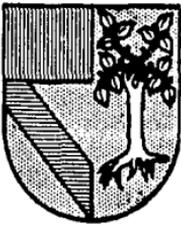


308913

5  
27



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

ESCUELA DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCION SEGUN EL LIBRO IV  
DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
HECTOR JESUS ZAGAL ARREGUIN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **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 está 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.

## INDICE

	<u>Pág.</u>
Introducción .....	1
Capítulo I: El Contexto del Principio de no contradicción en la "Metafísica" de Aristóteles. ....	7
Capítulo II: Características del Principio de no contradicción. ....	19
1. Características de un primer principio según el texto de 1005b 11-18 .....	19
a) Universalidad .....	19
b) βεβαιωτάτην (firmeza) .....	26
c) γνωριμωτάτην (más conocido) .....	29
d) ανυποθετον (no-hipotético) .....	33
e) γνωριξεν ανακατον (conocido por necesidad) .....	35
2. El principio de no-contradicción cumple con los requisitos señalados en 1005b 11-18 .....	48
a) ¿Universalidad del principio de no-contradicción? .....	50
b) Firmisimo y más conocido .....	53
c) No hipotético .....	54
d) El principio enunciado no se adquiere por demostración	56

Capítulo III: Argumentación refutativa para demostrar la validez del principio de no-contradicción .....	59
1. Argumento I .....	59
2. Argumento II .....	67
3. Argumento III .....	73
4. Argumento IV .....	78
5. Argumento V .....	80
6. Argumento VI .....	86
Capítulo IV: El carácter aporetico del movimiento respecto al principio no-contradicción. ....	89
1. Los contrarios y el movimiento .....	89
2. El movimiento como acto .....	99
Conclusiones .....	105
Notas .....	117
Bibliografía .....	131

## ABREVIATURAS UTILIZADAS.

<u>De Int.</u> .....	<u>De la Interpretación</u>
<u>Met.</u> .....	<u>Metafísica</u>
<u>Fis.</u> .....	<u>Física</u>
<u>De Gen. et Corrup.</u> .....	<u>De la generación y la corrupción.</u>
<u>Anal. Prior.</u> .....	<u>Analíticos anteriores.</u>
<u>Anal. Post.</u> .....	<u>Analíticos posteriores.</u>
<u>De Coel.</u> .....	<u>Del Cielo.</u>
<u>Cat.</u> .....	<u>Las Categorías.</u>
<u>Eth. Nic.</u> .....	<u>Ética a Nicómaco.</u>
<u>De Gen. Animalium</u> .....	<u>De la generación de los animales.</u>
<u>In Met.</u> .....	Aquino, Tomás de; <u>In XIV Meta- physicorum libros expositio.</u>
<u>In Fis.</u> .....	Aquino, Tomás de; <u>In VII Physico- rum libros expositio.</u>

## INTRODUCCION

Resulta casi indudable que G. F. Hegel es uno de los grandes filósofos de los tiempos modernos. Resulta también claro, que la dialéctica es medular dentro del pensamiento hegeliano. Ello nos llevó, ya hace tiempo, a consultar -como primera aproximación- en algunos escritos de la historia de la filosofía el tema de la dialéctica hegeliana.

Algunos autores -sin que de ninguna manera pretendamos juzgar -- sobre su exactitud- al abordar el tema de la dialéctica en el mencionado autor, se refieren al "principio de no-contradicción". La relación entre dialéctica hegeliana y principio de no-contradicción no es interpretada del mismo modo por todos los autores. Así -dicen algunos- Hegel "supera el princi-

pio de no-contradicción", para otros Hegel "viola el principio de no-contradicción", por recoger algunas opiniones tan solo.

Situado en este contexto, sin haber entrado aún en el tema de la dialéctica de Hegel, pusimos nuestro foco de atención en el llamado "prinpio de no-contradicción".

¿Por qué algunos autores creen refutar a Hegel aduciendo el llamado principio de no-contradicción?, ¿Es tan aplastante la validez de este principio como para fundamentar en él la crítica a un filósofo de tal envergadura?

Una somera revisión del panorama del pensamiento puso de manifiesto que el mencionado principio ha suscitado varias controversias, como también las ha suscitado el pensamiento de Hegel.

Dentro de la neoescolástica se ha discutido -por ejemplo- sobre la prioridad del principio de no-contradicción respecto a lo que algunos han llamado, principio de identidad. Dentro de la polémica descolló la figura de Garrigou Lagrange.

En el presente siglo, la prueba de K. Gödel, que concluye la imposibilidad de conseguir un cálculo suficientemente rico en el que todos los -- enunciados y teoremas sean decidibles dentro de este mismo sistema, parecen tener algunas implicaciones polémicas en todo sistema axiomático, de modo-- que el principio de no-contradicción no queda del todo fuera en esta polémica.

En otro momento de la historia del pensamiento, una lectura del-- diálogo Parménides de Platón, nos muestra los aprietos que tiene este filósofo al decir que en cierto sentido el no-ente es. Ya en el diálogo el Sofista-Platón vislumbra una cierta solución.

En el campo de la lógica, algunos se han preguntado si el principio de no-contradicción es un axioma (1) fundante de esta ciencia o si es un principio no subyacente a toda demostración. En esta línea alguno se ha preguntado por la demostración del principio de no-contradicción.

La escolástica medieval también ha prestado atención a dicho principio, sobre todo en ocasión del comentario de los tratados lógicos de Aristóteles. Por ejemplo Tomás de Aquino, Duns Scoto, o algunos menos conocidos como Guillermo de Alvernia, autor de "De primis Principiis".

Y si nos referimos directamente al tópico de la contradicción, --- el horizonte filosófico se amplía aún más. A ello ha contribuido grandemente la obra de Marx y Engels. De modo que la mayoría de los autores que siguen --más o menos-- esta línea de pensamiento, tocan el tema. (Desde un manual de filosofía marxista como el Curso de Filosofía de G. Politzer, -- hasta un estudio como Acerca de la contradicción de Mao-Tse-Tung). Ello no quiere decir que se hable de la contradicción desde las mismas perspectivas que lo harían B. Russell, E. Kant o Tomás de Aquino,

Ante la diversidad de derroteros intelectuales --ya fuera de nuestra

intención originaria- optamos por Aristóteles. Por que es este autor quien - trata por primera vez de un modo sistemático el principio de no-contradicción, hay que precisar -sin embargo- que ya Parménides abordó este tema, pero no de un modo sistemático como Aristóteles.

Elegimos estudiar este principio fundamentalmente en el libro IV de la Metafísica. Preferimos este libro sobre algunos otros del corpus aristotélico -vgr. el Organon- porque la metafísica (2) -o filosofía primero, como nuestro autor le llama- ocupa un lugar preponderante en el pensamiento -- del estagirita.

Además el conjunto de libros que conocemos como La Metafísica ha sido tema de constantes investigaciones y comentarios. Basta recordar a W. D. Ross, W. Jaeger, Suárez el cardenal Cayetano, Siger de Brabante, San Alberto Magno, Averroes, Alejandro de Afrodisia, por decir algunos.

Por otra parte, es el mismo Aristóteles quien dice que la filosofía es la sabiduría primera (3).

Escogimos pues, investigar en la Metafísica y de los 15 libros que la componen, nos circunscribimos al libro IV en el que se trata con cierta -- extensión del tema.

En relación a la unidad intrínseca de la Metafísica de Aristóteles- se ha discutido mucho. A partir de las investigaciones de W. Jaeger el méto

do genético-evolutivo para el estudio de Aristóteles se ha extendido grandemente. Atendiendo al criterio de Jaeger, el libro IV de la Metafísica sería casi incompatible con la metafísica del libro VII. Otro tanto habría que precisar en el resto del corpus aristotélico. Las precisiones podrían, inclusive, ir a -- cada libro. Así se ha querido ver dos Aristóteles en el libro XII de la Metafísica.

El método con que se llega a encontrar distintos y sobre todo incompatibles "Aristóteles", ha sido criticado. No pretendemos investigar en este trabajo cual es el proceso evolutivo de Aristóteles. Pensamos sin embargo, que interpretar el pensamiento de Aristóteles como una evolución en que resultan "Aristóteles" incompatibles es de menos provecho que considerar -- que -- si bien hay un proceso de maduración intelectual en Aristóteles --, hay una homogeneidad en el corpus aristotélico. Valdría la pena tener a la vista las opiniones de M. Heidegger, G. Reale, E. Nicol, y A. Gómez Robledo, entre otros.

Volviendo a la cuestión del tema de nuestro trabajo, hubiésemos -- querido titularlo: "El principio más firme del conocimiento según el libro IV de la Metafísica de Aristóteles". El título recogería nomenclatura textual -- de Aristóteles. Hubiésemos querido también, no referirnos a este principio -- como el "principio de no-contradicción".

Sin embargo, hemos optado por titular nuestro trabajo como "El principio de no-contradicción según el libro IV de la Metafísica de Aristóteles"; los motivos de esta elección han sido prácticos, más que especulativos.

"El término firmísimo principio del conocimiento" puede dar lugar a confusiones sacado de su contexto. Consideramos que, para nuestra contradicción no tiene mayores consecuencias.

Esto no quiere decir que el término "principio de no-contradicción" no sea impropio. Si quiere decir, en cambio, que en el libro IV de La Metafísica nunca se utiliza el término "principio de no-contradicción". Para referirse al principio que -según Aristóteles- es el más firme del conocimiento humano. Así en algunas ediciones, se habla por la substituciones, del principio de tercero excluso en el mencionado libro. Sin negar textativamente que Aristóteles enuncie algún otro principio además del firmísimo principio -- enunciado en 1005b 19-20, si nos parece que Aristóteles polariza su atención a este principio. Nos parece también que Aristóteles lo enuncia de distintos -- modos a lo largo del libro aunque el enunciado principio de este principio se localiza en 1005b 19-20, donde hemos señalado.

CAPITULO I:

EL CONTEXTO DEL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCION EN EL LIBRO  
DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES

La mejor manera de introducirnos al estudio de no contradicción-- en el libro IV de la Metafísica, es recurrir a las preguntas que el mis Aristóteles se plantea en el libro III de dicha obra: "si corresponde a una só la o a varias ciencias investigar las causas; y si es propio de la ciencia con-- templar sólo los primeros principios de la sustancia, o también los principios-- en que todos basan sus demostraciones; por ejemplo, si es posible, o no, afir-- mar y negar simultáneamente una misma cosa, y los demás principios seme-- jantes". (1)

La misma pregunta es planteada, de una manera muy semejante -- dentro del mismo libro III, vale la pena recorrer el texto: "también acerca-- de los principios demostrativos puede dudarse si son objeto de una sólo cien-- cia o de varias (y llamo demostrativas a las opiniones comunes a base de -- las cuales demuestran todos; por ejemplo, que todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y las demás proposiciones semejantes); ¿Es una sólo la ciencia de estos principios y la de la sustancia, o son distintas?; y, si no, no es una sólo, ¿A cuál de ellas hay que procla-- mar como la que ahora buscamos?. Que sean objeto de una sólo no es ciertamente razonable. ¿Por qué, en efecto ha de ser más propio de la geometría-- que de cualquier otra entender de estos principios? Ahora bien, si es igual-- mente propio de cualquiera, pero no es posible que lo sea de todas, así como

no es propio de otras, tampoco es propio de la que investiga las sustancias conocer acerca de ellos. Y al mismo tiempo, ¿En qué sentido habrá una ciencia de ellos?. Pues qué es, de hecho, cada uno de estos principios, llegamos a conocerlo sin más". (2)

Aristóteles presenta la aporía partiendo de la distinción entre principios de la sustancia y principios primeros de la demostración. Aristóteles--pone en duda si corresponde a la geometría el estudio de estos últimos, o si pertenece al filósofo el estudiarlos. Se pregunta que ciencia puede haber sobre éstos, también. Sin embargo, como ya hemos dicho, no se pregunta si -- los principios de la sustancia son principios de la demostración. (Y cuando -- habla de principios de la demostración Aristóteles ejemplifica con el principio de no-contradicción). Para Aristóteles el principio de no-contradicción no es un principio de la sustancia. De este modo, a nadie extraña que Aristóteles--hable de dicho principio en los tratados lógicos, pero, ¿Por qué hacerlo en -- la Metafísica. La respuesta parece encontrarse en el libro IV.

El libro IV comienza señalando el objeto de estudio de la metafísica. Es allí donde muestra de que manera el estudio del "firmísimo principio" queda incluido dentro de lo que podemos llamar objeto de la metafísica.

Señala Aristóteles que el objeto de la metafísica es el ente en -- cuanto ente (3). Todas las ciencias tratan de entes, pero sólo la metafísica estudia el ente "en cuanto ente". No considera, por tanto, el ente exclusivamente bajo una determinación formal.

La metafísica no estudia el ente en cuanto vivo, ni el ente en -- cuanto móvil, ni el ente en cuanto mensurable, etc. Es decir, la metafísica no estudia el ente sólo bajo alguna formalidad particular. Por el contrario, -- su objeto es universal. La metafísica no se queda --según Aristóteles-- con un sector de la realidad, sino que pretende un conocimiento global de ella. No hay ente que no caiga bajo su estudio.

Para Aristóteles la metafísica también estudia aquellas cosas que -- convienen (υπαρχοντα) el ente en cuanto tal (καθ'αυτο) (4). La metafísica no debe ser entendida como el estudio de un concepto indeterminado, -- vago y vacío. Tan carente de determinación alguna que en poco se distingue de la nada.

Pero, ¿Cuáles son aquellas cosas que convienen al ente en cuanto ente?. La respuesta no es fácil. Contestar a ella sería ya hacer metafísica. Pero podríamos apuntar someramente que son por lo menos tres de las --ver -- tientes temáticas de lo que corresponde al estudio del ente en cuanto a tal.

1) En primer lugar, la metafísica estudia la sustancia y el accidente. No estudia la sustancia en cuanto que es en sí, no estudia el ente -- en cuanto es en otro. De hacerlo, la metafísica estaría limitando su estudio, ya no al ente en cuanto ente, sino en cuanto que es en sí o es en otro. Su -- stancia y accidente son simultáneamente objeto de la metafísica en cuanto -- que ambos son entes.

Sin embargo, la metafísica estudia principalmente la sustancia (5). La razón de esto ha de buscarse en los varios sentidos en que se dice ente. El razonamiento procedería mas o menos así: una ciencia estudia un conjunto de entes, en cuanto que éstos tienen algo en común. Así la biología estudia los seres vivos. El objeto de estudio de una ciencia tiene pues, cierta-nidad. No todo ente es estudiado por la biología, sino sólo aquel que es vi-vo. ¿Quiere decir esto que las ciencias se distinguen una de otra por circun-scribirse cada una al estudio de un género o especie de entes?. No exacta-mente, ya que una ciencia sólo estudia aquellos entes que tienen algo en co-mún, sino también aquellos que se refieren a ese algo común según diversas-re-laciones. De este modo, la biología estudia también las condiciones físicas, en cuanto que son condiciones para la vida; o la medicina estudia el entorno-social en cuanto es causa de salud o de enfermedad (en el primer ejemplo-tenemos la ecología, y en el segundo ejemplo se encuentra la medicina so-cial).

Ahora bien, el ente se dice de muchas maneras. Pero según Aris-tóteles estas múltiples maneras de predicar ente, se dicen en relación a una sólo cosa o cierta naturaleza ( $\phi\upsilon\sigma\iota\upsilon$ ) única y no de una manera equívo-ca, sino de una manera análoga (6).

Es decir, ente se predica según una razón en parte diversa y en - parte no. La diversidad viene dada por las diferentes maneras de relacionar-se con la naturaleza única. Por ejemplo, lo sano se dice en orden a la sani-dad. En este sentido podemos decir que un alimento es sano, que un clima-es sano, o que un ambiente es sano.

¿Cuál es este principio (ἀρχή) en relación al cual se dice que algo es ente?: la sustancia. De manera que los distintos modos de ser hacen referencia a la sustancia. La negación y la privación son carencia de sustancia o de cualidades de la sustancia.

La corrupción y la generación -que algo tienen de negación y de privación, y que por tanto son modos débiles de ser- son camino hacia la sustancia. Y el accidente, aunque es ente propiamente dicho, sólo existe en la sustancia (7). Por tanto, el estudio del ente termina por referirse a la sustancia.

Pero no se limita al estudio de una sólo sustancia, sino al estudio de todas las sustancias, como la vista se refiere a todos los colores y la gramática a todas las palabras (8).

2) En segundo lugar, para Aristóteles, la metafísica estudia las propiedades del ente, tales como lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, lo opuesto, lo contrario y cosas semejantes (9).

Según Aristóteles, el Uno es objeto de la metafísica porque el ente y lo uno son una misma cosa (10). Para demostrarla utiliza dos argumentos. El primero (con el cual E. Gilson quiere demostrar que Aristóteles distinguía mucho de distinguir entre esencia y acto de ser) (11) aduce que ni el uno ni el ser añaden nada, vgr. a un hombre. Así, es lo mismo "hombre", que "un hombre", que "hombre que es", por tanto "ente" -lo que es-

y lo "uno" son lo mismo, puede ser dos cosas distintas añadirían alguna - diferencia (12).

El segundo argumento se funda en dos cosas que se predicán por sí de algo -es decir, no accidentalmente- son lo mismo en la realidad. La predicación per se es una predicación esencial. Por tanto cuando el ente y el uno se predica per se (13) de algo, podemos decir que son lo mismo -- (14).

Pero el uno tiene lo que podríamos llamar partes. Y así se dice que lo uno en la sustancia es lo idéntico, lo uno en la cantidad es lo igual, y lo semejante es lo uno en la cualidad. Y como a una ciencia corresponde es tudiar las partes de su objeto, concluye Aristóteles que la metafísica estudiará también estas partes. De igual manera, la metafísica estudia las propiedades de lo uno, y las partes de lo uno en cuanto a uno.

Pero también los opuestos caen - según Aristóteles- dentro del objeto de estudio de la metafísica. Esto porque los opuestos lo son, por lo que tienen de privación y de negación. Y la negación y la privación se dicen en relación al ente. Que la negación -no-ente- se diga sólo en relación al ente, resulta bastante claro. La privación, por su parte, es un no-ente, y en este sentido se dice también en relación al ente. La privación, en efecto, es carencia de una forma sustancial o accidental. Y dado que la sustancia es -ente en sentido primero, tenemos que la privación y la negación -y con -- ellos los opuestos- caen dentro del estudio de la metafísica.

Por un razonamiento semejante, los contrarios --que son una especie de los opuestos-- son estudiados por la metafísica.

En definitiva, Aristóteles considera que lo uno, lo múltiple, lo --opuesto, lo idéntico, lo diverso, lo contrario, y cosas semejantes, son propiedades del ente en cuanto tal. De ahí que corresponda a la metafísica su estudio (15).

Aristóteles defiende esto aduciendo, además el hecho de que la sofística y la dialéctica --ambas son pretensiones de totalidad-- estudien también el ente y sus propiedades.

En conclusión, Aristóteles sostiene que todos los contrarios se reducen al ente y al uno, y por tanto, deben ser estudiados por la metafísica --(16). Este pensamiento subyace en los razonamientos, sobre este segundo aspecto, que estudia la metafísica.

3) En tercer lugar, la metafísica estudia los primeros principios. En una primera instancia, Aristóteles afirma que corresponde a la metafísica estudiar lo que las matemáticas llaman "axiomas". Ahora bien, la metafísica estudia los axiomas que se aplican a todos los entes. Esta es la razón --por la cual Aristóteles considera que los primeros principios son objeto de estudio de la metafísica. El argumento puede parecer más claro si lo enunciáramos del siguiente modo: lo que está en todos los entes y no sólo en alguno de ellos, pertenece a la metafísica; es así que los primeros principios son --usados por todas las ciencias; luego, pertenecen al ente en cuanto ente (17).

Lo anterior es de singular importancia en cuanto que Aristóteles empieza a perfilar las características del primer principio enunciado en 1005b 19-20. Por ello, dedicaremos más adelante algunas líneas al perfil o características de lo que para Aristóteles es un primer principio.

Consideramos que con lo expuesto respecto al objeto de estudio de la metafísica, Aristóteles justifica la inclusión del estudio de los primeros -- principios dentro de esta ciencia. En concreto, el principio enunciado en 1005b 19-20 ("es imposible que algo se de y no se de simultáneamente") interesa a la metafísica por que este axioma se entiende en relación a las nociones de negación, privación y en general oposición. Pero sobre todo, porque se -- aplica a todo saber. En el momento que dicho principio sólo se aplicará a -- un sector de la realidad, pasaría a ser objeto de estudio de una ciencia parti-- cular y no de la metafísica.

Aristóteles muestra que es al mencionado principio al que corres-- ponden las características que él mismo ha señalado para los primeros princi-- pios. Es decir, es el más firme de todos los principios, es incondicionado -- (no hipotético), y por último es un principio conocido necesariamente.

De las tres características parece que la primera es la más funda-- mental.

La firmeza del primer principio será el tema de fondo del capítulo 3 del libro IV (18) en adelante (19). Aristóteles dejara en claro que el -- primer principio no puede ser demostrado en estricto sentido. No sin cierto-- viso de paradoja, afirma que denota ignorancia el entender que dicho princi--

pio pueda ser demostrado. No obstante, frente a los sofistas, aquellos pretenden negar la validez de este principio, Aristóteles matiza la afirmación anterior, precisando que si bien no puede darse una demostración refutativa. Se puede refutar la posición contraria.

Así pues, Aristóteles se abocará a refutar los razonamientos que se invocan para negar la validez del primer principio.

El argumento más convincente a nuestro juicio, que utiliza Aristóteles, se basa en la actuación que presentan los que niegan este primer principio. Hay una dicotomía radical entre dicha actuación, y la convicción que se pretende poseer. En la vida real, nadie actúa como si algo fuese y no -- fuese simultáneamente y bajo el mismo aspecto (20). Este argumento lo revisa de varias maneras (no seguiremos aquí el mismo orden topológico de Aristóteles).

Si el adversario piensa o habla --suponiendo que las palabras tienen significado, y que los conceptos representan algo-- habrá ya aceptado --prácticamente que no es lo mismo ser que no ser. Evidentemente Aristóteles tiene en mente a Heráclito y en la sofística que de algún modo afirma que es lo mismo ser que no ser.

Si el adversario vive como cualquier otro, si como esto y no lo --otro, si camina por aquí y no por allá, si se sienta, si escucha, estará mostrando con su conducta que no es lo mismo ser que no ser.

Pero ¿De dónde vino a los hombres el dudar sobre el primer principio? De la Mutación de las cosas sensibles y de la percepción. Ello dará lugar a que Aristóteles introduzca una serie de conceptos como acto, potencia, etc.

Aristóteles refutará a los que se basaban en la mutación de las cosas sensibles reduciéndolos al absurdo. Si todo se moviera, no habría movimiento, como veremos más adelante.

No podemos soslayar la importancia que tiene el libro XI de La Metafísica para una investigación en torno al principio de no-contradicción. Si bien es cierto que el locus clásico para estudiar este principio del libro IV, el libro XI es, según nosotros un extracto del libro IV. En aquel, Aristóteles renueva su afán por justificar la inclusión de este principio dentro del estudio de la filosofía primera. El argumento utilizado con esta intención es prácticamente el mismo libro IV. No obstante, dedica Aristóteles unas líneas más a explicar la razón por la cual corresponde al metafísico el estudio de los axiomas, y no al matemático, como alguno podría parecer.

La explicación no se limita a la mera defensa del principio de no-contradicción como objeto de "investigación" de la metafísica, sino que alcanza a otros principios. La razón aducida es la siguiente:

"Y puesto que también el matemático usa los conceptos comunes (axiomas) de un modo propio, también el considerar los principios de éstos - parece corresponder a la filosofía primera. En efecto, que quitando a cosas iguales, es común a todo lo que tiene cantidad; pero la metafísica se apropia

para estudiar alguna parte de su peculiar materia; por ejemplo, líneas, ángulos, número o alguna otra de las cosas cuantas, pero no en cuanto entes, -- sino en cuanto a cada una de ellas es continua en una, dos o tres dimensiones. La filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente en cuanto cada una de estas cosas es ente" (21).

En el capítulo siguiente Aristóteles comienza diciendo:

"Hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente se hará siempre lo contrario es decir, descubrir la verdad; a saber: que no cabe que la misma cosa sea y no sea simultáneamente y las demás afirmaciones que encierra en sí misma una oposición semejante. Y acerca de tales principios no hay demostración absoluta" (22).

El planteamiento es semejante al libro IV. Cabe subrayar que -- Aristóteles habla de otros principios derivados del principio de la no-contradicción, y cuya evidencia viene a fundarse en su reducción al principio en cuestión.

Los argumentos utilizados para refutar a quienes niegan el mencionado principio son, a grandes rasgos, los mismos en ambos libros: la determinación del nombre y del concepto como requisito para la significación; los -- grados de falsedad; la actitud vivencial de los contrincantes. "¿Por qué en efecto, esto ha de ser pan más bien que no serlo?" (23).

Respecto al carácter aporético que frente al principio de no-con

tradicción tiene el movimiento, Aristóteles ataca la cuestión de manera similar a como lo hace en el libro IV. Sin embargo dá más énfasis en el libro XII a la existencia de entes sin corrupción, como solución a la mencionada aporía. De la existencia de estos entes que "no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio" (24), no sólo se habla en la Metafísica, sino también en la física (25) y en De Generatione et Corruptione (26).

Este capítulo no pretende ser exhaustivo por lo que consideramos - que con lo dicho basta para describir el contexto, así como algunos pasajes - paralelos, del principio de no-contradicción en la Metafísica.

## CAPITULO II:

### CARACTERISTICAS DEL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCION

#### 1 CARACTERISTICAS DE UN PRIMER PRINCIPIO

##### a) UNIVERSALIDAD.

Hemos señalado anteriormente que los principios que caen dentro del objeto de estudio de la metafísica, según Aristóteles, son los principios comunes a todas las ciencias, es decir son principios universales del conocimiento humano. Precisamente en la medida que estos principios son de todas las ciencias, son objeto de la metafísica. De tal modo que un principio que lo sea de una gran mayoría de entes, pero no de todos, no será objeto de la metafísica. Así los principios morales no son objeto de la metafísica, puesto que la moralidad se dice sólo de los entes con voluntad e inteligencia, y no de toda la realidad. Tampoco podríamos decir que los principios de la biología sean objeto de la metafísica.

Sin embargo, si previamente hemos hecho una reducción de la realidad negando la existencia de otros sectores, es lógico que los principios que rigen en ese sector de la realidad pasen a ser los primeros principios. Paralelamente, la ciencia particular bajo cuyo estudio cae ese sector de la realidad, se consagrará también como filosofía primera. Aristóteles advierte ya este fenómeno: "ninguno de los que especulan parcialmente intenta decir algo acerca de la verdad o falsedad de tales axiomas, no el geómetra, ni el --

aritmético" (1). Es decir, los primeros principios por ser comunes a todo saber, y no exclusivamente a un saber determinado, no son estudiados por ninguna ciencia particular. Cuando una ciencia particular se detiene a estudiar los principios de todos los entes, y no sólo de los entes cuyo estudio, por definición, le corresponde, se está originando en sabiduría.

Pero, continúa Aristóteles, sólo los físicos —se refieren a los primeros filósofos de la naturaleza—, además de los metafísicos, se han aventurado a estudiar los primeros principios, y "era natural que lo hicieran, pues creían ser los únicos que especulaban acerca de toda la naturaleza y acerca del ente. Más puesto que hay todavía alguien por encima del físico (pues la naturaleza es sólo un género determinado del ente), al que considera lo universal y la sustancia primera corresponderá también la especulación de éstos. Sin embargo también la física es una sabiduría; pero no primera" (2). Si todo lo real fuese una realidad física se seguiría que son los físicos los que especulan sobre el ente en cuanto ente, los principios de la naturaleza serían verdaderamente primeros principios. Pero es claro, que Aristóteles no acepta que la realidad se limite a la naturaleza. La naturaleza no es más que un género determinado del ente.

A esto se refiere Joseph Owens en su obra The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, cuando señala que Aristóteles presume que la Filosofía Natural o Física es la ciencia de un género definido de ser, y — que sólo se limita a este género. Los que están familiarizados con la Filosofía Natural saben que ese género es coextensivo a las cosas compuestas de materia y forma, y que dentro del pensamiento del estagirita este género es-

sólo una esfera limitada de Ser. No se extiende la composición hilemórfica a todo el ser, como siglos después sostendrán Avicibrón y San Buenaventura. Los físicos no tratan de una clase de entidad que está por sobre lo sensible. Y siguiendo a Owens, hay que recordar que Aristóteles en este libro IV aún no ha determinado la naturaleza de este tipo de entidad.

¿Qué implica ésto?, ¿Cómo puede la ciencia de un determinado tipo de entidad extenderse universalmente a todos los seres?, ¿Cómo podemos conciliar el que la Metafísica sea universal, si al mismo tiempo la distinguimos de la física en virtud de que hay entidades, que por ser específicamente distintas de las físicas, no pueden ser estudiadas por la Filosofía Natural?

La solución a esto se encuentra --según la opinión del mismo -- Owens-- en que ente, se ha considerado de un modo ambiguo. Por una parte parece designar la noción de ente, y por otra al ente primero. Así que la noción de ente se extiende a todos los seres en un sentido no-idéntico al sentido con el que el Ente Primero se extiende a todas las entidades (3). Es decir, el Ente Primero es el analogado principal, y de este modo todos los demás analogados se refieren a él. De esta manera se salvaguardaba la universalidad de la metafísica, y no sólo recurriendo a la noción de ente general. Sin embargo, esto supone la existencia de un ente primero no sensible.

En definitiva, Aristóteles dista mucho de consagrar una ciencia particular como saber supremo. Cuando esto se hace, se termina por identificar los principios de una ciencia particular con los primeros principios. Con

ello termina por resolver la realidad en las formalidades particulares de la ciencia consagrada. Así tenemos -hoy por hoy- un biologismo, un matematicismo, un sociologismo, etc. Es decir, un encorsetar la realidad en los principios particulares de una ciencia.

Este peligro de entronizar una ciencia particular, y por ende los principios propios de dicha ciencia, no se encuentra exclusivamente frente a las ciencias particulares. También dentro de la misma filosofía es posible que los principios de una rama de la filosofía -distinguiendo filosofía de filosofía primera- ocupen el lugar que -según Aristóteles- corresponde sólo a los principios del ente. Esto sucedería si pusiéramos los principios y nociones éticas como fundamento de todo filosofar.

Aunque nos aleje momentáneamente del hilo conductor, resulta interesante traer a cuento una cita de A. Llano, para quien la metafísica, más que haber sido refutada por la filosofía trascendental, se ha transformado en filosofía moderna. Esto precisamente porque la potencia como principio, ha sido reducida por algunos modernos, a términos de posibilidad lógica. "La filosofía trascendental representa, por lo tanto, una transformación de la metafísica, no una eliminación de la filosofía primera... Cabe señalar, en primer lugar, que la transformación de la metafísica en filosofía trascendental se deja de comprender sin violencia como extrapolación de una de las dimensiones de la filosofía primera en su versión clásica" (4). De ninguna manera consideramos que la filosofía trascendental se reduzca a ser mera transformación de la metafísica tradicional. Sin embargo, en la medida que esta interpretación resulte verdadera, constituye un ejemplo de reducción de la realidad por consi

derar como universales los principios que no lo son.

"Los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás. Y todos se sirven de los axiomas, porque son propios del ente en cuanto ente, y cada género es ente" (5). Hemos enfatizado que ninguna ciencia particular los estudia, como tampoco ninguno de los principios particulares de una ciencia son universales, pero esto no significa que las ciencias particulares no se valgan de los primeros principios.

Todos, el géométrico, el aritmético, el físico, el metafísico, etc., se sirven de los axiomas propios del ente en cuanto ente, porque todos ellos estudian -de algún modo- al ente. Esto no implica que todos estudien o reflexionen directamente sobre estos axiomas. Sí implica, en cambio, que todo conocimiento intelectual lo presupone (6). El que un principio sea usado por todas las ciencias constituya una prueba para mostrar que es un principio noético universal, y si es un principio universal, aplicable a todos los entes, cae dentro del estudio de la metafísica. "De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes (pues esto es lo que tienen todas en común) al que conoce el ente en cuanto ente corresponde también en la contemplación de éstos" (7).

Al hablar de la universalidad de un principio, conviene tener a la vista la siguiente distinción: universalidad se puede decir en dos sentidos. En un primer sentido, algo es universal cuando siendo uno, representa una de-

terminación abstractamente concebida, en cuanto conveniente a muchos, como identificada -más o menos- con ella y multiplicada en ella misma (8). En este sentido el universal por excelencia es el concepto genérico. Pero en un segundo sentido, universal es lo que, sin ser necesariamente abstracto, es principio -aquello desde lo cual algo es, se hace o se conoce, según reza el libro V de la Metafísica de una multiplicidad de entes. En este sentido segundo, podemos afirmar sin lugar a dudas, que el οὐσία del célebre libro XII de la Metafísica es un principio universal.

Esta distinción resulta interesante para explicar porque corresponde a la metafísica tanto el estudio de la οὐσία como el del motor primero del libro XII. En efecto ambos son universales, aunque en sentidos distintos. La es el principio más universal -en esta línea se desarrolla el libro VII de la Metafísica -pues todo ente ο es οὐσία o se dice en relación a ella. Pero en el segundo sentido el motor inmóvil es lo más universal. El texto del libro XII no deja lugar a la interpretación del motor primero como algo abstracto y general, al contrario, se describe un ente concreto. Pero el motor inmóvil es causa final del cosmos aristotélico, y dado que el fin es causa causarum, podemos deducir que es causa de todo el universo. "El primer motor es la causa por excelencia, el fundamento primero, y, en cuanto a tal, toda la realidad hace relación a él" (9). Es decir, el motor primero es universal en cuanto funda -subrayamos que decimos "funda", ya que el motor primero aristotélico no puede identificarse con el Dios creador del cristianismo- todos los entes.

Tomando en cuenta esta distinción, habrá que precisar en que sentido decimos que el principio de no-contradicción es universal. Lo diremos páginas adelante.

Por otra parte, ya hemos dicho también, que para Aristóteles la metafísica estudia los primeros principios (10). "Así pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente" (11). Pero el filósofo los estudia porque justifica sus términos, no porque los demuestre.

Líneas después (12), Aristóteles enuncia una serie de características que ha de tener el primer principio. Llama la atención que Aristóteles deja de hablar de los primeros principios para referirse de ahora en adelante al "primer principio".

b) βεβαιότατε (firmísimo)

Una primera característica del primer principio es su "firmeza". Antes de continuar conviene que hagamos un par de aclaraciones respecto a las características de que hablaremos. 1) Los términos utilizados por Aristóteles no pretenden tener la precisión técnica de otros términos que -por el contrario- son clásicos en la filosofía aristotélica. De modo que no pretendemos equiparar la precisión técnica de un término como βεβαιότατε ο γνωριμώτατεν a la de οδσια ο δύναμι, por ejemplo. 2) En consonancia con lo anterior, la distinción entre las características que enunciaremos, dista de ser nítida. Por el contrario, es borrosa. Ello no parece -a nuestro juicio- ser una deficiencia de la exposición de Aristóteles; él no hace una exposición sistemática, de las propiedades de un primer principio, en el texto que nos apoyamos. Su interés parece ser más bien el de una adjetivación presurosa. Esto no significa, sin embargo, que los adjetivos sean arbitrarios o sin fundamento. Aristóteles enuncia las características de un primer principio como quien describe con términos conocidos, que aunque coinciden en algunos aspectos tienen matices realmente distintos.

El primer adjetivo -como líneas arriba señalamos- en que nos detendremos, es el de βεβαιότατε. En efecto, un primer principio es firme. La raíz de la firmeza se encuentra en la evidencia, cuyo comentario dejaremos para más adelante. La evidencia funda la firmeza; es la consecuencia de la evidencia para el carácter discursivo del conocimiento. En esta línea, podríamos decir que evidencia y firmeza se encuadran en uno de los cinco postulados, en los que -según Evert W. Beth- se puede exponer la teoría de la ciencia deductiva según Aristóteles. El postulado es el siguiente:

Existe en un sistema de proposiciones S un número finito de proposiciones tales que:

- a) La verdad de esas proposiciones es tan obvia que no necesita demostración.
- b) La verdad de las restantes proposiciones de S puede ser establecida mediante inferencia lógica a partir de las primeras (13).

Es decir, el primer principio considerado sólo en relación a su verdad o falsedad, es evidente. Decimos que es firme, cuando lo consideramos como punto de partida para ulteriores conocimientos. Sin duda alguna evidencia y firmeza son inseparables dado que el sujeto cognoscente nunca se limita al conocimiento exclusivo de una proposición, sino que tiende a utilizarla como una premisa. No obstante, Aristóteles utiliza dos términos griegos distintos:  $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\delta\tau\alpha\tau\epsilon\varsigma$  y  $\gamma\upsilon\omega\rho\iota\mu\upsilon\tau\alpha\tau\epsilon\nu$ .

Puede contribuir a clarificar el matiz propio del término  $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\delta\tau\alpha\tau\epsilon$  el contraponerlo a la  $\delta\omicron\chi\alpha$ . Un principio primero es conocido con firmeza. Se conoce, no se opina sobre él. La opinión dista de ser un conocimiento firme. A esto se refiere Aristóteles al afirmar: "cuando un hombre piensa que una verdad no puede ser de otra manera, siempre piensa conocerla, nunca piensa que opinas sobre ella" (14). Es también muy significativo el texto del libro IV de la Metafísica, donde se hace una analogía entre el que conoce y el que opina, respecto al sano y el enfermo. La opinión es, así entendida, un estado deficiente del entendimiento, contrapuesto a la certeza, cuan

do ésta es resultado de la adequatio rei et intellectus. La opinión, aunque -- implica una cierta actitud afirmativa, no tiene elementos suficientes para -- afirmar la validez de lo opinado. Parménides y Platón habían relacionado la opinión con el mundo del devenir, mientras que el mundo suprasensible fundaba la firmeza del conocimiento.

Aristóteles, aunque no desecha la validez de los datos de la sensibilidad como punto de partida del conocimiento, sí funda --en última instancia-- la validez del conocimiento en lo estable. En el mismo libro IV de la Metafísica, rechaza la absolutización del movimiento --que implicaría la nulificación del conocimiento científico-- acudiendo a la existencia de una realidad inmóvil. Pues si todo fuese mudable, solo se tendría opinión y no conocimiento. De modo que la firmeza del conocimiento de un primer principio -- depende de un principio inmutable en la realidad.

c) γνωριματην (Más conocido)

No todos los principios son igualmente firmes. Esta firmeza debe ser entendida en términos de lo que podríamos llamar evidencia. La evidencia es una característica peculiar de este principio, pues no todo principio resulta igualmente evidente; no en todo conocimiento resulta imposible el engaño. Aristóteles dice al respecto: "y el principio más firme de todos es -aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre que las cosas no se conocen)..."

Si un principio es verdaderamente primer principio, resulta imposible engañarse. "Y es importante hacer notar que, para Aristóteles, la palabra 'posible' -múltiplemente significativa- puede predicarse, o bien analógicamente o bien equivocadamente" (15). Lo posible en sentido análogo, se dice en cuanto que se tiene algún principio en sí mismo. Y, este principio es la potencia, que es un principio mutativo real (16). Pero en un sentido -equivoco se dice lo posible, pero no en cuanto que se tenga por sí mismo un principio. "La posibilidad corresponde a tal posible equivoco es la mera y -simple negación de la imposibilidad: no se basa en un principio real que pueda posibilitarlo sino solamente en la ausencia de contradicción interna" (17). En este sentido de posible, se dice que "es imposible aquello cuyo contrario es verdadero por necesidad" (18).

Lo imposible según la potencia real se entiende como el carecer

de ese principio interno que posibilita efectivamente la mutación. La impotencia es privación de potencia, y así se dice que un ennuco está imposibilitado para engendrar (19). La potencialidad real presupone, como es obvio, la posibilidad lógica, es decir, la carencia de contradicción interna.

Esta aclaración nos permite entender el alcance de la afirmación de Aristóteles: "y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse". El principio que cumple con esa característica, y que en renglones después enunciará Aristóteles, es verdadero por necesidad. Errar sobre este principio es intrínsecamente contradictorio, o al menos no hay ninguna potencialidad real que posibilite el engaño. Y como el mismo Aristóteles ha dicho que "el error se produce siempre en las cosas que no se conocen" tenemos que en este principio no hay potencia real de no ser conocido. Es un principio totalmente manifiesto, que no se oculta, y por ello resulta imposible desconocer un principio de esta índole.

La claridad con que se presenta el primer principio es una claridad quad nos, y no sólo quad se. De no ser así, seguiría cabiendo la posibilidad de error. El que algo sea inteligible en sí mismo no quiere decir que sea completamente inteligible para nosotros. "Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza" (20). "Pero en las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen que ver del ente" (21).

El primer principio no es algo que sea difícilmente cognoscible pa-

ra todos. Por el contrario, es algo plenamente cognoscible para todos los hombres.

Lo anterior implica que el primer principio "acerca del cual es imposible engañarse" no versa sobre lo más claro por naturaleza, sobre lo "que más tiene de ente", sobre el  $\epsilon\nu\nu\tau\omicron\varsigma$   $\omicron\nu$ . Aunque, "cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser" (22), no por ello se sigue que lo sea lo más cognoscible para nosotros. Llegamos a conocer lo más inteligible en sí, por medio de lo que es menos inteligible en sí, pero más cognoscible para nosotros, así que "partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho precisamente a través de aquellas" (23).

El contenido del primer principio no versa sobre realidades que a pesar de ser "lo ónticamente ente", son difícilmente accesibles para la mente humana. El primer principio, por contraposición, es evidente para todos los hombres.

La cognoscibilidad de este primer principio, sin embargo, está fundada en el ente. Lo no-ente no es cognoscible. Si este principio es accesible al entendimiento humano, lo es porque se funda en el ente.

La cognoscibilidad de algo -ya sea en sí misma, o para el entendimiento humano- no puede identificarse con la certeza. Se puede estar muy seguro de algo y podemos estar en el error. La certeza no es un signo que siga exclusivamente a la posesión de la verdad.

En la medida que nos acercamos al conocimiento del  $\sigma\nu\tau\alpha\gamma$   $\sigma\nu$  podemos asegurar, sin lugar a dudas, que el conocimiento se va tornando más tortuoso, en razón de su discursividad. Y precisamente porque se necesita más de discurso, las verdades que conocemos, resultan evidentes de un modo cada vez más mediato.

d) ανυποθετον (No-hipotético)

Aristóteles pide también, que en el primer principio no ha de ser hipotético, non conditionale dice la traducción latina de Morbeke. El principio primero no está condicionado por otro principio; no está sujeto en su validez a otro axioma. Se manifiesta como verdadero sin la necesidad de otro principio. No es hipotético porque este axioma no se sostiene en otra tesis.

Este carácter de ανυποθετον se encuentra íntimamente ligado al que es "imposible engañarse" respecto a él. Efectivamente, por ser evidente para los hombres, no es necesario que medie premisa alguna para conocerlo.

Un principio es no-hipotético porque a él se reducen todas las cosas que se demuestran. Es lo último en que se resuelven. No supone ningún otro principio.

Por ello, se llama al principio no-hipotético, principio primero. Es primero porque todo razonamiento termina reduciéndose a él. Es un principio que no es previamente deducido de ningún otro. En caso de que así fuese, no podríamos llamarlo propiamente primero, sería un principio cuya validez es tarfa supeditada -condicionada- al principio anterior del cual fue inferido.

Esta prioridad de un primer principio es lo que los hace tan importantes para la ciencia humana, pues, como lo dice el mismo Aristóteles, "un error en el principio pequeño, grande es al final" (24). La ciencia y el saber humano en general, dependería de la verdad de los puntos de partida;

así dice Aristóteles "lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto)" (25). De modo que "aquel principio que necesariamente ha de poseer al que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento" (26). Con esta última observación apuntamos ya la siguiente característica. Por último, resulta obvio señalar que siendo radicales sólo un principio puede ser absolutamente primero.

e) γκαρτεξεν αναγκατον (Conocido por necesidad)

Un primer principio ha de tener aún otra característica además del ya citado carácter de no-hipotético: "pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos" (27). Detengámonos ahora en la posesión de este primer principio, y que es -según Aristóteles- previa a todo conocimiento.

En una primera aproximación, podría parecernos que Aristóteles sostiene que el primer principio es innato. Lo que no resultaría del todo extraño si tomamos en cuenta la formación platónica que recibió Aristóteles en su juventud. Pero aún dentro del platonismo, el innatismo, es un innatismo matizado. No se puede sostener de una manera absoluta, que el hombre -para Platón- tenga ideas absolutamente antes de cualquier conocimiento. Si recordamos la famosa imagen de carro y aúriga, del Fedro, caeremos, en la cuenta que las ideas han sido contempladas en el topos uranus. Bien es cierto que en el estado cautivo del alma en la tierra, este conocimiento se encuentra -usando términos aristotélicos- de un modo potencial y no actual. La sensibilidad permitiría el recuerdo -reminiscencia- de los conocimientos previamente adquiridos. Consideramos por tanto que la afirmación, aristotélica: " y cuya posesión es previa a todo conocimiento" se debe entender sin tomar el término conocimiento en toda su amplitud.

De este modo, lo que viene a decir Aristóteles, es que el primer principio se adquiere sin necesidad de una demostración. La posesión del primer principio es previa a cualquier demostración deductiva.

Esta idea se encuentra apuntada en la Ética Nicomaquea: "ni tan poco en todas las cosas se ha de exigir dar razón de la causa de la misma manera, sino que en algunas bastaría con establecer correctamente los hechos -como en el caso de los primeros principios- y aquí el hecho es lo primero y el principio. De los principios últimos son contemplados por inducción (ἐπαγωγή) otros por el sentido, otros por alguna costumbre, y unos de una manera, y otros de otra. Debemos por tanto esforzarnos en ir hacia los principios atendiendo en cada caso a su naturaleza, y poner luego toda nuestra diligencia en definirlos correctamente, porque de gran momento son ellos para lo que de ahí se diga" (28).

El primer principio nos parece que es uno de los principios "contemplados por inducción" (ἐπαγωγή). La preocupación de Aristóteles al subrayar esta tercera característica del primer principio es la de hacer posible la demostración. En efecto, si buscásemos demostraciones de todo, no podríamos demostrar nada. Para Aristóteles, una cadena infinita de demostraciones es insostenible. "Exigen -dice Aristóteles ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto (el primer principio) se demuestre; es ignorancia en efecto, no conocer de que cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de modo que tampoco así habría demostración)" (29). Las demostraciones al infinito -para Aristóteles- no

concluyen porque la validez de la conclusión de una demostración está en función de la validez de las premisas. Pero si estas premisas necesitan a su vez ser demostradas cabría entonces preguntarse por la validez de las premisas de las que se parte para demostrar las premisas posteriores, y así hasta el infinito. ¿Cómo estaríamos entonces seguros de la validez de cualquier conclusión si nunca la hemos podido demostrar de una manera absoluta?

Se ha discutido si una cadena infinita de causas es aceptable por la razón, pero no parece suceder igual con la serie infinita de demostraciones. Una serie infinita de demostraciones no demuestra nada.

Otro asunto será, el de si la primera premisa indemostrada es real o no. Podría decirse que esta primera premisa es una mera postulación de la mente, o por el contrario, que es una premisa obtenida de la realidad. Así el matemático puede comenzar sus demostraciones postulando "sea X...", o el biólogo diciendo "es...".

La demostración no es pues el camino por el cual se llega a la posesión de los primeros principios. "como dice Aristóteles, no proceden deductivamente de otros conocimientos intelectuales más universales y notorios que ellos: vienen únicamente de la sensación" (30). El texto que consideramos clave al respecto, se encuentra en Análiticos Posteriores.

Ya Aristóteles había anunciado al principio de los Análiticos Posteriores (31), que además del conocimiento de tipo deductivo debe haber otro

tipo de conocimiento, pero es en el capítulo 19 del libro II (99b 15-100a 16) donde más se extiende. "Hemos dicho anteriormente que el conocimiento científico a través de la demostración es imposible si el hombre no conoce las primeras premisas de una manera inmediata" (32).

Hemos señalado que en una primera aproximación -sin matizar la anterioridad gnoseológica del primer principio- podría plantearse- el que Aristóteles fuese innatista respecto al principio en cuestión. Sin embargo, Aristóteles niega esta posibilidad en el texto del libro II de los Analíticos Posteriores, al que ya hemos hecho referencia: "las facultades que sirven para conocer los principios son adquiridas por nosotros sin darse en nosotros primitivamente. O bien, dándose en nosotros primitivamente, ¿Permanecen al principio ocultos?. Creer que nosotros los poseamos de esta manera es un absurdo; porque se seguiría de aquí, que, teniendo conocimientos más exactos que la misma demostración, sin embargo nosotros los ignoramos; y por otra parte, si los adquirimos sin tenerlos anteriormente, ¿Cómo podríamos conocerlos?, ¿Cómo podríamos aprenderlos sin un conocimiento anterior?. Todo esto es imposible, como ya lo hicimos ver en la demostración. Luego evidentemente, si es posible que tengamos primitivamente estos principios, ni que se formen en nosotros sin que tengamos ningún conocimiento de ellos, ni facultad alguna para adquirirlos. Y así, es de necesidad que tengamos algún poder de adquirirlos, sin que por esto esta facultad, poseída por nosotros, sea superior en exactitud a los principios mismos" (33). Es decir, Aristóteles no considera que el conocimiento de los primeros principios sea innato en los hombres, porque nadie tiene conocimiento de una existencia previa de este há

bito mental, y resulta absurdo suponer que, mientras somos concientes de la presencia de estos principios; los cuales además, por ser condición de todo conocimiento subsiguiente, lo preceden y los clarifican más. Por tanto, se debe sostener que los primeros principios son adquiridos (34).

Ya en el texto citado de la Etica Nicomaquea, se dice que se llega a algunos principios por inducción (ἐπαγωγή). Tal es el caso de los primeros principios. Ni la vía del conocimiento innato ni la de la deducción, son el camino para llegar a los primeros principios. Queda recurrir sólo a la ἐπαγωγή, que no es un conocimiento innato, pero tampoco es un conocimiento deductivo. De ahí que se diga que la posesión de los principios es previa a todo conocimiento... deductivo.

El filósofo describe el proceso de la ἐπαγωγή de una manera verdaderamente fenomenológica en la Metafísica I, 1, 980b 25-981a 30. En ella, Aristóteles describe a grandes rasgos el proceso gnoseológico, que va desde la sensibilidad hasta lo inteligible. Apunta en pocas pinceladas algunos grados del conocimiento animal. Al describir el proceso gnoseológico del hombre, Aristóteles muestra que el humano rebasa el conocimiento puramente sensible. Es este nivel superior donde se da la inducción de los primeros principios. "Hay tres etapas o fases en el itinerario que conduce al pensamiento, la sensación, el recuerdo, el 'experimentum'. Muchas sensaciones constituyen un recuerdo; muchos recuerdos repetidos, un 'experimentum'; muchos 'exparimenta', completamos, dan un pensamiento y un principio.

Tenemos por tanto que el pensamiento en acto no está siempre precedido de otro pensamiento en acto, sino que a veces va precedido de otro pensamiento en proceso, o sea por un devenir real, por una toma de posesión gradual que hace la mente respecto al objeto bajo el impulso del conocimiento sensible" (35). El proceso se mueve primeramente en el ámbito de los sentidos, y sólo después de que se han acumulado una serie de experiencias, podemos decir, que éstas hacen "presión" sobre el entendimiento, para dar el paso de un conocimiento sensible a un conocimiento propiamente intelectual. En este punto límite el paso consiste en llegar a una "persuasión" (υπεκλήφισ) (36), originada precisamente por las experiencias semejantes. "La inducción -dice W. D. Ross- es esencialmente para Aristóteles un procedimiento, no de razonamiento, sino de intuición directa, mediatizando psicológicamente por un examen en casos particulares" (37). Resulta muy interesante esta observación, pues pone de relieve el carácter no racional -en el sentido de ratio como opuesta a intellectus- de la inducción. Para Aristóteles la inducción juega un papel determinante en el conocimiento de los primeros principios, ya que excluye el término medio, en cuanto que son conocidos mediante argumentación.

El Cardenal Cayetano se percató de la importancia de esto y así indica que el entendimiento agente -del que se habla en De Anima, y que es determinante para el conocimiento de los universales en la doctrina aristotélica- no ejerce su influencia en la esfera sensitiva, si ésta no ha sido previamente preparada con la experiencia (38). Entendida en estas condiciones la επαγωγή no es irreconciliable con la abstracción ἀφαίρεσις del libro III del De Anima.

No obstante, observa W. D. Ross, "con respecto a esta actividad, Aristóteles no está siempre de acuerdo consigo mismo. Algunas veces la representa como obra de  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , que, aunque en el alma, no forma parte de ella, sino que es algo que al alma embrionaria le llega desde fuera (39). Otras veces la representa como la última fase de un desenvolvimiento continuo a partir de la sensación a través de la memoria y la experiencia (40), y la sensación misma parece como aprendiendo un carácter universal en su objeto, aunque sin separar lo universal de su manifestación individual (41).

Ross indica también que la inducción ( $\epsilon\pi\alpha\gamma\omicron\gamma\eta$ ) de los primeros principios, no es la inducción fundada en una enumeración completa tal y como aparece en los Analíticos Primeros (II, 23, 68b 8-35). De serlo así, resultaría materialmente imposible la inducción de los primeros principios. La explicación de Ross, respecto al mencionado texto es muy convincente: "al considerar la teoría de la inducción de Aristóteles no debemos dejarnos influir demasiado por el pasaje de los Analíticos Posteriores II, 23, aunque sea éste el único pasaje en el cual estudia con alguna extensión... en los Primeros Analíticos, el interés que experimenta por un nuevo descubrimiento, el silogismo, y, por consecuencia, es considerado particularmente en su forma menos importante, aquella donde el examen de los casos particulares es exhaustivo (42).

La inducción ( $\epsilon\pi\alpha\gamma\omicron\gamma\eta$ ) es, en definitiva, el modo en que se adquieren los primeros principios. Pero la inducción no sólo nos permite adquirir los términos de los enunciados que constituyen los principios, sino también las relaciones propias de los enunciados.

De una opinión similar en G. E. R. Lloyd: "His remarks on induction in the Posterior Analytics indicate that it has a much more important role than analysis in A. P. II, Ch. 23 would lead us to expect, but at the same time they leave unresolved certain questions about its nature. Thus he stresses that we cannot know the particular, only the universal: this is stated explicitly at 81b6, for instance, and again in the Metaphysics, for example at B, Ch. 4, 99a26ff. And yet he also recognises on four separate occasions that we arrive at knowledge of the universal only from an examination of particular. Thus at A. P. 81b2ff he says that it is impossible to get a view of (θεωρησάι) universals except by induction, and that is true even when the universals are abstractions: an example might be when a student learns from inspecting a diagram that a mathematical figure has certain properties. At 88a4 he says that the universal becomes clear from several particulars. At 97b7 he suggests that in defining we must start by trying to see what is common to a set of similars that is the similar individuals. And finally in II Ch. 19 he considers how we know the primary premisses of demonstrations, and he argues that this knowledge is not innate but acquired by means of induction, he does not justify the process, but merely describes its origin and development" (43).

Esta función de la ἐπαγωγή de captar las relaciones es especial - relevancia si tenemos en cuenta que -según dice H. B. Veitch- la mayoría de las veces nuestro conocimiento de las cosas es un conocimiento de lo que son accidentalmente. Esto se puede expresar de una manera abstracta y formal diciendo que nuestro conocimiento del hecho de que "S es P", sólo será pleno cuando pueda responder a la pregunta ¿Por qué S es P?, ¿Cuál es la

razón o causa de que S sea P?, pero conocer porque S es P depende de que conozcamos lo que S es esencialmente. La inducción permitirá un conocimiento de algunas relaciones sin que necesariamente tengamos un conocimiento pleno y exhaustivo de la esencia de un ser.

Por último conviene señalar que "la conexión material de los dos métodos opuestos, del silogístico y del epagógico, están -para Aristóteles- una vez más en la convicción de que aquello que es lo anterior en cuanto a la esencia, es lo posterior en cuanto a su aparición; la esencia y la relación general, tal como se expone en los conceptos abstractos, es la causa o base real de aquello que en la experiencia aparece como propiedades y relaciones de los percibidos; ahora bien, por ello, cabalmente, estas últimas son la razón de conocimiento (y la indicación) de aquello que se halla siempre en la base del sector de la realidad respectivo, como ley esencial universal y decisiva del mundo. Desde este punto de vista se le manifiesta como imprescindible una cuidadosa investigación de los hechos y de las conexiones empíricas; la cual - por otra parte no tiene su fin en sí misma, sino en la tendencia a reconocer, a través de los datos y de como se muestran conectados entre sí, la esencia general o la idea por la cual está condicionada en su constitución concreta" (45).

En conclusión el trozo que hemos leído de los Analíticos Primeros revela además un segundo punto fundamental, cómo deben ser las premisas del silogismo científico o demostración. En primer lugar debe ser verdaderas, por las razones que hemos ilustrado ampliamente; después deben ser primeras, o sea que no necesitan a su vez de ulteriores demostraciones; más notorias y anteriores,

o sea por sí mismas inteligibles y claras y más universales que las conclusiones porque deben contener la razón.

Y así arribamos a un punto delicadísimo de la doctrina aristotélica de la ciencia. En efecto, surge el problema: ¿Cómo conocemos las premisas?. Ciertamente no mediante ulteriores silogismos porque esto nos llevaría al infinito. Debe ser pues otra vía. ¿Cuál es esta vía?.

El silogismo es un proceso sustancialmente deductivo, en cuanto obtiene de verdades universales verdades particulares. ¿Pero cómo se aprenden las verdades universales?. Aristóteles nos habla de inducción como de proceso en cierto sentido opuesto al silogístico, pero que en todo caso el mismo silogismo lo presupone.

La inducción es el procedimiento a través del cual se obtiene el universal. A pesar de que Aristóteles en los Analticos intente hacer ver como la inducción misma puede ser tratada silogísticamente, no sólo no lo alcanza sino que este tentativo permanece totalmente aislado y él reconoce, en cambio, que la inducción no es un razonamiento sino un "ser conducido" del particular al universal por una suerte de visión inmediata o de intuición o como quiera llamarsele a este conocer no mediato o, si se quiere, por este procedimiento en el cual el "medio" es dado en cierto sentido por la experiencia de casos particulares (46). La inducción, permite la aprehensión pura de los principios primeros. Así pues, también Aristóteles admite el intelecto inductivo.

Leamos en los Analíticos Posteriores:

"Ahora bien, de entre los estados de pensamiento por los que capta mos la verdad, unos son infaliblemente verdaderos, mientras que otros admiten error: la opinión, por ejemplo, el cálculo; el conocer científico, en cambio, y la inducción son siempre verdaderos; además, ninguna otra especie de pensamien to, excepto la inducción, es más exacto que es conocimiento científico, mien- tras que las premisas primarias son más cognoscibles que las demostraciones y todo conocimiento científico es discursivo. De todas estas consideraciones se deduce que no habrá conocimiento científico en las premisas primarias, y pues to que, excepción hecha de la intuición, nada puede ser más verdadero que el conocimiento científico, será la intuición la que aprende las premisas primeras, conclusión que también se deduce del hecho de que la demostración no puede ser la fuente originaria de la demostración, ni, por consiguiente, el conocimien to científico del conocimiento científico. Si, pues, es ella la otra especie úni ca de pensamiento verdadero fuera del conocimiento científico, la inducción será la fuente originaria de la ciencia capta las premisas originarias fundamen tales, mientras que la ciencia, como un todo está en una relación análoga a la de la fuente originaria con el cuerpo total del hecho (es decir, las conclusio- nes) (47).

Una página, como se ve, que da la razón a la instancia de fondo del platonismo: el conocimiento discursivo supone un conocimiento no discursivo, la posibilidad del saber mediato supone por necesidad un saber inmediato.

Así pues, las premisas y los principios de la demostración vienen aprendidos o por inducción o por intuición. A este propósito debe notarse que cada ciencia asumirá, antes que nada, premisas o principios propios, es decir, premisas o principios que son peculiares a ella y solamente a ella.

En primer lugar, asumirá la existencia del ámbito, o mejor (en términos lógicos) la existencia del sujeto en torno al cual convergerán todas sus determinaciones, que Aristóteles llama el genero-sujeto. Por ejemplo, la aritmética asumirá la existencia de la unidad y del número, la geometría la existencia de la magnitud espacial y así sucesivamente; y cada una de las ciencias caracterizará su sujeto por vía de definición.

En segundo lugar, cada una de las ciencias procederá a definir el significado de una serie de términos que le pertenezcan (la aritmética, por ejemplo, definirá, el significado de par e impar, etc.; la geometría definirá el significado de lo mensurable y lo inconmensurable, etc.), pero no asumirá la existencia de éstos, más bien la demostrará, probando, justamente, que se trata de características que competen a su sujeto.

En tercer lugar, para poder hacer esto, las ciencias deberán hacer uso de ciertos "axiomas" o sea de proposiciones verdaderas de verdad intuitiva y son éstos los principios en fuerza de los cuales adviene la demostración. Ejemplo de axioma es este: "si de iguales se quitan iguales permanecen iguales".

Por lo tanto, concluye Aristóteles:

"Porque, en verdad, toda ciencia demostrativa tiene tres elementos:

el que ella afirma o propone, el género sujeto, cuyos atributos esenciales examina; los llamados axiomas, que son premisas primarias de su demostración; los atributos, cuyos significado ella presupone" (48).

Entre los axiomas hay algunos que son "comunes" a varias ciencias (como el arriba citado), otras son a todas las ciencias sin excepción, como el principio de no-contradicción (no se puede negar y afirmar del mismo sujeto en el mismo tiempo y bajo la misma relación dos predicados contradictorios), y el principio de tercero excluido, que está estrechamente conectado con el de no-contradicción (no es posible que haya un término medio entre dos contradictorios).

Los primeros principios son las condiciones incondicionadas de toda demostración (y son obviamente indemostrables, porque toda forma de demostración estructuralmente los presupone) (49). El principio de identidad, implícito en la doctrina de Aristóteles, no viene expresamente tematizado.

2) EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCION CUMPLE CON LOS  
REQUISITOS SEÑALADOS EN 1005a 11-18.

Para Aristóteles, es el filósofo quien puede enunciar los más firmes principios de todos los entes. (Contrasta esta convicción con la mentalidad bastante difundida hoy por hoy, según la cual la filosofía es la menos exacta de las ciencias, y esto cuando se le llega a reconocer su estatuto científico). Pero no todos los principios son igualmente firmes. Hay principios más firmes que otros. "Y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce en las cosas que no se conocen) y no-hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos" (50).

Aunque ya hemos citado este texto, hemos querido traerlo a cuento de nuevo porque consideramos que el principio enunciado en 1005b 19-20 se debe entender a la luz de las características señaladas anteriormente. Como ya se dijo estas características son fundamentalmente tres:

- firmísimo y más conocido
- no es hipotético

- no se adquiere por demostración

Hemos ya hablado de ellas sin hacer una relación directa e inmediata con el principio del que hablaremos ahora.

"Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que algo se dé y no se dé simultáneamente y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas). Este es, pues el más firme de todos los principios, pues se atiene a la definición enunciada" (51).

Es este principio el que cumple con las tres características enunciadas. Está casi por demás decir que este principio, como todos los principios - estudiados por la metafísica, es aplicable a todos los entes. Sin embargo, dedicaremos unas líneas al respecto.

a) ¿Universalidad del principio de no-contradicción?

¿Es el principio de no-contradicción universal?. En una primera aproximación, hay una gran inclinación a afirmarlo sin mayores matices. Pero con detenimiento, podemos percatarnos de un problema: el principio de no-contradicción contiene entre sus términos -como es obvio- la contradicción. Es te principio prohíbe la predicación simultánea de términos contradictorios. Es entonces el momento de preguntarnos, ¿Existe lo no-blanco en la realidad?, ¿Nos encontramos con lo no-hombre?. La negación propia de los términos con tradictorios es indeterminada porque no delimita la vehemencia de su remoción. La negación contradictoria -como podemos llamarle- ni siquiera indica máxi ma ni mínima remoción; expresa simplemente remoción (52). Lo no-blanco no es lo negro. Tan no-blanco es lo negro como lo rojo, como un hombre. Es de finitiva, la negación propia de la oposición contradictoria remueve cualquier de terminación.

Pero para Aristóteles, la determinación es inherente a la realidad, en consecuencia lo absolutamente indeterminado no tiene realidad per se (53). De modo que la oposición de contradicción viene a ser patrimonio del pensa- miento. En la realidad extramental no hay cosas opuestas de un modo contra dictorio, pues una de ellas no existiría precisamente por ser contradictoria. La contradicción sólo "es" con la realidad del ser veritativo, uno de los cuatro sentidos del ser descubiertos por Aristóteles. La contradicción subsiste en la mente como en el ente de razón y tiene una cierta realidad que compete a aquello

acerca de lo cual pueden formarse proposiciones verdaderas. Ciertamente lo no-blanco no existe como tal, pero también "es verdad" que el negro incluye de alguna manera la negación de lo blanco. Es la mente, en último término, la que confiere cierta consistencia ontológica a uno de los dos términos de la contradicción. Por ello no podemos decir sin más, que el principio de no-contradicción es universal en el mismo sentido en que decimos que el acto es un principio ontológico, pues el principio de no-contradicción no está en los entes constituyéndolos. El acto sí los está constituyendo. ¿Quiere decir ello que el principio de no-contradicción no tiene referencia alguna con la realidad?. No, pero sí significa que:

1) La universalidad del principio de no-contradicción debe ser estudiada según la universalidad propia de un principio originario. No según la universalidad de lo genérico.

2) Decimos que el principio de no-contradicción es aplicable a todos los entes, no porque sea un principio ontológico, sino porque todo ente es -en cuanto ente- potencialmente cognoscible. (Recordemos que el mismo Aristóteles dice en Metafísica II, que todo ser, en cuanto tal, es verdadero). Por tanto, siendo el principio de no-contradicción un principio universal en el orden gnoseológico, inferimos que es aplicable a todos los entes en cuanto éstos son cognoscibles.

Las diversas ciencias, los diversos sectores del saber humano tienen respectivamente diversos principios. Así el arte de la navegación tiene algunos principios que no utiliza el arte de la medicina, o el arte de la guerra. No podemos decir, sin más que los principios de la guerra sean los mismos principios

del arte de la medicina. Pero si podemos decir -siguiendo a Aristóteles- que toda la actividad intelectual humana sí tiene el "firmísimo principio" de 1005b 19-20 como un principio común a tal diversidad, "pues éste es por naturaleza, principio también de todos los axiomas" (54). Todas las demostraciones se remontan a este último principio.

Si el primer principio fundamenta los principios de ciencias y artes tan dispares como la medicina y la guerra, se debe a que los diversos objetos son regidos por el primer principio. No hay conocimiento que no tenga como fundamento último este principio. El primer principio es principio de "principio", porque es principio universal de los entes. Aristóteles está tan convencido de la universalidad del primer principio que lo sitúa dentro del objeto de la metafísica; la cual estudia "el ente en cuanto ente, y aquellas cosas que convienen (υπαρχοντα ) al ente en cuanto tal ( καθ' αὐτο ) (55).

b) Firmísimo y más conocido.

Aristóteles dice que el principio según cual "es imposible que algo sea y no sea en el mismo sentido" (56) es firmísimo, hasta el punto resulta de que resulta imposible no conocerlo. Es imposible que alguien opine -convencido verdaderamente de su opinión- que lo mismo, al mismo tiempo, y según lo mismo, es y no es. El que haya autores que hayan opinado esto -según Aristóteles, Heráclito se encuentra en tal caso- no implica que sea la verdadera exteriorización de lo que se piensa.

Aunque algunos insisten en negar el primer principio, en el mismo momento de negarlo están dando por hecho que el primer principio, no es verdadero. Pero si el primer principio es falso, entonces es verdadero, porque si algo puede ser y no ser según lo mismo, al mismo tiempo, lo verdadero es falso, y lo falso es verdadero. Si esto es así, ¿Por qué se empeñan en negar que el primer principio es falso?. La argumentación -que como veremos más adelante no es una argumentación cualquiera- se puede extender, pero a reserva de recoger posteriormente los otros argumentos que da Aristóteles, baste éste bosquejo para mostrar que el principio enunciado en 1005b 19-20 cumple con la primera característica señalada en 1005b 11-18.

c) No es hipotético.

Como ya ha señalado Aristóteles sostiene que el primer principio es el axioma de los principios. "Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas" (57).

Y si todos los demás axiomas terminan por resolverse en el mencionado principio, se puede decir, que es el primer principio. Y si es el primer principio, ello implica que no es hipotético; no es condicional, pues no se resuelve a su vez en otro principio. De aquí que pueda haber cierta identificación entre no-hipotético y primero. Si es primero, no está condicionado. Si no está condicionado, es primero.

Pero al afirmar ésto, hay que tener en cuenta que la operación del intelecto es doble: una por la cual conoce quod quid est que se llama intelección de los inteligibles, y otra que compone y divide. En ambas hay algo primero. En aquella, el ente que es lo primero que cae en la concepción del intelecto, de tal manera que la mente no puede concebir nada a menos que inteliija el ente. Y el principio de que es imposible que algo sea y no sea, depende del conocimiento del ente (ex intellectu entis), así como el principio es naturalmente el primero en la segunda operación de la mente, es decir, en el que compone y divide. Nadie puede entender nada en esta operación a no ser que

entienda este principio. Así como el todo y la parte no se entienden si no se entiende el ente, tampoco el principio 'el todo es mayor que la parte' se puede entender si no se entiende el principio mencionado (58). De modo que el firmísimo principio no es primero en sentido absoluto. Es primero sólo en la operación que compone y divide. No podemos decir, en cambio, que no sea hi potético respecto a la primera operación de la mente. El principio enunciado en 1005b 19-20 depende de la noción de ente. Sin embargo, como se apuntó, resulta imposible entender algo en la operación mental que compone y divide, sin recurrir a este principio.

- d) El principio enunciado no se adquiere por demostración.

Primeramente habrá que advertir que, el que el principio en cuestión no se adquiriera por demostración, no significa que sea conocido de una manera perfectísima, consciente y absoluta; sino que se puede ir perfeccionando paulatimamente su conocimiento. Nos permitimos citar aquí a Manser que, aunque no pretende poner estas palabras en boca de Aristóteles, sí consideramos que están en consonancia con el pensamiento de este último: "así como hay un doble conocimiento del ser, así lo hay también del principio de contradicción, un inconsciente, reflexivo, motivado, formal, y por tanto, científico. El principio, en cuanto primer juicio del entendimiento, es objeto del conocimiento primario y obscuro... Este primer juicio no sólo está desprovisto de toda meditación y raciocinio, pues esto falta en absoluto en los primeros principios, sino que el entendimiento ni siquiera sabe aún que juzga por vez primera, que su juicio es real, que es el principio de contradicción, que es directamente evidente por sí, ni por lo que es" (59).

El principio de no-contradicción cumple con esta característica pues simpliciter loquendo no es demostrable. No sólo no se puede demostrar, sino que -paradójicamente- es signo de ignorancia ( ἀπειθευσίαν =indisciplina) que también esto se demuestre; es ignorancia en efecto, no conocer qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito,

de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿Acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste? (60).

Querer demostrarlo todo nos lleva a identificar lo evidente o cognoscible para nosotros -quad nos, por usar terminología escolástica- con lo evidente o cognoscible quad se. Ahora bien, la supresión de esta distinción no concuerda con el modo que tenemos de conocer: "el proceso o camino natural en el conocimiento es el que va desde las cosas que no son más conocidas o cognoscibles y evidentes en sí mismas, ya que no son las mismas las cosas que son más cognoscibles respecto de nosotros que las que son absolutamente más cognoscibles" (61).

Además pretender demostrar todo nos lleva, como se señaló anteriormente, a proceder al infinito, en cuyo caso no habría demostración, pues una conclusión se hace cierta por su reducción a un primer principio.

Volviendo al mismo texto, tenemos que, "¿Y si de algunas cosas no se debe buscar demostración, acaso pueden decirnos qué principio necesita menos que éste?".

En segundo lugar hay que decir que si simpliciter el principio estudiado no se puede demostrar, "se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de ésto (la imposibilidad de que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo), con sólo que diga algo el adversario; y si no dice nada es ri diculo tratar de discutir con quien no puede decir nada en cuanto que no puede

decirlo pues ese tal en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Para demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar porque al demostrar parecería pedirse lo que está en el principio pero siendo el otro el causante de tal cosa habrá refutación y no demostración" (62). En efecto, el principio anteriormente enunciado no es demostrable, porque cualquier demostración presupone el principio de no-contradicción, de modo que querer demostrarlo sería cometer una petición de principio.

### CAPITULO III:

#### ARGUMENTACION REFUTATIVA PARA DEMOSTRAR LA VALIDEZ DEL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCION

No obstante que el principio de no contradicción no es simpliciter demostrable, Aristóteles sí habla de una demostración refutativa. Esta demostración no aspira a demostrar la validez de la proposición, sino refutar los argumentos de aquellos que niegan el "firmísimo principio". En este sentido la actitud que asume Aristóteles es polémica.

Toda la argumentación que utiliza el estagirita partirá del hecho de que el adversario ha sido quien inició la discusión. Por ello decimos que es una demostración refutativa. "Y si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada..." (1). Pasemos ahora a ver algunos de los argumentos con que Aristóteles refuta a los que niegan el principio de no-contradicción.

#### ARGUMENTO I

El primero de los argumentos del elenco utilizado por Aristóteles, presupone que el adversario reconoce que algo significa para él mismo y para otro. No se le pide que reconozca que algo es o no es, sería petición de principio; en cambio sí se le exige que acepte que el nombre significa algo: si lo acepta, es en su contra ya que admite que hay algo definido y, por lo tanto,

distinto de su contrario. Y si no acepta que el nombre significa algo para él y para el otro, no puede discutir (2).

En otras palabras, ¿Es posible la comunicación si no se acepta el principio enunciado en 1005b 18-20?, ¿Puede haber comunicación entre los hombres si una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias?, ¿Puede haber comunicación entre los hombres si un mismo atributo se puede dar y no dar simultáneamente en el mismo sujeto o en el mismo sentido?

"El punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio) sino que significa algo para el mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues si no éste tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro" (3).

Cuando un individuo se comunica con sus semejantes, se acepta implícitamente o explícitamente que las palabras tienen un significado. ¿Qué sentido tendría hablar si estuviésemos convencidos de que los sonidos emitidos carecen de significado?. Comunicarse con otros es aceptar que las palabras significan algo.

Y si los nombres tienen un significado, entonces deben de tener un mínimo de determinación. Si la palabra significa algo es porque es determinada. Con ello no queremos decir que las palabras signifiquen determinaciones absolutas. Si queremos decir, en cambio, que lo que significan, lo significan en

cuanto implican un mínimo de determinación. De aquí que no haya conceptos de lo absolutamente indeterminado. Así -en el contexto eidético aristotélico la potencia sólo se entiende en el acto, y la materia por la forma. La potencia y la materia sólo se entienden en la medida que son o se relacionan con lo determinado.

Resulta ostensible que no habría comunicación si las palabras no significan algo, y no significan algo si no son determinadas. La palabra designa algo -más o menos determinado-, pero al fin y al cabo determinado. (Otro asunto es si lo designado por las palabras corresponde a la realidad exterior, o si por el contrario no exteriorizan más que conceptos desvinculados de la realidad externa). En este sentido podemos entender la afirmación de Aristóteles: "el nombre, como se dijo al principio, tiene un significado y un significado único" (4). El que el principio tenga un significado único no parece equipararse, en este caso, con la univocidad de los términos tal y como se entiende en la lógica clásica. Por el contrario, conviene tener presente la filiación aristotélica de la analogía.

Decimos que un nombre se predica de un modo análogo cuando se predica de los entes de un modo en parte igual y en parte distinta. Así, lo sano se atribuye al clima, al cuerpo, al alimento. Sin embargo si bien son en un sentido sanas estas cosas, no lo son del mismo modo. No obstante la analogía tiene una "razón común", según la cual se predica diversos seres un atributo. Por tal motivo -según Aristóteles- ha de buscarse en las cosas mismas. Un término análogo tiene un significado en parte igual y en parte distinto por que hay cosas que son en parte igual y en parte distintas.

Los conceptos simbolizados por los nombres deben representar una sóla ratio, de lo contrario no representarían ninguna. Si "hombre" no significa una sólo cosa sino varias, se podría imponer un nombre único y determinado, diferente de hombre, para cada uno de los conceptos distintos de animal bípodo racional (5). A ello se refiere Tomás de Aquino: "ut sit homo significet multa, et unius eorum sit ratio animal bipes, ponetur unum nomen secundum hanc rationem, quo est homo: et si sunt plures aliae rationes ponentur alia plura nomina, dummodo rationes illae sunt finitae" (6).

Pero podríamos realizar esta labor de precisión del lenguaje si las esencias significadas por el nombre fuesen infinitas. Y esto es exactamente lo que sucede si negamos el principio de no-contradicción, ello por una razón muy sencilla: pudiendo una cosa ser y no ser, cada nuevo nombre podría significar una esencia determinada, y al mismo tiempo podría significar la negación de esa misma esencia. Hombre significaría animal racional y no-animal racional, y si asignásemos un nuevo nombre a no-hombre -y determinaríamos lo que significa- podríamos de nuevo decir que esa determinación significa también su negación, y así hasta el infinito.

Pero "quod enim non significat unum, nihil significat" (7). Lo cual se prueba porque el nombre significa lo entendido, por ello si nada se entiende, nada se significa. Pero si no se entiende algo-uno, nada se entiende, pues es necesario que lo que se entiende se distinga de los demás.

De cualquier modo, no hay comunicación si las palabras no tienen-

un significado determinado. Cuántas veces los hombres se enredan en grandes discusiones por falta de precisión en los términos utilizados. ¿Y qué es esta precisión sino un aspecto de la determinación del término referido?

Si el principio de no-contradicción no es válido -al menos en el orden del decir- las palabras serían absolutamente indeterminadas. ¿Qué determinación puede tener un concepto si sus notas esenciales pueden ser simultáneamente contradictorias?, ¿No descartamos un concepto una vez que se demuestra que es contradictorio en sus términos?

Aún el nombre equívoco participa en cierta medida de una determinación, pues equívoco es el término que sólo tiene en común el nombre mientras que la definición de su esencia es distinta (8).

Si negamos radicalmente al principio de no-contradicción, ni siquiera la equivocidad de los términos sería posible. Bien es cierto que la equivocidad impide la perfecta comunicación; pero aún en dicho caso el nombre sigue teniendo un significado, aunque múltiple, pero esta multiplicidad no es infinita.

La multiplicidad de significados sería infinita si no aceptamos el mencionado principio. Débese esto a que la negación del principio de no-contradicción conlleva la negación de toda determinación.

Y si por el mismo hecho de negar el referido principio, se niega implícitamente la posibilidad de comunicarse con los demás, ¿Por qué habla--

nuestro interlocutor?. Si dice algo -Vgr. "el principio de no-contradicción-- no es cálido"- ha aceptado ya cierta determinación. Y si se reconoce alguna determinación, se ha reconocido el principio analizado. La única salida de nuestro adversario es quedarse callado. Pero es ridículo tratar de discutir con quien no dice nada, y si no dice nada "sería como una planta" (9).

Sin embargo, la cuestión no queda a nivel de comunicación verbal - o escrita, pues -para Aristóteles- hay una estrecha vinculación entre el pensar y el decir; así se dice que las palabras reflejan las afecciones del alma- - (10). Por tanto, la negación de principio de no-contradicción repercute directa mente en el concepto, y en consecuencia en lo que al entendimiento se refiere.

Y si nos hemos interrogado por la posibilidad de la comunicación - supuesta la invalidez del principio enunciado en 1005b 19-20, habrá que pregun tarse -siguiendo a Aristóteles- por la posibilidad del pensar supuesta la misma premisa.

"Y, si o significan cosa distinta 'hombre' y 'no hombre', es vi dente que tampoco significarán cosa distinta la esencia de no-hombre y la - - esencia de hombre, de suerte que la esencia de hombre será la esencia de no-hombre, pues serán una sola cosa" (11). Si una cosa puede ser y no ser al - mismo tiempo, bajo las mismas circunstancias, hemos de concluir -entre otras cosas- que nuestro pensar no es sobre algo, ya que ese "algo" sería al mis mo tiempo ese mismo "algo" negado. Algo y no-algo serían al mismo tiem po el objeto de un mismo acto cognoscitivo.

Sostener que el concepto significa cosas contradictorias es consecuencia a la que se llega si negamos el principio de no-contradicción. Ello implica la carencia de significación del concepto. Si los contradictorios se dan simultáneamente en un concepto, este no significaría nada determinado. Y si nuestro conocimiento está supeditado a las determinaciones, de modo que lo indeterminado se conoce sólo en relación a lo determinado, ¿Qué conocimientos nos pueden aportar estos conceptos?.

Bien es cierto que el concepto implica cierta indeterminación, a fin de poderse aplicar a una diversidad de individuos concretos y determinados. El concepto en cuanto universal prescinde, en efecto, de una serie de determinaciones estrictamente individuales. No obstante, la indeterminación del concepto en tanto universal, no es absoluta. El concepto siempre recoge una formalidad.

El concepto es indeterminado sólo en orden a las propiedades meramente individuantes. Pero no es indeterminado en orden a lo esencial. Por el contrario, hemos dicho que el concepto es determinado respecto a lo que de común tienen los individuos contenidos implícita e intencionalmente en el concepto. De modo que el concepto es determinado en este orden.

En definitiva, decir y pensar cosas puramente indeterminadas es como no decir nada; pensar puras indeterminaciones convierte en un absurdo el mismo pensar (12).

Conviene advertir en los presentes razonamientos "que significar una cosa no es lo mismo que significar de una cosa" (13). De ahí que varios

conceptos distintos pueden significar "de una cosa", Vgr. lo blanco y lo músico se pueden decir de hombre; no es posible, en cambio, que varios conceptos signifiquen "una cosa".

En conclusión, el decir y el pensar implican el principio de no contradicción. Pero recordemos que "la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en la realidad" (14).

## ARGUMENTO II

En un segundo argumento se dice que aquellos que sostienen que la negación y la afirmación son simultáneamente verdaderas, (los sofistas), destruyen totalmente la predicación sustancial y la predicación esencial. Es decir, todo se predicaría sólo de un modo accidental.

Hay que notar en primer lugar que este argumento se mueve en el campo de la predicación. En consecuencia, el principio del que hemos venido hablando se enuncia de un modo circunscrito al mencionado ámbito. Así se sacan consecuencias de la negación del principio de no contradicción en el orden de la predicación. ¿Qué sucede si se puede afirmar y negar algo de lo mismo?. Si la afirmación y la negación se verifican de lo mismo, síguese que nada se predica de una manera esencial, sino únicamente de una manera accidental. "Y, en suma, los que esto dicen destruyen la sustancia y la esencia. Pues necesariamente han de afirmar que todas las cosas son accidentes, y que lo que es precisamente la esencia de hombre o la esencia de animal no existe. Porque, si hay, algo que es precisamente de hombre, esto no será la esencia de no hombre ni la no-esencia de hombre (aunque éstas sean negaciones de - esto)" (15).

Conviene aclarar la noción de accidente. Al respecto resulta muy conveniente recoger los cuatro sentidos fundamentales en que Aristóteles habla del ente:

- a) El ser categorial, aquí se encuentra la sustancia y el accidente. Los accidentes son entes en relación a la sustancia que es lo primeramente ente.
- b) El ser según el acto y la potencia.
- c) El ser en el juicio o ser según la cópula verbal. Se le ha llamado también ser veritativo.
- d) El ser per accidens, o ser casual.

Nos encontramos con que el término "accidente" se utiliza para designar dos sentidos de ente. Uno es el categorial, y así el accidente es aquella realidad a la que conviene ser en otro, y otro sentido es el del ente accidental. Este último no se predica esencialmente.

En efecto, "accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos, por ejemplo, si alguien al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro" (16). Así entendido, el accidente no tiene causa determinada. "El accidente, por tanto, se ha producido o existe, más no en cuanto tal, sino en cuanto otro" (17). El accidente, en este sentido, es distinto del accidente categorial. El accidente categorial -entre otras diferencias- sí tiene una causa determinada, y se encuentra -además- estrechamente vinculado a la sustancia. Esta distinción entre ambos tipos de accidente es expresado por Aristóteles en los siguientes términos: "se habla también de accidente en otro

sentido; entiendo por tal aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su sustancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo" (18).

Hecha esta aclaración, retornemos al argumento. El razonamiento, como había ya anunciado Aristóteles, no es demostrativo. No se demuestra apodícticamente la validez del principio de no-contradicción; es una refutación. Si alguien sostiene que la afirmación y la negación se pueden verificar de lo mismo, estaría incurriendo en un absurdo, pues se destruiría la predicación sustancial.

Para Aristóteles la predicación sustancial significa la esencia de un ente. "Y el significar sustancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia" (19). Aristóteles tiene plena confianza en el lenguaje. El lenguaje es un reflejo de la realidad. Las palabras son signo de los conceptos, y los conceptos son signo de la realidad. El nombre dista de ser el flatus vocis nominalista. Los nombres reflejan usualmente la realidad (no todo nombre corresponde a una realidad, vgr. cíclope. Tampoco toda palabra es un nombre: "no-hombre no es un nombre; porque no hay nombre que se le pueda aplicar; tampoco es enunciación ni ninguna negación; es lo que llamaremos un nombre indeterminado, porque conviene igualmente a todo, al ser y al no ser)" (20). Es típicamente aristotélica la estrecha vinculación entre el ser, el pensar y el decir. Para convencernos de que ello es un rasgo aristotélico, es fundamental una lectura de los tres primeros capítulos del De Interpretatione.

De este modo, decir que no hay predicación sustancial, equivale a

decir que no hay captación intelectual de la sustancia. Y si no hay captación intelectual de la sustancia, es porque no hay sustancia. Si no hay concepto de sustancia, porque todas las cosas son accidentales. Este paso no es del to nftido. Es, sin duda alguna, un salto entre dos órdenes. Esta inferencia es expresada por Aristóteles del siguiente modo: "pero si todas las cosas se dicen accidentales, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que 'accidente' significa siempre el predicado de algun sujeto" (21). El punto crucial a nuestro juicio es el siguiente: "si todas las cosas se dicen (λέγεται) como accidentales, no habrá (ἔσται) ningún ente primero". No pretende Aristóteles que el pensamiento o la predicación vayan a crear la realidad, sino que el pensar y el decir son un fiel reflejo de la realidad. Por ello, si todo se predica de una manera accidental, todo es accidental. Y decir que todo es accidental equivale a destruir la esencia. Esto último es -dentro del contexto aristotélico- absurdo.

Consideramos que sólo una interpretación "realista" del lenguaje -el lenguaje como reflejo de la realidad- puede explicar este argumento. Concedemos esta base, y sigamos adelante.

¿Por qué si todo se predica accidentalmente se destruye la sustancia?. Si algo se predica accidentalmente significa, que no es algo que necesariamente, se dé en el sujeto. Si algo se predica accidentalmente, entonces no es esencial. Luego, predicar algo de manera accidental, equivale más o menos, a decir que ese algo predicado no es esencial, no es sustancial. (En strictus sensu la sustancia no se predica). Así lo que se predica accidentalmente de -

hombre, es la no-esencia de hombre, o la esencia de no-hombre. Decimos que músico es accidental a Corisco, porque la esencia de Corisco no incluye el ser músico. Músico no es la esencia de Corico. Por ende, la predicación accidental no es esencial, y por tanto si todo se predica accidentalmente, los entes no tienen esencia. Su esencia -por decirlo de algún modo- les sería accidental, lo cual es un contrasentido.

Si podemos predicar los contradictorios de lo mismo podemos afirmar que un ente es su esencia y su no-esencia.

Pero para Aristóteles, en los entes se identifica la esencia (quod quid erat esse) y cada cosa en particular, pues "cada cosa, en efecto no parece ser sino su propia sustancia, y de la esencia se dice que es la sustancia de cada cosa" (22). Por tanto, terminamos destruyendo el ente.

Detengámonos unas líneas en esto. ¿Por qué destruir la esencia es destruir el ente?. Porque la esencia es causa del ente. El ente concreto es concreto porque es determinado, y el principio de determinación es la esencia. El caballo concreto es el verdaderamente subsistente, y si subsiste como caballo es porque tiene la esencia de caballo. El caballo en sí es un hecho; y si es en sí (simpliciter) entonces tiene la esencia del caballo. Ahora bien, sostener que la esencia de caballo es predicada accidentalmente de caballo, es como decir que el caballo no es sustancia. Decimos que la esencia de caballo es predicada accidentalmente porque la no-esencia de caballo y la esencia de caballo son predicadas con la misma validez -según los casos que niegan el principio de no-contradicción- y en consecuencia ambas predicaciones le convienen igual

mente. Para Aristóteles esto carece de sentido: "todas las cosas son su esencia o no lo es ninguna" (23). Y como no son su esencia, luego no son. Con lo cual hemos negado el ente.

Por otra parte, al discutir la sustancia se destruye la unidad, ya que lo predicado accidentalmente no tiene unidad sino en la medida que se predica sustancialmente. Músico y blanco forman un uno sólo si hay sustancia, sólo si hay un "Corisco" unificador.

El alcance ontológico -y no meramente predicativo- del argumento se vislumbra aquí. Algunos accidentes se pueden predicar de otros accidentes-  
-predicación accidental- pero éstos a su vez inhieren en la sustancia. Hay accidentes categoriales que no se predicán accidentalmente (vgr. la potencia int  
lectiva -accidente de cualidad- no se predica accidentalmente del alma humana, según se deja ver en el De Anima). La predicación accidental y los mismos accidentes categoriales presuponen la predicación sustancial y la sustancia, "si es así, ya hemos demostrado que las contradicciones no pueden ser predicadas-simultáneamente". (24)

### ARGUMENTO III

Para Aristóteles la realidad es formal, no porque el acto formal agote la realidad, sino porque la presencia de las determinaciones en la realidad se explica por la causa formal. Así como resulta evidente la existencia del movimiento, resulta igualmente evidente la existencia de una multiplicidad de entes, y si hay multiplicidad, hay diferencias; y la diferenciación de los entes presupone la determinación de éstos, misma que es causada por la forma considerada como principio de la naturaleza.

La multiplicidad implica necesariamente la diferenciación. Si no hubiera diferencias los entes no se distinguirían entre sí, y por ende, todo sería uno. Sin determinaciones no hay diferencias, y sin diferencias no hay multiplicidad. El texto aristotélico es bastante claro: "si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo un trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa" (25). En efecto, si un ente puede ser y no ser simultáneamente, si un hombre puede ser hombre y no-hombre, entonces desaparece toda diferencia en la realidad. Todo se convertirá en uno indiferenciado.

Aristóteles relaciona esta postura con dos filósofos. En primer lugar con Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas, de modo que si un individuo opina que un hombre es un trirreme, entonces un hom

bre es un trirreme, y de un modo semejante, si para un individuo el mismo hombre no es un trirreme, entonces no es trirreme. Radicalizando así la postura de este sofista, nos encontramos con que, pudiéndose dar las contradicciones de manera simultánea, toda la realidad es indiferenciada, y en consecuencia es un no-determinado.

El segundo filósofo, de quien hace mención el estagirita en esta argumentación, es Anáxagoras de Clazomene: "y resulta entonces lo que dice Anáxagoras, que todas las cosas están juntas; de suerte que nada existe verdaderamente. Así pues, estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado, y creyendo hablar del ente, hablan del no-ente" (26). La relación que Aristóteles hace entre Anáxagoras y el argumento que exponemos es, por demás, acertada. La doctrina de Anáxagoras es un intento de escapar a los inconvenientes de las doctrinas de Heráclito y Parménides. "El resto del período presocrático (a partir de este par de filósofos) se caracterizó por los esfuerzos, que llevaron a cabo los filósofos de la naturaleza para escapar de la incómoda conclusión de Parménides, cambiando el monismo a pluralismo. Si las hipótesis monistas indujeron a negar la multiplicidad aparente del mundo que nos rodea, luego hubo que rechazar esta hipótesis a fin de defender la validez de los fenómenos. A esto tendieron los argumentos de Empédocles, Anáxagoras y los atomistas... Anáxagoras trasladó el espíritu de los físicos jonios desde Asia Menor a Atenas" (27). No obstante, la conocida respuesta de Anáxagoras tiene inconvenientes que -a juzgar por las expresiones utilizadas por Aristóteles- resultan tan inaceptables como el monismo parménideo. Aristóteles parece referirse al célebre pasaje del libro Sobre la Naturaleza de Anáxagoras.

"Juntas y de vez ( ἅμα ) estaban todas las cosas, sin límite en - cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite" (28).

Leemos también, otro fragmento, quizá igualmente ilustrativo:

"Si pues, las cosas son así, menester será pensar que en toda mezcla de cosas haya muchas y de todas clases y los gérmenes de todas, y en tales gérmenes se encierran las más variadas figuras eidéticas, colores y sensaciones placenteras, y en tales gérmenes y con los demás están confundidos hombres y los demás vivientes, cuanto tienen alma" (29).

La lectura de estos fragmentos permite entender el motivo por el cual Aristóteles considera que Anaxágoras niega -al menos de manera implícita- el principio de no-contradicción, pues si todas las cosas están juntas, entonces los contradictorios pueden ser simultáneamente ( ἅμα ). Y como apunta Aristóteles, si todas las cosas están juntas -empezando por los contradictorios- no hablamos ya de algo determinado, sino de lo indeterminado, y lo indeterminado "es" el no-ente.

Dentro del pensamiento aristotélico, la noción de ente conlleva la determinación. Entre entidad y determinación existe una proporción directa; lo minimamente determinado es lo minimamente ente. Por tanto la materia primera es minimamente ente, "y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente" (30).

Por el contrario, la forma, según el desarrollo del libro VII de la Metafísica, termina por ser reconocida como el ente en sentido primero. Pero la forma es el acto en sentido pleno, por tanto, -siendo la forma por definición, principio de determinación- hay una correspondencia entre determinación -forma-y acto. De aquí que negar el carácter determinado de la realidad -que gracias a la introducción del principio indeterminado llamado materia primera, no excluye la mutación- nos lleva a negar el carácter formal de la realidad y por tanto del carácter actual de la realidad, y en definitiva del ente.

El principio de no-contradicción implica que la realidad es formal -aunque no sólo formal- es decir, que hay diferencias en las cosas; de otro modo, ese principio sería falso; se podría decir que un barco es hombre (o sea, que es barco y no-barco). Afirmar el principio de no-contradicción y afirmar que la realidad es formal son cuestiones inseparables (31). Esta dependencia entre el principio de no-contradicción y la forma ha sido señalada acertadamente por J. Owens:

"To deny the basis for the axioms, to eliminate the Entity and the what IS-BEING. To destroy its basis is to remove the formal cause. Aristotle's concern is that a man be not a trireme. (...) To the science of Entity (formal cause) certifies the function of establishing the most fundamental of all axioms, the principle of contradiction. (...) The formal cause and the axioms are regarded as facts" (32).

Es importante tomar en cuenta que J. Owens traduce el término griego οὐσία por el término Entity. Sobre la validez de dicha traducción, vale la

pena conocer las objeciones que a J. Owens hace V. García Yebra en su prólogo a la segunda edición de la Metafísica en versión trilingüe, editada por Gredos en 1982, especialmente las páginas XVIII y XIV.

#### ARGUMENTO IV

El siguiente argumento está expuesto en la Metafísica, IV, 4, 1008a 1-1008b 1 y en él se pretende demostrar -refutivamente- que la negación del principio de no-contradicción nos conduce a concluir que "no es necesario afirmar o negar. Pues si es verdad que algo es hombre y no-hombre, es evidente también que no será no hombre no no-hombre; pues a las dos afirmaciones corresponden dos negaciones, y si aquella es una sólo compuesta de ambas, también ésta será una sólo opuesta a la primera" (33). Aristóteles pretende demostrar con una serie de dilemas que, negando el principio de no-contradicción, y por tanto admitido que todo se puede afirmar de todo, y aún negar todo, ninguna cosa se podrá distinguir de otra y todos dirán lo verdadero y, al mismo tiempo lo falso. En la exposición de los dilemas que Aristóteles utiliza con este motivo seguimos el comentario que, a la Metafísica, hace G. Reale:

1. (a) O toda cosa que se afirma se puede negar.

(b) O no toda cosa, sino sólo algunas.

Si (b) es verdadero, entonces para algunos casos vale el principio de no-contradicción.

2. Si es verdadero (a), entonces surge otro dilema:

- (a') O todo lo que se puede afirmar se puede negar, viceversa.

- (b') Todo lo que se puede afirmar se puede negar, pero no viceversa, es decir, no todo lo que se niega se puede afirmar.

Si es verdadero (b') habrá alguna cosa que no es, es decir, hay algo seguro.

3. Si es verdadero (a'), surge otro dilema:

i) O se dice la verdad distinguiendo afirmación y negación.

ii) O no se distingue.

4. Si es verdadero ii) es obvio que no distinguiendo la afirmación de la negación no se dirá nada, nada será y todo sería absolutamente indistinto.

Si es verdadero i) permanecen los mismos absurdos y, en particular todos di rían la verdad y falsedad, incluido el adversario, el cual, no podrá finalmente decir nada, porque todo lo que afirma lo debe negar y posteriormente, debe negar tanto la afirmación como la negación (34).

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

## ARGUMENTO V

El presente argumento es, de suyo, bastante sencillo, aunque resulta también bastante convincente. Contra lo que afirman que algo es y no es simultáneamente, objeta Aristóteles:

"¿Por qué camina (el que sostiene tal doctrina) hacia Mégara y-- no está quieto, cuando cree que es precisamente caminar?, ¿Y por qué, al ta yar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar lo encuentra, sino que claramente lo evita como quien no cree igualmente que el - caer sea no-bueno y bueno?. Es pues evidente que considera mejor lo uno y-- no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal co sa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no dulce. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas, cuando creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, en seguida busca estas cosas, sin embar- go, tendrfa que buscar y juzgar por igual todas las cosas, si una misma fuese- igualmente hombre y no-hombre. Pero, como hemos dicho, no hay nadie que- no evite manifiestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas son absolutamente si no acerca de todas, cierta- mente acerca de lo mejor y lo peor" (35).

La intención de Aristóteles es mostrar que nadie cree de hecho, que todos los juicios son al mismo tiempo verdaderos y falsos. Podrá seguirse la - conclusión que desea establecer si logra demostrar que todos los hombres for-

mulan, algunas veces, juicios absolutos. Por juicio absoluto entendemos los juicios que excluyen sus contrarios. Así pues, se presentan dos maneras posibles de abordar el problema. Por un lado, podemos tratar de demostrar (o tratar de convencer al adversario) que todos los hombres formulan juicios absolutos sobre cualquier cosa en general. El otro camino es restringir la cuestión a los juicios sobre lo que es bueno o no-bueno. No obstante conservemos el primer modo, por cuanto se hará notar de que manera los juicios absolutos sobre cualquier cosa en general están implícitos en los juicios absolutos sobre lo que es bueno o no-bueno, o sobre lo que es mejor o peor (36).

El argumento tiene los siguientes pasos:

- a) Los hombres se comportan como si se diese lo bueno y lo mejor.
- b) Si los hombres se comportan como si se diese lo bueno y lo mejor, entonces juzgan implícitamente -al menos- sobre lo bueno y lo no-bueno, lo mejor y lo no-mejor.
- c) Si los hombres hacen juicios de valor, entonces hacen juicios absolutos.
- d) Si los hombres hacen juicios absolutos, están aceptando fácticamente que que no todo es y no es, por lo menos en el caso de lo bueno.

Es manifiesto que ningún hombre está dispuesto a creer que la afirmación y la negación se verificará simultáneamente de lo mismo, ni en el ejemplo puesto por Aristóteles ni en ningún otro. Si fuese lo mismo ir a la casa que no ir. ¿Por qué entonces el que niega el principio en cuestión se dirige a ella, en lugar de quedarse inmóvil?, ¿No pretende él que sólo en apa-

riencia es distinto ir que no ir?. Es patente por tanto, que no tiene por lo mismo ir que no-ir. De manera similar sucede si lo intentamos por otras vías de la misma índole. No se tiene por lo mismo caer en un hoyo, que no caer. Cuando estos hombres ven un foso, no siguen de frente sino que lo esquivan. Y para que el caer o no caer en el precipicio o no se tenga por lo mismo, es necesario que de un modo semejante no se tenga por lo mismo lo bueno que lo no-bueno. Y ésto es lo que explica que, cuando se evita y no se elige lo no-bueno, obviamente se está opinando, que no es cuando menos, lo mejor. En efecto, un juicio de valor, "Ir a Megara es bueno", presupone por lo menos el juicio absoluto "Ir a Megara no es igual a 'no-ir' a Megara". Y este juicio absoluto está implícito en la práctica. Así que sí en la práctica se hacen elecciones, entonces estamos aceptando que no es lo mismo ser que no-ser, afirmar que negar.

El rasgo característico de este argumento es su referencia a la actividad externa, pues ya otros argumentos han hecho referencia a ciertos actos inmanentes como lo es el pensamiento. Sin embargo, en el argumento expuesto, sigue estando como telón de fondo la misma idea del argumento I: la determinación. El argumento I viene a decir que el nombre sólo tiene validez si significa algo, y para significar algo es necesario que ser y no-ser sean distintos. El argumento V viene a decir que las elecciones hechas en la práctica presuponen una distinción de los bienes, y en definitiva de los fines, pues el bien es una causa y principalmente causa final (37). Así que siendo diferentes bienes "ir a Megara" y "no-ir a Megara", podemos decir que también son distintos fines. Pero esta distinción está en proporción directa a la deter-

minación: si no hay determinación no hay distinción. Es así que la nulidad del principio de no-contradicción implica la nulidad de la determinación de los entes; consecuentemente no habría distinción entre los entes. Y si no hay distinción, no hay multiplicidad de bienes, y por tanto, tampoco es posible la elección.

Y cuando decimos que la nulidad del principio de no-contradicción implicaría que todo fuese un sólo bien, ni siquiera quedaría como otra opción el no-bien absoluto (el no-ente) pues éste también sería uno con el único bien; ello se debe a que todos los contradictorios son uno.

Además, como señala E. Ryan, "lo bueno es una manifestación del orden, y por lo mismo de finalidad" (38). El bien en cuanto principio "hacia el cual" es causa final. Y la causa final es causa ordenadora. El fin da sentido a la acción, y esto no lo restringimos al ámbito antropológico. Por el contrario, el fin es una causa universal que unifica-aunque no al modo de la causa formal-, y al unificar impone un orden, pues nada explica que unos acontecimientos sucedan regularmente a otros si no es la existencia de un fin común a todo el proceso. Todos los procesos naturales gozan de un orden preciso: el niño pasa por distintas etapas antes de alcanzar su completo desarrollo como ser humano; la mariposa pasa sucesivamente por las mismas etapas: larva, crisálida, adulto; los vegetales producen el fruto como resultado de la fecundación de la flor. De igual modo un análisis de la estructura de los entes naturales muestra la existencia de un finalismo, cada órgano tiene su función específica. Sin duda alguna, entre los seres inanimados resulta más problemático percatarse del finalismo; no obstante, en dichos seres existen tendencias

naturales. Ejemplo de ello son las atracciones físicas, y la inclinación a completar a un número determinado de electrones, por utilizar ejemplos de la física moderna (39).

Sin embargo, cometeríamos una omisión importante si no apuntáramos que el finalismo aristotélico ha sido una doctrina muy atacada a lo largo de la historia de la filosofía. Ya en la Edad Media, Duns Scoto decía que el finalismo no era más que una metáfora: "finis non move nisi metaphoricè, igitur non effective" (40). Por su parte Ockham -gran representante del nominalismo- se desembarazó del finalismo con claridad: "en los inanimados no hay causa final, porque son agente que obran por necesidad de naturaleza, sin tender a ningún fin" (41).

Pero independientemente de la diversidad de opiniones al respecto, es un hecho que el finalismo es piedra angular de la metafísica aristotélica. No es de extrañar, por tanto, que la causa final venga a relucir en el argumento analizado. Volviendo a éste, tenemos que la noción de bien es inseparable de la noción de fin, y a su vez el fin es causa ordenadora. Si pues la posibilidad de que algo sea y no sea a la vez conlleva indefectiblemente la indeterminación, ¿cómo se concilia el orden y la indeterminación absoluta implícita en la negación del principio de no-contradicción?

La praxis es siempre en vistas a un fin, pero si todo es indeterminado, entonces no hay fin, y por tanto no habría vida práctica. Pero la realidad humana está llena de acciones, y por tanto de fines. Luego si alguno se en

contrase verdaderamente convencido de que todo es y no es, ¿Por qué actuar?.  
La actitud práctica de los adversarios del principio de no-contradicción no es-  
consecuente con su teoría.

## ARGUMENTO VI

El siguiente argumento es expresado claramente por Aristóteles, vale la pena transcribirlo íntegramente: "aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmaríamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerrán igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil. Si, pues, no yerra menos, de suerte, si lo que es más una cosa está próximo a ella, habrá el menos algo verdadero, de los cual estará más próximo lo que es más verdadero. Y aunque no lo haya, hay ya al menos algo más firme y más verdadero, y estaremos apartados de esa doctrina inmoderada y que impide a la mente definir cualquier cosa" (42).

Como ya lo hemos hecho anteriormente, comencemos por recordar que los argumentos recogidos en el libro cuarto deben ser entendidos como refutaciones de aquellos que niegan la validez del principio que estudiamos. Por tanto, no son razonamientos demostrativos; sólo tienen fuerza en la medida que el adversario pretenda negar el principio referido.

El argumento parte de los grados de falsedad. Estos se dan porque el más y el menos son inherentes a la naturaleza de las cosas. El argumento depende de que se acepte que las cosas tienen una naturaleza, y en ese sentido el argumento es derivado, pues basta con aceptar que las cosas son algo de determinado para refutar a los que niegan dicho principio. Quien sostiene que

todo se da y no se da; que algo es así y no es así, no acepta la determinación de la realidad. Por tanto, el argumento será válido sólo en la medida que el adversario reconozca que hay grados de falsedad, lo cual presupone que hay determinaciones en la realidad. Pero, si el adversario, percatándose de las premisas supuestas, no acepta los grados de falsedad, entonces el argumento carece de fuerza. Sin embargo, el modo en que Aristóteles presenta el argumento -- tiende a remitirnos a la actitud práctica: ¿Quién hay que crea que todo es -- igualmente falso?.

A pesar de que algunos digan que es verdad que todo es así y no es así, que la afirmación y la negación de lo mismo puede ser simultáneamente -- verdadero, o que todo es falso y verdadero al mismo tiempo, con todo, en la naturaleza de los entes se dá un grado mayor o menor de falsedad (43). En efecto, nos consta que no son igualmente verdaderas las proposiciones: "dos es par" y "tres es par". De manera similar tampoco decimos que están igualmente cerca de la mentira las proposiciones "cuatro es cinco" y "cuatro es mil". Es manifiesto que no da lo mismo en cuanto a la falsedad, decir "cuatro es cinco" a "cuatro es mil". Y si algo es menos falso, podemos decir que es más verdadero o más próximo a la verdad. Resulta patente que la proposición "cuatro es cinco" se acerca más a la verdad. Y no es posible que algo sea "más verdadero" o al menos que limite con lo verdadero si no hay algo simpliciter -- verdadero, que sirva de punto de referencia a esa proximidad o colindancia de -- una proposición "menos falsa".

Dejemos a un lado la conveniencia de atribuir a algo la verdad de --

una manera absoluta, pues si de las razones arriba señaladas no se siguiera que algo es verdadero de una manera absoluta, con todo ya habríamos llegado, por lo menos, a que algo es cierto, pues no todo está realmente cerca de la verdad o de la falsedad.

Es obvio que la médula del argumento se encuentra en los grados de falsedad. No obstante el argumento supone también que este grado de falsedad es inherente a la naturaleza de las cosas. Queremos enfatizar, que si el argumento supone la naturaleza de las cosas, es un argumento secundario; ya que si previamente el adversario ha aceptado la existencia de una naturaleza determinada -¿Y qué naturaleza no es determinada?- ha incurrido en una contradicción-pues, "qui affirmationem et negationem unum esse dicit, omnem determinationem sive distinctionem excludit". (44)

## CAPITULO IV:

### EL CARACTER APORETICO DEL MOVIMIENTO RESPECTO

#### AL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCION

##### 1. LOS CONTRARIOS Y EL MOVIMIENTO.

¿Pero por qué algunos niegan la validez del principio de no-contradicción? Aristóteles dice al respecto: "y esta opinión, la de que las contradicciones y los contrarios se dan simultáneamente, les vino de las cosas sensibles a los que dudaban al ver que los contrarios se producen de lo mismo" (1).

Lo primero que hay que subrayar es el que la opinión citada tiene su punto de partida en la experiencia sensible. La negación del principio de no-contradicción no parece ser -al menos Aristóteles es de esta idea- originado por una postura inmanentista. Todo lo contrario, es la generación de las cosas sensibles la que parece haber llevado a algunos pensadores a tomar dicha postura.

En un primer momento puede parecernos que la generación a partir de los contrarios se encuentra vinculada a la teoría de los 4 elementos (aire, tierra, agua, fuego) propuesta por Empédocles y casi unánimemente aceptada por la antigüedad clásica y el medioevo, de tal forma que, una vez desechada por la ciencia positiva, habría que hacer a un lado la teoría de la generación a partir de los contrarios. (Existen textos que pueden dar pfe de ello. vgr.: "Esta materia no es separable sino que siempre está acompañada de oposiciones, y

es de estas oposiciones desde donde surgen los llamados elementos" (2). Pero la teoría de los cuatro elementos no se encuentra exclusivamente circunscrita a su valor físico experimental, pues contiene una serie de aspectos teórico-formales cuya validez no es nulificada. Y aunque se rechaza radicalmente la teoría en cuestión, el hecho de la generación en sí misma considerada, conlleva -- los contrarios como principios del movimiento. El comentario de Tomás de Aquino a este pasaje resulta esclarecedor:

"..opinión de hoc quod contradictio simul verificetur, quibusdam venit per modum dubitationis ex sensibilibus, in quibus apparet generatio uno fiebant - contraria sicut ex aqua fit et aer qui est calidus et terra quae est frigida" (3).

Hasta aquí Tomás de Aquino sostiene que los contrarios son principios de todo el movimiento, y no sólo a la generación. La observación pone de relieve algo que a menudo pasa desapercibido: corrupción y generación son inseparables. Pero también --al agregar "et motus" y no sólo corruptio et generatio-- las otras especies de movimiento participan de los contrarios como principios (4).

Por otra parte, se ejemplifica acudiendo a la teoría de los cuatro elementos. Pero a continuación Tomás de Aquino añade:

"sed omne quod fit, fit ex prius existente. Quod enim non est, non contingit fieri, cum ex nihilo nihil fiat. Oportet ergo quod res fuerit simul in se habens contradictionem; quia si ex uno et eodem fit calidum et frigidum, fit per consequens calidum et non calidum" (5).

Detengámonos un poco en el razonamiento. "Omne quod fit, ex prius existente", efectivamente, ya lo había dicho expresamente Aristóteles: "no hay generación que venga absolutamente del no-ser" (6).

Por otro lado tenemos que "quod enim non est, non contigit fieri". El no-ente no precontiene nada, carece de entidad como para poder precontener lo que se genera. Es decir, el no-ente no es capaz de generar nada. "Ex nihil nihil fiat". El ente es entonces, el único principio ex qua, principio a partir del cual se genera. De ahí que el ente ha de contener simultáneamente los contrarios. ¿De dónde más podría venir un contrario?. Del no-ente, nihil fiat. Tiene que venir, por tanto, del ente. Pero ese ente no es; carece de lo que se va a generar. De otro modo, no habría generación. De donde se sigue entonces, -- que el principio a partir del cual se genera tiene que ser aquello que se va a generar. "Por consiguiente, si no es posible que lo que no es llegue a ser, el objeto preexistía siendo igualmente ambas cosas en el sentido de que Anáxagoras afirma que todo está mezclado en todo, y también Demócrito. En efecto, éste afirma que lo vacío y lo lleno se dan igualmente en cualquier parte, aunque uno de éstos es ente, y el otro no-ente" (7). La raíz del problema parece en contrarse en que los antiguos pensaban que "nihil posset fieri ex alio nisi ante fuisset ibi" (8). Es, en definitiva, el problema del movimiento. Todo movimiento es un paso de un contrario a otro.

Esto último, teniendo en cuenta que "contrarios se llaman las cosas diferentes según el género que no pueden estar simultáneamente presentes en-- lo mismo, y las más diferentes entre las que están bajo la misma potencia, y -

aquella cuya diferencia es máxima o absolutamente, o según el género, o según la especie" (9). La noción de contrario dista mucho de ser unívoca. Lo contrario se predica de una manera análoga. Casi cualquier diferencia puede ser considerada dentro de las relaciones de oposición. Hay contrarios dentro de un mismo género, aún dentro de la misma especie. En este sentido, el movimiento queda reducido al paso de un contrario a otro. Todo movimiento, en cuanto que implica la pérdida o adquisición de una diferencia, es un paso de contrario a contrario.

El movimiento es un paso de no-ente a ente. ¿Cómo explicarlo?. Es el problema ya planteado por Heráclito y Parménides. El Eléata, frente a la evidencia sensible del movimiento y de la pluralidad, optó por escindir el conocimiento. Una es la vía de la opinión y de los sentidos otra es la vía de razón. En esta última se capta el ser como uno, inmutable y eterno. No hay lugar en él para los contrarios, por no haberlo ni siquiera para la diversidad. Mucho menos lo hay para los contradictorios de un modo simultáneo. El ser es uno e idéntico a sí mismo.

Platón recoge el problema y, en cierto sentido, no alcanza a superar la dicotomía parménidea. El mundo de Platón es un mundo también rasgado por una dicotomía. Uno es el mundo sensible de la pluralidad y del movimiento, pálido reflejo del mundo verdadero. El verdadero ser se encuentra en el mundo de las ideas, el topos uranus. Es bien cierto que Platón intentará unir ambos mundos. Tal es el papel que juega la teoría de la participación. Pero en última instancia, la participación no es sino un nombre vacío. Aristóteles arremete -- aunque ya Platón había sometido a crítica su doctrina en el diálogo de senec-

tud Parménides- contra la teoría de las ideas en el libro I de la Metafísica. (10).

Quedaba pues, el problema del movimiento. Por un lado el principio postulado por Parménides: el ser es, el no-ser no es. Pero por otra parte el movimiento es manifiesto a los sentidos. ¿De dónde viene el ente?. ¿Del no-ente?. Imposible, ex nihilo, nihil. ¿De la no-piedra cómo puede venir la piedra?. Pero si ya es piedra, entonces no hay movimiento. Es absolutamente ne cesario que el punto de llegada del movimiento sea contrario al punto de partida. El principio ex qua del movimiento no es a lo que se llega. El principio a partir del cual se hace algo no es ese algo. "Exactamente igual, una cosa que una estatua o cualquier otra cosa, viene a ser -deviene- de una manera semejante. La cosa, en efecto, viene a ser partiendo del hecho de lo que la compone no estaba unido de esta manera determinada, sino que estaba separado. La estatua y todo aquello que posee una figura determinada se hace partiendo de la privación de esta figura. Y cada una de estas cosas es en parte, un orden, y en parte una composición. Así pues, si esto es verdadero todo lo que se hace, se hace a partir de los contrarios, y todo lo que parece tiene como términos o límites precisamente a los contrarios en su perecer, o bien a las cosas intermedias entre los contrarios. Pero estos grados intermedios están constituidos por los contrarios, como, por ejemplo, los colores intermedios, están constituidos por el blanco y el negro. De donde todas las cosas que se producen por obra de la naturaleza, o bien son contrarias o bien están constituidas por los contrarios" (11).

El razonamiento es claro:

"...omne quod fit et corrumpitur, non est antequam fiat, nec est postquam corrumpitur: unde oportet quod id quod per se aliquid corrumpitur, tale sit quod in sua ratione includat non esse eius quod fit vel corrumpitur" (12).

Todo lo que se genera o se corrompe, lo hace a partir de su contrario, o bien de algo intermedio. Pero ese algo intermedio está hecho, también, a partir de los contrarios. Por tanto, todo lo que se genera según el orden de la naturaleza -y si hay generación hay también corrupción- es o un contrario, o bien es producido a partir de los contrarios, como lo medio (13).

En definitiva, hay que reconocer en el movimiento dos principios, al menos: la privación y la forma. Para llegar a adquirir una forma, hay que carecer previamente de ella. Pero el no-ente no puede ser principio del ente. Luego, el no-ente es ente.

"Así pues, a los que forman su opinión a base de estas cosas les diremos que en cierto modo dicen rectamente y en cierto modo están en el error; el ente, en efecto, se dice en dos sentidos, de suerte que, en un sentido es posible que algo llegue a ser desde el no-ente, pero en otro sentido no, y que simultáneamente una misma cosa sea ente y no-ente, pero según lo mismo pues, en potencia es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en entelequia no" (14).

Ente se dice en un doble sentido; ente como acto, y ente como potencia. Por ello, los que decían que el ente no se genera del no-ente, tienen

razón en cierto sentido, pero en otro sentido carecen de ella.

El ente no se genera a partir del no-ente entendido en sentido absoluto. Si se genera a partir del ente en potencia. Pero el ente en potencia, es un cierto no-ente. De donde se infiere que algo puede ser simultáneamente ente y no-ente en cierto modo; pero en otro sentido esto no es posible.

Los contrarios pueden darse simultáneamente en un sujeto en potencia, como lo tibio es potencialmente frío y caliente. Pueden darse también los contrarios simultáneamente, siempre y cuando uno de ellos sea en acto, y el otro en potencia.

Cuando decimos que la privación es principio de la generación del ente, lo decimos en cuanto que ésta es principio en relación a la potencia, que a su vez es en relación al acto.

"Nosotros decimos, por tanto, que la materia y la privación deben ser distinguidas: una es un no-ser por accidente, a saber la materia; la otra, la privación, es propiamente un no-ser. Una está cerca del ser y es de alguna manera *ούσια*, y es la materia; la privación, por el contrario, no es *ούσια* de ninguna manera" (15).

La privación considerada en sí misma es pura carencia. Quedándonos en este aspecto, se diría que la privación es un principio de la generación por accidente; en cuanto privación y materia coinciden accidentalmente. La mate-

ria, tiene un carácter potencial, y la potencia es ente, pero no es un ente acabado. Es un "aún no". De modo que la potencia conlleva una cierta privación. Hay generación a partir del no-ente, pero sólo de un modo accidental a partir de la privación, en efecto, que es en sí un no-ser, y sin que ella subsista, algo se genera.

La privación se dice ente por accidente; es decir, en cuanto la materia es potencia. Pero la potencia es en relación al acto. El ente en entelequía es el analogado principal de la noción de ente. Lo que existe, existe en función de lo actual. De ahí que "la materia no puede existir sin afección ni sin forma" (16).

Aristóteles tiene la constante preocupación por distinguir entre sí la materia, la forma y la privación. "Una es, en efecto, la esencia del hombre; otra la del ignorante en música; y lo mismo la de lo que carece de figura y la del bronce" (17). Pero señala también que, desde otro punto de vista, parece que sólo son necesarios dos principios: la privación y la forma. Pero, sostener esto sin matizar -recurriendo a la materia- nos llevaría a las dificultades expuestas en las páginas anteriores. Por ello, afirma Aristóteles que:

"Es necesario que exista un sujeto en que se verifiquen los contrarios, y que los contrarios son dos. Pero también es claro que, bajo otro punto de vista, esto no es necesario. Será en efecto, bastante y suficiente uno sólo de los contrarios para que con su ausencia o su presencia se produzca el cambio" (18).

El sujeto es -para Aristóteles- un principio sin el cual el movimiento no se puede explicar plenamente:

"Estaríamos perplejos si no se pusiera, bajo los contrarios (en el movimiento) otra naturaleza: pues efectivamente no hay seres de los cuales observamos que su o está compuesta de contrarios; ahora bien, el principio no puede predicarse de ningún sujeto, ya que habría un principio de otro principio. El sujeto, en efecto, es el principio y debe ser anterior al atributo" (19).

El sujeto del movimiento es la materia. Esta contiene potencialmente los contrarios; razón por la cual se dice que la materia es el principio ex qua, a partir del cual se generan los contrarios.

Aristóteles afirma que es posible, en un sentido, que algo llegue a ser desde el no-ente. Pero en otro sentido, no es posible. Señala también que es posible que simultáneamente una misma cosa sea ente y no-ente, pero no según lo mismo. Esto se explica por la noción de materia como ente según la potencia.

"Se llama potencia el principio del movimiento o del cambio que está claro o en él mismo en cuanto otro" (20). La potencia es ente, por lo cual no hay generación a partir del no-ente absoluto. Pero no es un ente acabado y de este modo puede decirse que es un cierto no-ente, "pues el ente en potencia y no en entelafía es lo indeterminado" (21). El ente pleno es determinado. La potencia, si bien para Aristóteles no es una mera ficción del entendimiento, sí es indeterminada, imperfecta e inacabada. De nuevo es neces-

sario precisar: no es pura indeterminación e imperfección. Si es potencia, es potencia de algo, y de este modo hay una cierta determinación.

Aristóteles no restringe la potencia al movimiento, aunque es cierto que éste es el sentido primero de la potencia (22). "La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que se dicen según el movimiento" (23). Así pues, la materia no es el único sentido de la potencia.

Con esto último, se deja abierta la puerta al hábito y a las facultades superiores del hombre, como tipos de potencias. No nos detendremos en ello.

## 2. EL MOVIMIENTO COMO ACTO.

Que en la realidad hay cosas que se mueven, es manifiesto. Es también claro que el movimiento es un acto. Actividad parece ser un término más expresivo.

Pero no es un acto cualquiera. El movimiento es de suyo, una actividad imperfecta. El movimiento sólo se da en la medida que no se posee de una manera plena el fin.

El movimiento es un tránsito hacia el fin; podemos decir que el movimiento es acto en cuanto implica actividad. Pero el movimiento es imperfecto en cuanto es un "aún-no". En este sentido el movimiento es una cierta potencia, o al menos la implica como elemento constitutivo. El movimiento, nos dice Aristóteles, es el "acto de lo que está en potencia en cuanto tal" (24). La naturaleza del movimiento se nos presenta como acto. Moverse no es identificable con la potencia, sin más. Ser en potencia y ser -móvil no son lo mismo. No es lo mismo poder caminar que caminar. Es así que todo ser o es en potencia, o es en acto, luego el movimiento es un acto.

Sin embargo, no es lo mismo ir hacia Megara, que estar en Megara. Estar en esta ciudad es un acto acabado en relación a Megara considerada como fin. Por el contrario "ir hacia Megara" es un acto imperfecto en relación al dicho fin. Es decir, el movimiento es un acto imperfecto. Esta imperfección del movimiento se debe precisamente a lo que de potencial tiene el movimiento. Decimos, por ello, que el movimiento es δύναμις, pero no entelequia.

El carácter transitivo del movimiento, que significa inidentidad consigo mismo, puede llevar algunos a preguntarse por la validez del principio de no-contradicción.

El movimiento implica sucesividad, implica distinción entre lo anterior y lo posterior. Cada momento del movimiento es distinto del anterior y del posterior. No está por demás recordar que a pesar de que "el movimiento más común y el más importante es el movimiento local" (25), lo que se dice del movimiento local como acto imperfecto, se dice también de los otros tipos de movimiento.

La sucesividad del movimiento -verdadera inidentidad- queda al descubierto cuando subrayamos el carácter temporal del movimiento. "Es evidente -dice Aristóteles- que todo cambio y todo movimiento es en el tiempo" (26).

La inidentidad del movimiento nos lleva a preguntarnos sobre la unidad de movimiento. "Las cosas se llaman idénticas por sí en los mismos sentidos que se dice por sí lo uno" (27). Pero lo "uno" se dice de una manera análoga:

"Uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza y lo que es un todo, el individuo y el universal; y todo esto es uno por ser indivisibles unas veces su movimiento, otras su intelección o su λόγος" (28).

El movimiento no es un individuo, es un accidente del individuo. Que no es el universal, resulta indudable. ¿Es entonces un todo?. Parece que Aristóteles tampoco lo cree así. Luego el movimiento es un continuo. Esto, claro

está, si aceptamos que el movimiento, tiene unidad. "El movimiento, aunque inacabado, se dice uno en el caso de que sea continuo" (29).

Negar la unidad del movimiento nos lleva a desintegrar el sujeto del movimiento. Efectivamente, quien se mueve es el sujeto. De donde se sigue que si el movimiento carece de unidad, entonces el sujeto móvil, carece de unidad, y por tanto, de identidad.

¿Como justificar la unidad del movimiento?. La unidad del movimiento requiere unidad de sujeto y unidad de tiempo. Sobre la unidad de sujeto dice Aristóteles: "Es en cierto modo razonable que no crean que existe lo que cambia cuando cambia, aunque también esto es discutible, pues lo que está perdiendo algo, conserva algo de lo que está siendo perdido, y algo de lo que llega a ser, es ya necesariamente" (30). El movimiento no es pues la generación, en sentido absoluto, del sujeto. El sujeto no se genera, permanece. El movimiento local, la alteración, el aumento, y la disminución son cambios en que el sujeto permanece sin modificación alguna. La generación y la corrupción, por el contrario, sí implican una modificación del mismo sujeto (31).

Pero la permanencia del sujeto no es suficiente para garantizar la unidad del movimiento. El sujeto, al menos en la generación y en la corrupción, se modifica. De forma tal que el movimiento de generación y corrupción no puede recibir su unidad del sujeto, por ser el propio sujeto quien cambia.

La unidad del movimiento está ligada a la unidad del tiempo. Volvamos nuestra atención al tiempo. "El tiempo es movimiento o algo del movi-

miento; y como no es movimiento, será por tanto algo del movimiento (32). Es bastante conocido lo que es estagirita dice respecto al tiempo:

"El tiempo es número del movimiento según lo anterior y lo posterior" (33).

Ahora bien, no podemos separar de una manera radical tiempo y movimiento. "Nosotros medimos no solamente el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, puesto que se determinan recíprocamente" (34). Si hay tiempo entonces hay movimiento, y si hay movimiento hay tiempo. El tiempo es según un antes y un después, y la anterioridad y la posterioridad son características del movimiento. Si todo fuese en presente, entonces no habría movimiento.

El movimiento es un acto que continua desde un antes hasta un después. El movimiento no es, pues, un conjunto de movimientos. Tampoco es un conjunto de actos, "ni el tiempo está formado de instantes, ni la línea de puntos, ni el movimiento de movimientos acabados" (35).

El movimiento no es intrínsecamente determinado; no es uno por sí, sino por algo fuera de él. La unidad del movimiento como continuo le es otorgada por algo de fuera del mismo movimiento. El fin determina el movimiento, y al determinarlo le da unidad:

"Cada movimiento se determina a partir del "hacia el qué", no a partir del "desde el-qué", como por ejemplo la curación es el movimiento ha

cia la salud, y el enfermar hacia la enfermedad" (36).

Para Aristóteles resulta bastante claro que el movimiento se caracteriza por no haber alcanzado el fin, mientras que lo perfecto es lo que tiene el fin (37). Esto explica en parte, la imperfección del movimiento como acto. El movimiento es un acto imperfecto, pero no por ello es un no-ente absoluto. Considerado en sí mismo, el movimiento es un acto idéntico. Pero ello no obsta para que el movimiento tenga una determinación o unidad en orden al fin.

Por otra parte, no todo en la realidad es, según Aristóteles, puro movimiento:

"Y todavía les pediremos que admitan que hay también otra sustancia, entre los entes, que no tiene en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación" (38).

El tema de una sustancia incorruptible es tratado por Aristóteles con mayor detenimiento en el libro VIII de la Física. De cualquier modo, una sustancia incorruptible, por no tener los contrarios como principios ontológicos, sirve para rechazar el moviismo universal. Esta solución es de procedencia platónica, pues frente a la mutabilidad de lo sensible, se opone lo inmóvil.

Sin embargo, en el pensamiento aristotélico, una sustancia incorruptible no es el único elemento que guarda de un moviismo universal. También el fin en cuanto fin, es inmóvil:

"Las especies y las afecciones y el lugar hacia los que se mueven las cosas movidas son inmóviles, por ejemplo, la ciencia y el calor; no es movimiento el calor sino el calentamiento" (39).

En conclusión, para Aristóteles el movimiento es un acto. Pero es un acto imperfecto. Esta imperfección del movimiento como acto se pone de relieve, cuando nos percatamos de que el movimiento es inacabado y que, por tanto, carece de unidad por sí mismo. Esta carencia de unidad intrínseca, que puede traducirse en términos de inidentidad, podría dar pie a ser interpretada como una violación al principio según el cual es imposible que una cosa sea al mismo tiempo. Es aquí donde el fin juega un papel de primera importancia. El fin explica la razón por la cual el movimiento es inacabado. El fin explica también el carácter continuo del movimiento. En definitiva, el fin unifica y termina el movimiento.

Por último:

"Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas serán una sola cosa. Pues será lo mismo un trireme que un muro o un hombre, si de todos se puede afirmar o negar cualquier cosa" (40).

Pero si todas las cosas son uno, ¿Hacia dónde se dirige el movimiento?. Si todas las cosas son uno, todo estaría en todo, incluyendo el fin. Y si no hay movimiento, ¿Para qué moverse si ya se está en el lugar al que se quiere ir?. ¿Por qué va a corromperse un hombre en cadáver, si al mismo tiempo es ya un cadáver? ¿Decimos que hay movimiento si lo negro se vuelve negro?.

### CONCLUSIONES

1) Preguntarse si el principio de no-contradicción es un principio lógico o un principio real, es una pregunta que no cabe -planteada en términos- en el libro IV de la Metafísica. Esta pregunta ya ha sido formulada por Aristóteles en el libro III, donde se interroga si es propio de la Metafísica estudiar los principios de la sustancia o también los principios en que todos basan sus demostraciones (1). Sin embargo en el libro IV se parte de que el principio enunciado en 1005b 19-20 es objeto de estudio en la metafísica, y ésta es la ciencia del ente en cuanto ente. La razón por la cual Aristóteles coloca el estudio de este primer principio dentro del objeto de la metafísica es -en primera aproximación- bien sencilla: el primer principio es universal, por tanto es propio de todos los entes; luego es objeto de estudio por parte de la metafísica.

No obstante, cabe aún hacer una pregunta más radical: ¿Por qué el primer principio es propio de todos los entes?. Esta pregunta se encuentra in-

tivamente ligada al carácter evidente, no condicional y no-adquirido demostrativamente, de dicho principio. La universalidad -que parece adjudicarse al principio de no contradicción- implica estas tres características. En efecto, se dice que el principio de no contradicción es supuesto por toda demostración. Y si toda demostración lo supone hay que preguntarse por el modo en que lo adquirimos. A ello responde Aristóteles recurriendo a la ἐπαγωγή cual, si bien no es tratada con detenimiento en el libro IV, sí constituye una pieza fundamental dentro de la especulación sobre los primeros principios de la demostración. Ahora bien, si toda la demostración lo supone, es preciso aceptar que todo hombre conoce este principio. Es por tanto, necesario afirmar el carácter evidente (no-ttissimum) de este primer principio. Sostener que un principio es gnoseológicamente universal, presupone que este principio es evidente.

Retornando al carácter "universal" del principio de no-contradicción, cabe preguntarse, ¿Por qué es común a todo conocimiento? señalemos que el modo de redactar la pregunta deja ya de un lado a la pregunta: ¿Es el principio de no contradicción un principio lógico o un principio real (con "o" excluyente)? Esta pregunta -ya lo hemos dicho- se formuló en el libro III: "¿Es una sólo la ciencia de estos principios y la de la sustancia, o son distintas?" (2). Pero la ciencia del ente en cuanto ente estudia la sustancia como al primer principio o primer axioma, de lo cual parecería seguirse que el principio de no contradicción es un principio con vigencia real.

En otras ocasiones Aristóteles se cuida de dejar claro que algo no es aplicable a todos los entes, "en muchos de los entes -dice el libro III de la Metafísica- no se dan todos los principios" (3). Y renglones después restringe el estudio de las matemáticas afirmando que: "en las demás artes, incluso en las serviles, como la del carpintero o la del zapatero, todo se razona diciendo

si es mejor o peor, mientras que las matemáticas no se ocupan para na da del bien ni del mal (4).

Pero al hablar del principio de no-contradicción, Aristóteles es taxativo, dicho axioma tiene vigencia en todas las ciencias, tanto en las matemáticas, como en la física, como en la filosofía primera y en saberes prácticos y poéticos.

Para contestar a la pregunta sobre el fundamento de la universalidad noética del principio de no-contradicción, creemos conveniente establecer una relación entre "ente", οὐσία, y el susodicho principio. La relación entre ente y οὐσία se encuentra expuesta en los primeros capítulos del libro IV. Partiendo de la multiplicidad de sentidos en que se dice ente (5) llegamos a encontrar el sentido primero de ente en la οὐσία. Todo lo que es ente, lo es en la relación a la οὐσία. A su vez οὐσία es una noción análoga. El libro VII de la Metafísica es célebre por su exposición de los cuatro sentidos -esencia, universal; género, sujeto- en que se dice sustancia; y estos cuatro sentidos se reducen a dos: esencia y sujeto.

La esencia, en cuanto un sentido de la οὐσία es a todas luces un principio de determinación. Por el otro lado, el sujeto termina por ser reconocido como un principio subsistente sólo en cuanto es determinado. En efecto la materia y el compuesto materia-forma son actualizados por la forma sustancial. La forma sustancial -y también la accidental, aunque en menor grado- es determinante. A su vez la forma sustancial es el analogado principal de la noción de acto. El acto formal es el paradigma de acto. La similitud entre acto y forma

se encuentra en lo determinante de ambos. Todo acto determina, por el contrario la potencia es indeterminada. En consecuencia con ello, decimos que toda forma determina, y toda materia es indeterminada, por lo menos en cierta medida. Podemos así establecer una relación entre ente y determinación. El es también lo máximamente determinado. Las nociones de ente, acto, forma y determinación van de la mano.

Que la noción de acto, forma y determinación van ligadas dentro de la metafísica aristotélica es algo relativamente nítido. Sin embargo, no sucede así con la relación proporcional entre la noción de ente y la determinación. A pesar de que pretendemos concluir esto último, la noción de ente de la baja escolástica y del racionalismo wolffiano son un peso en nuestra contra. Hasta cierto punto, el "ente en cuanto ente" del que se habla al comienzo del libro IV no deja de dar un cierto margen para dicha interpretación. De este modo se podría interpretar "el ente en cuanto ente" como un género, al que se llega por remoción de toda determinación. Pero esta noción de ens generale es una noción unívoca de ente; tan propiamente ente es un ser matemático como un vegetal, como un hombre. El ens -así entendido- es un género igualmente predicable de cualquier especie. Pero Aristóteles insiste en la multiplicidad de sentidos de la noción de ente. Y esta analogía sólo es posible si hay una medida que supone un ente en sentido primero. Tal sentido primero es la οὐσία -y más concretamente la οὐσία inmaterial, según interpretación de G. Reale-; y dado que la forma es οὐσία por derecho propio, podemos concluir que la forma es un ente en un sentido primero. Y como la forma es principio de determinación- el ente ha de ser determinado. En definitiva, creemos que el ente es -dentro

del contexto aristotélico- lo propiamente determinado. La analogía de ente es incompatible con el ens generale, y por ende ente no es una noción absolutamente indeterminada. Al ente corresponde ser determinado.

¿Y qué relación hay entre el principio de no-contradicción y el ente como lo determinado?. Digámoslo rápidamente: el llamado principio de no-contradicción es un principio que -por así decirlo- salvaguarda la determinación.

Hemos observado que a lo largo del libro IV hay una constante referencia a la realidad como determinada. No hace falta ser muy agudo para caer en la cuenta que los "argumentos refutativos" aducidos por Aristóteles en defensa del principio de no-contradicción pueden resolverse en la convicción de que la determinación es indispensable en el pensar, el decir, en la praxis y en general en toda la realidad. En el mismo hecho del movimiento -aunque reconociendo su faceta indeterminada- es preciso dislucidar un principio determinante.

Esta preminencia de lo determinado sobre lo indeterminado puede, a su vez, ser resuelta en las nociones de acto y potencia. Así recogida la preminencia, puede volverse a enunciar como la anterioridad absoluta del acto sobre la potencia. Nada más típico de Aristóteles. El acto -donde nosotros insertamos lo determinado- es fundamento de la potencia.

En este contexto, el principio de no-contradicción viene a ser -ya lo dijimos líneas arriba- otra perspectiva del carácter determinado de la οὐσία del λόγος. El primer principio implica la determinación, y la determinación im-

plica el primer principio. La prohibición de la predicación simultánea de atributos contradictorios es la garantía sin la cual la determinación se pierde. Más aún, la evidencia del principio de no-contradicción viene a fundarse en lo evidente de la determinación de la realidad.

Este carácter determinado de la realidad y del pensamiento se encuentra, sin duda alguna, implicado en la forma como principio. No obstante conviene tener presente que la causa final es determinada y determinante, sin embargo no se identifica con la causa formal. La causa final determina, aunque no del mismo modo que la forma. Bien es cierto que la causa final no se da sin formas.

Volviendo a la relación del principio de no-contradicción y determinación, recalquemos que la fuerza noética de dicho principio se encuentra precisamente en que la negación del principio de no-contradicción destruye la determinación a todo nivel, y con ello la causa final y la causa formal. Y dado que las cuatro causas reconocidas por el estagirita son causas entre sí, la aniquilación de una de ellas supone la inconsistencia de las otras.

Es necesario aún detenernos unos renglones en la noción de "contradicción". Es claro que la simultaneidad de lo contradictorio destruye la determinación. Pero cabe preguntarse por uno de los extremos de la contradicción: el negado. Caeremos en la cuenta de que es también indeterminado. Es la presencia de este término el que nulifica cualquier determinación. Desde dicha perspectiva contemplemos la contradicción.

II) El término ἀντιφασίς o su correspondiente latino, contradictio, ¿Es aplicable a cuestiones de todo ajenas al ámbito de la lógica?. Una primera lectura de algunos textos de la obra lógica de Aristóteles nos lleva a definir la contradicción como la oposición entre la afirmación y la negación. Así leemos en el capítulo 10 de las Categorías:

"Los opuestos, que lo son como negación o afirmación, no son evidentemente opuestos de ninguna de las maneras dichas hasta aquí (relación, privación, contrariedad); sino que respecto de ellas, es absolutamente preciso que una de las dos sea verdadera y la otra falsa. (...) tratándose de la negación y de la afirmación, exista o no el objeto, es preciso que la una sea verdadera y la otra falsa" (6).

Por otra parte leemos en el De Interpretatione:

"Llamamos contradicción a la afirmación y a la negación que son opuestas. Digo, pues, que no hay oposición sino respecto de la proposición de lo mismo a lo mismo, pero no como efecto de una simple homonimia, ni a causa de ningún otro equívoco del mismo género" (7).

Con estas definiciones hemos situado la contradicción en el terreno de la predicción, pues al fin y al cabo la afirmación y la negación son las enunciaciones que atribuyen o separan una cosa de otra, respectivamente (8). En consecuencia, el llamado principio de no-contradicción viene a ser un principio lógico, puesto que no hace sino prohibir la atribución y no-atribu-

bución simultánea de predicados contradictorios respecto del mismo sujeto. Con ella la contradicción queda insertada exclusivamente en el ámbito lógico. ¿Qué dice Aristóteles al respecto en libro IV de la Metafísica. La respuesta se encuentra implícita en la exposición sobre el principio de no-contradicción:

La enunciación príncipe del principio de no-contradicción -a juzgar por las palabras del mismo Aristóteles- es la siguiente: "es imposible que algo mismo se dé y no se dé simultáneamente en lo mismo, y en un mismo sentido ( το γὰρ αὐτὸ ἀπὸ ὑπαρχεῖν τε καὶ μὴ ὑπαρχεῖν ἀδύνατον ἐν τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό )" (9). Sin embargo, Aristóteles no se contenta con esta formulación, pues continuamente enunciará con variantes dicho principio. De suyo las innovaciones introducidas en las ulteriores enunciaciones del principio de no-contradicción dan ya una respuesta a los alcances de este principio. Así, justo unas líneas después de la enunciación príncipe, se recoge la siguiente variación: "no es posible que los contrarios ( ταυτία ) se den simultáneamente en el mismo sujeto (y añadimos también las puntualizaciones lógicas de costumbre)" (10). A todas luces, el término

recién introducido, dá un nuevo alcance al que en primera instancia hemos llamado principio de no-contradicción. Más adelante nos detendremos en explicar la razón de este cambio.

Casi a renglón seguido nos encontramos con otra enunciación: "es imposible que uno mismo admita que una cosa es y no es" (11). Más adelante se recoge la siguiente formulación; "las contradicciones no pueden ser predicadas (κατηγορεῖσθαι) simultáneamente" (12). También con un fuerte

acento predicativo nos encontramos con que se dice: "no será posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa" (13). Este énfasis en el aspecto predicativo contrasta con la enunciación anterior de 1006a 3-4: "es (cuasi) imposible ser y no ser simultáneamente". El texto griego dice , que Morbeke tradujo por quasi imposible, lo cual hace perder fuerza a la afirmación.

En las anteriores enunciaciones -exceptuando la de 1005b 26-27, en que se introduce el término "contrario"- se prohíbe taxativamente la simultaneidad de una determinación y su negación respectiva. En una precipitada -apreciación podríamos pensar que el principio al que nos referimos tiene una vigencia en la realidad, pues algunas formulaciones hablan de que algo se dé o no se dé, o bien de que algo sea o no sea, y no hablan exclusivamente -de atribuciones.

Sin embargo, un análisis de uno de los términos que constituyen la oposición de contradicción, pone de relieve que el término negativo no es algo real. En efecto, la partícula "no" utilizada como prefijo de uno de los términos de la contradicción, indica la remoción de toda determinación genérica. Así "no-hombre" puede ser referido a un tritreme, a un perro, o a lo absolutamente determinado. De igual modo la negación de contradicción agregada a una proposición indica remoción. La oración contradictoria -como un término con el prefijo "no"- expresa una simple negación indeterminada. Tanto la oración contradictoria, como el término igualmente negado, son absolutamente indeterminados, es decir, "la negación contradictoria es indeterminada, en el sentido de que no delimita la vehemencia de su remoción" (14). La negación propia de la oposición de contradicción es una negación máxima, y como tal indeterminada.

Es entonces el momento de preguntarnos, ¿Y existe lo absolutamente indeterminado en la realidad circundante?, ¿Existe de un modo autónomo algo de lo cual se ha removido toda determinación? La respuesta es no. La realidad está compuesta de seres que tienen un mínimo de determinación. No existe el "no-hombre" como tal; existe un muro, que por ser un muro determinado, no es hombre. En consecuencia la oposición contradictoria no es propiamente una relación real, ya que en la realidad no hay cosas contradictorias.

Esta afirmación, hecha sin mayores matices, está en flagrante de sacuerdo con los dos primeros capítulos del libro IV -en los cuales Aristóteles anunciaba que la metafísica- ciencia del ente en cuanto ente estudia algunos axiomas y sólo si dichos axiomas son absolutamente universales. Si el "firmísimo principio" de 1005b 19-20 fuese únicamente un axioma que versa sobre nociones meramente lógicas carentes de validez en la realidad, no tendría sentido el ubicarlo dentro del estudio de la metafísica.

La solución se encuentra en un párrafo del mismo libro IV:

"Y, puesto que es imposible que la contradicción de una misma cosa sea simultáneamente verdadera es claro que tampoco cabe que los contrarios se den simultáneamente en la misma cosa; pues uno de los contrarios es privación no menos que contrario, y privación de sustancia; y la privación es negación de algo en cierto género determinado. Por consiguiente, es imposible afirmar y negar al mismo tiempo con verdad, también será imposible que los contrarios se den simultáneamente, y o bien ambos se darán en algún aspecto, y el otro absolutamente" (15).

El razonamiento es sencillo: si lo contrario incluye la privación, y la privación es una cierta clase de negación, entonces lo contrario es una cierta clase de negación. Y como es imposible afirmar y negar simultáneamente los mismos de un mismo, entonces será imposible que los contrarios -en cuanto lo que de negación tienen- se den simultáneamente.

Pero los contrarios sí corresponden a términos reales, tanto lo negro como lo blanco sí se dan en la realidad como tales -a diferencia de lo no-hombre-, y por tanto el principio de no-contradicción, en cuanto implica la no-contrariedad, es un principio real.

En efecto, la contrariedad es un hecho. La contrariedad implica una negación en un sujeto y en determinación esencial. El contrario carece verdaderamente de la determinación esencial de su opuesto en contrariedad. El blanco es blanco, y por tanto no es negro. La privación aunque es una carencia, y por tanto un cierto no-ente, no es una remoción mental. Indudablemente la privación que conforma todo contrario, tiene su fundamento en la potencia-materia, que a su vez viene a recibir su apoyo radical en la forma como acto.

Tenemos pues que los contrarios son reales. Al mismo tiempo participan de un carácter negativo, que máximamente se logra en los contraditorios, de uno de los cuales se remueve mentalmente toda determinación (16). En consonancia con lo anterior, el principio de no-contradicción tiene su validez absoluta en el campo de la lógica, y al mismo tiempo tiene una va

validez real, en cuanto que en la negación la realidad toma parte. De este modo, la contrariedad se da entre formas de un mismo género, que si bien son di si miles no son contradictorias por tener ambos un mínimo de determinación.

NOTAS

INTRODUCCION

- (1) El término "axioma" y el término "principio" (referido a una ciencia o a un razonamiento) son utilizados generalmente sin mayor distinción. No obstante, en el griego utilizado por Aristóteles, el término "principio" y el término "axioma" tienen un matiz del que carecen al traducirse en español. La Traducción latina de G. de Morbeck se la conserva. ἀξιωπαράς es traducido por el término dignisium principium. Mientras que el término ἀρχή es traducido por principium, sin el adjetivo "dignisium". Nosotros -siguiendo a la mayoría de los autores- utilizaremos indistintamente los términos "axioma" y "principio".
- (2) Aristóteles nunca utiliza el término metafísica para designar la filosofía primera. La acuñación del término parece deberse a Andrónico de Rodas. No obstante dada la aceptación del término metafísica hemos optado por utilizarlo.
- (3) Cfr. Met. IV, 3,
- (4) Cfr. Met. IV, 3, 1005b ss, Edición trilingüe griego-latín-español, trad. V. García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1982. A lo largo de nuestra investigación utilizaremos esta traducción.

CAPITULO I:

- (1) Met. III, 1, 995b-10.
- (2) Idem. 2, 996b 26 997a 4.
- (3) Cfr. Idem. IV, 1, 1003a 21-22.
- (4) Cfr. Idem.
- (5) Cfr. Idem. 2, 1003b 16-19.
- (6) Cfr. Idem. 1003b 33-35.
- (7) Cfr. Idem. 1003b 6-10.
- (8) Cfr. Idem. 1003b 19-22.
- (9) Cfr. Idem. 1003b 22 1105a 18.
- (10) Cfr. Idem. 1003b 23.
- (11) E. Gilson, El ser y la Esencia Trad. P. Leandro de Sesma, Ed. Desclée de Browe, Buenos Aires, P. 56.
- (12) Cfr. Idem. 1003b 26-32
- (13) Esto no significa que lo uno, no pueda ser predicable de un modo accidental. Vgr. Coriso-músico.
- (14) Cfr. Met. IV, 2, 1003b 32-33.
- (15) Cfr. Idem. 1004a 31. 1004b 17,
- (16) Cfr. Idem. 1004b 27-29.
- (17) Cfr. Idem. 3, 1005a 22-29.
- (18) Cfr. Idem. 1005a 19 ss.
- (19) Cfr. Idem. 8, 1012 b ss.

- (20) A veces, podemos tener la impresión de que en el libro IV de la Metafísica, Aristóteles subordina la teoría a la praxis, en cuanto que remite a ella como prueba contundente.
- (21) Met. XI, 4, 1061b 18-33.
- (22) Idem. 5, 1061b 34 1062a 2.
- (23) Idem. 6, 1063b 30-31.
- (24) Idem. 1063a 15-17
- (25) Cfr. Fis. I, 7-9. En las citas de la Física hemos utilizado fundamentalmente la edición Obras Completas de Aguilar, Ediciones, Madrid, 1967, Trad. de Francisco de P. Samaranch. Sin embargo dadas las limitaciones de esta edición nos hemos permitido hacer algunas correcciones, y sobre todo utilizar la numeración de Beker, a la luz de la edición inglesa de los libros de la Física, traducidos del griego al inglés por Rev. Wicksted y F. M. Cornford. William Hellemann Ltd, Londres, 1967.
- (26) De Gen et Corrupt. I, 3, 317 614-319 b5. Trad. F. Samaranch, Aguilar Ediciones, Madrid, 1967.

CAPITULO II:

- (1) Met. IV, 3, 1005a 29-31.
- (2) Idem. 1005a 32 1005b 2.
- (3) Cfr. J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963, pp. 281-282.
- (4) A. LLano, "Filosofía trascendental y filosofía analítica: transformación de la metafísica I," Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, Vol. XI, No. 1, 1978, p. 91.
- (5) Met. IV, 3, 1005a 22-25.
- (6) Cfr. Idem. 1005b 16-17.
- (7) Idem. 1005a 27-29.
- (8) Cfr. P. Quevedo, Sobre los primeros principios, tesis profesional, Universidad Iberoamericana, México, D. F., 1966, edición del autor. p. 33.
- (9) R. Alvira, La noción de finalidad, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 50.
- (10) Cfr. Met. IV, 3, 1005a 19-21.
- (11) Idem. 1005b 5-7.
- (12) Idem. 1005b 11-18.
- (13) Cfr. Evert W. Beth, The Foundation of Mathematics, North Holland p.c., Amsterdam, 1961, p. 9, Apud. E. Días Estévez, El teorema de Gödel EUNSA, Pamplona, 1975, pp. 23-24.
- (14) Anal. Post. I, 3, 88b/89a

- (15) A. Llano, "Filosofía trascendental y filosofía analítica: transformación de la metafísica II", Anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Vol. XI, 1978, no. 2, p. 53, Cfr. además Met. IX, 1, 1046a 4-5; Met. V, 12, 1020a 5-6.
- (16) Cfr. Met. V, 12, 1020a 5-6.
- (17) Cfr. A. Llano, Op. cit. II, p. 54.
- (18) Met. V, 12, 1019b 23-24.
- (19) Cfr. Idem. 1019b 18-19.
- (20) Idem. II, 1, 993b 11.
- (21) Idem. VII, 4, 1029b 8-11.
- (22) Idem. II, 1, 993b 30.
- (23) Idem. VII, 4, 1029b 10-12.
- (24) De Coel. I, 5, Trad. Francisco de P. Samaranch, en Obras Completas, Aguilar Ediciones, Madrid, 1967.
- (25) Met. I, 2, 982b 1-4.
- (26) Idem. IV, 3, 1005b 15-17.
- (27) Idem. 1005b 15-18.
- (28) Eth. Nic. I, 7, 1098b 1-7 Trad. A. Gómez Robledo, UNAM, México, D. F., 1983.
- (29) Met. IV, 4, 1006a 6-10.
- (30) A. Llano, Gnoseología, EUNSA, Pamplona, 1983, p. 54.
- (31) Cfr. Anal. Post. I, 2, 71b 15-20

- (32) Idem. II, 19, 99b 20-22.
- (33) Idem. 99b 25-34.
- (34) Cfr. C. Fabro, Percepción y pensamiento. Trad. J. F. Lisón Buendía, EUNSA, Pamplona, 1978, P. 272.
- (35) Cfr. C. Fabro, op. cit. pp. 273-274.
- (36) Se habla explícitamente de persuasión ( ὀλοήφεις ) en Met. I, 981a 5-7.
- (37) W. D. Ross, Aristóteles, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957, p.57.
- (38) Cfr. Thomae de Vio Cajetani, Conn. In libros Poster Anal. Aristotelis Venetiis, MDLVI, Lib. II, c.3, Foll. 1119, Apud. C. Fabro op. cit. pp.281-283.
- (39) Cfr. De Gen Animalium, 736b 28 Obras Completas, Trad. Francisco de Samaranch, Aguilar Ed., Madrid, 1967.
- (40) Anal. Post. II, 19; Met. I, 1.
- (41) Anal. Post. II, 87b 28; Cfr. También W. D. Ross, Op. Cit. pp. 64-65
- (42) W. D. Ross, Op. Cit. p. 65.
- (43) G. E. R. Lloyd, Aristotle: The Growth and Structure of his Thought Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1973, p. 126.
- (44) Resulta interesante la opinión de H. B. Veatch; "For the most part, to be sure, our knowledge is only a knowledge of what things are accidentally; it is -to express it formally and abstractly- a knowledge of the fact 'that' S is P, and yet without our necessaritu seeing or understading 'why' it is P. Nor is such our knowledge of the meide fact that S is P ever cogent or conclusive as knowledge until we do ideed come to see why it is so, or what the reason or cause is for S's being P. But such a knowledge or why S is P must ultimately depende on our recognizing what S is essentially: and

we have seen a knowledge of such essential 'what's' or of the very essences of things, is not a knowledge that can in any way be mediated through causes. Instead, it can be by induction..." (Henry B. Veatch, Aristotle a Contemporary Appreciation, Indiana University Press, 1974, p. 78)

- (45) Hermann Siebeck, Aristóteles, Revista de Occidente, Madrid, 1930, pp. 182-183.
- (46) Cfr. Anal. Prior. II, 23, en Tratados de Lógica, Editorial Porrúa, México, D. F., 1981.
- (47) Cfr. Anal. Post., II, 19, 100b 5-7, Ed. Porrúa, México, D. F., 1981. Al citar los Anal. Post. siempre hemos tenido en cuenta la versión inglesa de los mismos: William Heinemann Ltd, Londres, 1967. Trad. del griego al inglés de H. Tredennick y E. S. Forster.
- (48) Idem. I, 10, 76b 11-16
- (49) Cfr. G. Reale, traducción, introducción y comentario a la Metafísica de Aristóteles, Nápoles, Liggio Lofredo Ed., 1978, pp. 155-156.
- (50) Met. IV, 3, 1005b 11-18.
- (51) Idem. 1005b 19-23.
- (52) Cfr. T. Melendo, Ontología de los Opuestos, EUNSA, Pamplona, 1982, p. 222.
- (53) Es de todos sabido que la materia primera, a la que Aristóteles considera como indeterminada, no existe sino actualizada y determinada por la forma sustancial. Es decir nos encontramos con un fenómeno de cocausalidad.

- (54) Met. IV, 4, 1006b 33-34.
- (55) Cfr. Idem. 1, 1003a 21-22.
- (56) Idem. 3, 1005b 19-20.
- (57) Idem. 4, 1005b 33-34.
- (58) Cfr. In IV Met. lec. VII, no. 605.
- (59) Manser, La esencia del tomismo, Trad. V. García Yebra, Consejo--  
Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947, p. 292.
- (60) Met. IV, 4, 1006a 5-11.
- (61) Fis. I, 184a 16-20.
- (62) Met. IV, 4, 1006a 11-19.

CAPITULO III:

- (1) Met. IV, 4, 1006a 12-13.
- (2) Idem. 1006a 18-26.
- (3) Idem.
- (4) Idem. 1006b 11.
- (5) Cfr. Jesús de Garay Suárez-Llanos, Los Sentidos de la forma en Aristóteles, tesis doctoral, ed. del autor, Universidad de Navarra, Pamplona, 1983, p. 34.
- (6) In Met. IV, lec. VII, no. 614.
- (7) Idem. no. 615.
- (8) Cfr. Cat. 10.
- (9) Met. IV, 4, 1006a 14-15.
- (10) Cfr. De Int. 1.
- (11) Met. IV, 4, 1006b 22-25.
- (12) Cfr. Garay Suárez-Llanos, op. cit. p. 34.
- (13) Met. IV, 4, 1006b 15-17.
- (14) Idem. 1006b 20-22.
- (15) Idem. 1007a 20-25.
- (16) Idem. V, 30, 1025a 14-16.
- (17) Idem. 1025a 28-29.
- (18) Idem. 1025a 30-33.
- (19) Idem. IV, 4, 1007a 26-27.
- (20) De Int. 2

- (21) Met. IV, 44, 1007a 33-35
- (22) Idem. VII, 6, 1031a 16-18.
- (23) Idem. 1031b 9-10
- (24) Idem. IV, 1007b 17-18.
- (25) Idem. 1007b 18-22.
- (26) Idem. 1007b 25-28
- (27) W. C. K. Guthrie, Historia de la Filosofía Griega I, Trad. A. Medina Ed. Gredos, Madrid, 1984, p. 19.
- (28) Anáxagoras, fragmento 1, apud. J. D. García Baccam Los Presocráticos, F. C. E., México, D. F., 1982, p. 311.
- (29) Idem. fragmento 4.
- (30) Met. VII, 4, 1029a 20-21.
- (31) Cfr. De Gayar Suárez-Llanos, op.cit. p. 37
- (32) J. Owens, op. cit. pp. 284-285.
- (33) Met. IV, 4, 1008a 2 1008a 7
- (34) Cfr. G. Reale, Comentario a la Metafísica de Aristóteles, Ed. Cit. pp. 165 ss.
- (35) Met. IV, 4, 1008b 14-27.
- (36) E. Ryan, La noción de bien en Aristóteles, UNAM, México, D.F., 1969, p. 46.
- (37) Cfr. Met. I, 2, 982b 9-10; V, 2, 1013a 32-33; V, 16, 1021b 23-30.
- (38) Cfr. E. Ryan, op. cit. p. 84.

- (39) Cfr. T. Alvira y otros Metafísica, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 224-225.
- (40) Duns Scoto, Op. Oxon. II, dist. XXV, no. 24, apud T. Alvira, op. cit. p. 225.
- (41) G. Ockham, Summulae in libros Physicorum, II, 6, apud T. Alvira, op. cit. p. 225.
- (42) Met. IV, 4, 1008b 31 1009a 5.
- (43) Nos permitimos aquí hablar de "grados de verdad" como si se dieran en los entes. No obstante hay que recordar que en estricto sentido la verdad -aunque proporcionada con el ser pues verum et esse convertuntur, según reza el aforismo escolástico- se da formaliter en el entendimiento y materialmente en los entes. Es decir, la verdad es la adequatio rei et intellectus.
- (44) In IV, Met. lect. IX, no. 666.

CAPITULO IV:

- (1) Met. IV, 5, 1009a 22-25.
- (2) De Gan et Corrupt. II, 1, 329a 25-26.
- (3) In IV Met. lect. X, no. 665.
- (4) Pueden distinguirse seis especies de movimiento: generación, corrupción, crecimiento, disminución, alteración y cambio de lugar" Cat. 14, 15a 13-14.
- (5) In Met. IV, lec. X, no. 665.
- (6) Fis. I, 8, 191b.
- (7) Met. IV, 5, 1109a 25-30.
- (8) In Met. IV, lec. X, no. 666.
- (9) Met. V, 10, 1018a 25-31.
- (10) Cfr. Idem. I, 9.
- (11) Fis. I, 5, 188b 18-26.
- (12) In I Phus. lec. X, no. 78.
- (13) Cfr. Idem.
- (14) Met. IV, 5, 1009a 30-36.
- (15) Fis. I, 9, 192a 3-6.
- (16) De Gen et Corrupt. I, 5, 320b 16-17.
- (17) Fis. I, 7, 191a 3-4.
- (18) Idem. 191a 3-7.
- (19) Idem. 6, 189a 27-32.
- (20) Met. V, 12, 1019a 15-16.
- (21) Idem. IV, 4, 1007b 28-29.

- (22) Cfr. Idem. V, 12, 1019b 35 1020a 5.
- (23) Idem. IX, 1, 1046a 1-2.
- (24) Fis. II, 1, 29a.
- (25) Idem. V, 208a 31-32.
- (26) Idem. IV, 14, 223a 14-15.
- (27) Met. V, 9, 1018a 35.
- (28) Idem. X, 1, 1052a 34-b1.
- (29) Fis. V, 4, 228b 14-15.
- (30) Met. IV, 5, 1010a 16-19.
- (31) Cfr. Fis. V, 1, 225a 35 225b 5.
- (32) Idem. IV, 11, 219b 1-2.
- (33) Idem. 219b 1-2.
- (34) Idem. 12, 220b 14-16.
- (35) Idem. VI, 10, 241a 2-4.
- (36) Idem. V, 229b 16.
- (37) Cfr. Met. V, 16, 1021b 24-25.
- (38) Idem. IV, 5, 1009a 36-39.
- (39) Idem. IX, 11, 1067b 9-12.
- (40) Idem. IV, 4, 1007b 18-22.

CONCLUSIONES:

- (1) Cfr. Met. III, 2, 996b 30-31.
- (2) Idem. 996b 30-31.
- (3) Idem. 996a 21.
- (4) Idem. 996a 33 996b 1.
- (5) Cfr. Idem. IV, 2, 1003a 33.
- (6) Cat. 10, 11b 15 ss.
- (7) De Intr. 6, 17a 33-35.
- (8) Idem. 10, 11b 12-14.
- (9) Met. IV, 3, 1005b 26-27
- (10) Idem. 1005b 26-27.
- (11) Idem. 1005b 29-30.
- (12) Idem. 4, 1007b 18.
- (13) Idem. 1008a 36.
- (14) T. Melendo, "Oposición y Contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino," Anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Vol. XIV, 1981, no. 1, p. 75.
- (15) Met. IV, 7, 1011b 15-22.
- (16) Cfr. T. Melendo, Ontología de los opuestos, Ed. Cit. pp. 224-225.

BIBLIOGRAFIA

- ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás, Metaffsica, EUNSA, Pamplona, 1984.
- ALVIRA, Rafael, La Noción de Finalidad, EUNSA, Pamplona, 1978.
- AQUINO, Tomás de, In XIV Metaphysicorum libros expositio, Marietti, Roma, 1964.
- AQUINO, Tomás de, In VII Physicorum libros expositio, Marietti, Roma, 1964.
- ARISTOTELES, Categories, on interpretation, prior analytics, Translated by H. P. Cooke and H. Tredennick, William Heinemann Ltd, London, 1976.
- ARISTOTELES, Ética Nicomaquea, versión española, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, D. F., 1983.
- ARISTOTELES, Metaffsica, Edición trilingüe griego, latín, castellano, por Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Ed. Gredos, Madrid, 1982.
- ARISTOTELES, Obras I, Traducción del griego, estudio preliminar y notas por Francisco de P. Samaranch, Aguilar Ediciones, Madrid, 1982.
- ARISTOTELES, Obras completas, Traducción del griego, estudio preliminar y notas por Francisco de P. Samaranch, Aguilar Ediciones, Madrid, 1967.

- ARISTOTELES, Physics (2 Vol.) Trad. al inglés por Rev. P. Wicksted y F. M. Cornford. William Heinemann Ltd, Londres, 1967.
- ARISTOTELES, Posterior Analytics Topics, trad. al inglés por H. Tredennick y E.S. Forster, William Heinemann Ltd, Londres, 1972.
- ARISTOTELES, Tratados de lógica, estudio introductorio, preámbulo a los tratados y notas al texto por Francisco Latroy, Editorial Porrúa, México, D. F., 1981.
- BONITZ, Hermannus, Index Aristotelicus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.
- DIAZ ESTEVEZ, Emilio, El Teorema de Gödel, EUNSA, Pamplona, 1975.
- FABRO, Cornelio, Percepción y pensamiento, trad. J.F. Lisón Buendía, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GARAY Y SUAREZ-LLANOS, Jesús de, Los sentidos de la forma en Aristóteles Tesis doctoral, ed. del autor, Universidad de Navarra, Pamplona, 1983.
- GARCIA BACCA, Juan David Los presocraticos (fragmentos), J.D. García Bacca, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982.
- GILSON, Etienne, El ser y la esencia, Trad. P. Leandro de Sesma, O.F.M., Ediciones Descleé de Brouwer, Buenos Aires, sin fecha.
- GUTHRIE, W.K.C., Historia de la Filosofía Griega I, Trad. A. Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 1984.
- JAEGER, Warner, Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual, Trad. José Gao, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1946.

- LLANO CIFUENTES, Alejandro, "Filosofía trascendental y Analítica: transformación de la Metafísica I y II", Anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Vol. XI, no. 1 y 2 Pamplona, 1978.
- Gnoseología, EUNSA, Pamplona, 1983.
- LLANO CIFUENTES, Carlos, Presupuestos para el conocimiento del principio de no contradicción, tesis doctoral, ed. del autor, Universidad de Estudios de Santo Tomás, Roma, 1952.
- LLOYD, G.E.R., Aristotle: The Growth and structure of his thought, Cambridge, University Press, 1973.
- MANSER, G.M. La esencia del Tomismo, Trad. V. García Yebra, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.
- MELENDO, Tomás, Ontología de los opuestos, EUNSA, Pamplona, 1982.
- MELENDO, Tomás; Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino, Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, Vol. XIV, no. 1, Pamplona, 1981.
- NICOL, Eduardo, Los principios de la ciencia, F. C. E., México, 1965.
- OWENS, Joseph, The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963.
- QUEVEDO HERNANDEZ, Paulino, Sobre los primeros principios, fundamentos del rigor de la Filosofía y de todo conocimiento, Tesis profesional, ed. del autor, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1966.

- REALE, Giovanni; traducción, introducción y comentario a la Metafísica de Aristóteles, Luigi Lofredo, ed. Nápoles, 1978.
- ROSS, W. D., Aristóteles, Trad. Diego Pro, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
- RYAN, Eugen E., La noción del bien en Aristóteles (libros Alfa, Beta, Gama y Delta de la Metafísica), UNAM, México, D.F., 1969.
- SIEBECK, Hermann, Aristóteles, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- VEATCH, Henry B., Aristotele a contemporary appreciation, Indiana University Press, USA, 1974.