimos confundidos, y en la cual confiamos, confianza que queda manifiesta no tanto en lo que decimos (puesto que siempre hay posibilidad de mentir) cuanto en la manera de conducirnos día a día.

Por lo demás, puesto que la evidencia que nos ofreció Aristóteles a todo lo largo de la prueba del *Principio...* partió siempre de experiencias cotidianas, de aquellas que enfrentamos todos, sin necesidad de recurrir a pruebas de laboratorio ni nada semejante, parece que este conocimiento no es exclusivo del hombre erudito, sino que sabemos que la realidad se manifiesta en el orden enunciado, aunque no hayamos reflexionado al respecto.

Cuando la fortuna de la reflexión nos ocurre, y las dudas nos asaltan, porque en alguna ocasión nos haya parecido que no podemos dar cuenta de la realidad, la propia realidad nos mostrará el camino de salida frente a la perplejidad, si somos atentos con ella.

⁷⁰ Mientras algunos sostienen que este principio es lógico, y otros que es ontológico – interpretaciones ambas que permanecen en el orden de lo terreno-, Reale, audazmente, sostiene que la adecuada interpretación de este principio (o sea, la suya) es la orientada por la vía teológica, cuyo eje lo constituye la naturaleza de la sustancia suprasensible, y para fundamentar su interpretación, cita algunos pasajes de la *Metafísica*. Pero, continuando con su extraño hábito, no explora ninguna de las citas, dejando muy enclenque su aseveración. Cfr. REALE, *op. cit.*, p. 191.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Tomás de
- *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria no. 69, Pamplona, 1999.
- ARISTÓTELES
- *Acerca del alma*, Gredos, Barcelona, 2003.
 - *Aristotle in twenty-three volumes*, Harvard University Press, Cambridge, 1938, vol. I y II.
 - *ARISTOTELIS, Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford, 1957.
 - *Aristotle's Metaphysics*, Green Lion Press, Santa Fe, New Mexico, 1999.
 - *Aristotle's On the Soul and On Memory and Recollection*, Green Lion Press, Santa Fe, New Mexico, 2001.
 - *Física*, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, México, 2001.
 - *Metafísica*, Gredos, Barcelona, 2003.
 - *Tratados de Lógica (El Organon)*, Editorial Porrúa, col. "Sepan cuántos..." no. 124, México, 2001.
 - *Tratados de Lógica (Órganon)*, Gredos, Madrid, 1982, vol. I y II.
- AUBENQUE, Pierre
- *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.
- AUSTIN, J. L.
- *Ensayos filosóficos*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- BARNES, Jonathan
- *Aristotle*, Oxford, U. P., Past Master Collection, Oxford, 1982.

- BRENTANO, Franz - *Aristóteles*, Labor / Punto Omega, Barcelona, 1983.
- CARNAP, Rudolf - *Filosofía y sintaxis lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1998.
- COPI, Irving M. - *Lógica Simbólica*, Compañía Editorial Continental, México, 1979.
- DÜRING, Ingermar - *Aristóteles*, UNAM, México, 1990.
- GRIMM - *The complete Grimm's Fairy Tales*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975.
- HOMERO - *Ilíada*, Biliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2005.
- MATES, Benson - *Lógica Matemática Elemental*, Tecnos, Madrid, 1979.
- MOLLIN, Alfred (and others) - *An introduction to ancient greek*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1993.
- QUINE, Willard V.O. - *Los métodos de la Lógica*, Planeta De-Agostini, Barcelona, 1993.
- REALE, Giovanni - *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1999.
- ROSS, Sir David - *Aristotle*, Methuen & Co. Ltd., London, 1964.

SUPPES, Patrick

- *Introducción a la Lógica Simbólica*,
Compañía Editorial Continental, México, 1966.