

## PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN Y USOS DEL VERBO *SER* EN ARISTÓTELES\*

**Eduardo Molina Cantó**

Pontificia Universidad Católica de Chile

### **Resumen**

En el libro Gamma de la *Metafísica*, Aristóteles expone dos de sus doctrinas capitales: la ciencia del ente en cuanto ente y el principio de no-contradicción. En el presente trabajo se sostiene que la investigación sobre los usos del verbo ser en el griego antiguo, realizada por Charles Kahn, permite aclarar en parte las dificultades que presenta la interpretación de las diferentes formulaciones aristotélicas del principio de no-contradicción.

### **Abstract**

*(In his book Gamma of Metaphysics, Aristotle proposes two of his fundamental doctrines: the science of the being qua being and the non-contradiction principle. This work argues that research about the use of the verb to be in ancient Greek conducted by Charles Kahn, partly resolves the difficulties found in the interpretation of the various Aristotelian formulations of the non-contradiction principle.)*

Y la consecuencia es aquí de la máxima gravedad: en efecto, si los que han llegado a ver la verdad en la medida de lo posible –y estos son quienes la buscan y aman en el más alto grado– mantienen tales opiniones y hacen tales manifestaciones acerca de la verdad, ¿cómo no van a desanimarse los que comienzan a filosofar? Y es que buscar la verdad sería perseguir pájaros al vuelo.

*(Met. IV 5, 1009b33 ss.)*

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N° 1990518.

Estudiaré en este trabajo una de las posibles líneas de investigación que articulan la *Metafísica* de Aristóteles y que encontramos expuesta en sus rasgos generales en el libro Gamma: hay una ciencia del ente en cuanto ente, de los principios y causas supremos de todo lo real; junto a estos principios, se trata también de los axiomas de las demostraciones científicas, el primero y más firme de los cuales es el llamado “de no-contradicción”. A la vez, la ciencia del ser es entendida desde este libro en adelante como ciencia de la sustancia (*ousía*), y a explicar y explicitar esta cuestión se consagran los principales libros siguientes, hasta alcanzar su noción plena en la doctrina del acto y la potencia expuesta en el libro Theta.

Del principio de no-contradicción, sin embargo, no vuelve a ocuparse Aristóteles más que circunstancialmente. Ahora bien, una hipótesis general del presente trabajo es que tal principio supremo funciona en la *Metafísica* como un auténtico principio fundamental y universal del discurso metafísico, que asegura y afirma la comprensión del mundo (las sustancias sensibles, principalmente), de la causa primera (sustancia eterna, motor inmóvil) y del hombre mismo, y que, como tal principio de comprensión o de apertura a los entes, puede ser puesto en relación inmediata con los análisis que van de la sustancia a la *enérgeia*. Dentro de este marco –que no discutiré en detalle–, sostengo que las distintas formulaciones aristotélicas del principio de no-contradicción, en lo que toca particularmente a su tan discutido alcance ontológico, están en estrecha relación con lo que Charles Kahn ha llamado el “uso veritativo” del verbo ser en el griego antiguo (1973, pp. 331 ss.; 1986, pp. 8-9), aunque también con otros usos (copulativo y existencial) distinguidos por este autor.

## I

El libro Gamma se concentra en un comienzo en lo que Aristóteles considera la forma más alta y digna del saber: la ciencia teórica de los primeros principios y causas (IV 1, 1003a26-27), esto es, la ciencia que se buscaba desde el inicio de la *Metafísica* (I 1-2). A esta ciencia se le da ahora un nuevo objeto de estudio o, mejor dicho, una nueva determinación de lo que por ella ha de ser investigado: “lo que es, en tanto algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (IV 1, 1003a20-21)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Aquí y en las restantes citas de la *Metafísica* sigo la traducción de T. Calvo. En el caso particular del término *ousía*, sin embargo, lo traduzco tanto por “entidad” (Calvo) como por “sustancia” (García Yebra). Sobre los usos filosóficos del término, cf. Kahn (1973, pp. 460-462). Sobre las traducciones e interpretaciones latinas de *ousía*, cf. Courtine (1980).

No está de más recordar aquí, para explicitar mejor la cuestión propuesta acerca de la metafísica, que lo que Aristóteles busca determinar es la ciencia del hombre libre (I 2, 982b10 ss.). Este, partiendo de los datos de la experiencia sensible, no se ve satisfecho en su deseo de saber por las respuestas que surgen inmediatamente de tal experiencia. El hombre se pregunta por qué las cosas son lo que son y, para responder a esto, debe liberarse, en cierta medida, de los datos que se imponen más inmediatamente a su conocimiento, esto es, debe dejar de ser pasivo y elevarse a un nivel más alto de comprensión, a los primeros principios de lo real. Esta libertad se adquiere, pues, por un saber soberano (“divino”, dirá Aristóteles): lo que se trata de alcanzar es la inteligibilidad última de lo real, y correlativamente un principio comprensible por sí mismo y que no tenga necesidad de apoyarse en un elemento más fundamental, “una causa primera que proporcione la respuesta a la inquietud de un espíritu que investiga el último porqué de lo real”, como explica Verbeke (1983, pp. 11-12).

Por eso la metafísica sería la ciencia más alta: ella estudia las causas y principios de la *totalidad* de lo que es en tanto que es; ella es universal en el más alto grado, no solo por la universalidad de sus nociones (lo que tiene en común con las ciencias que se llaman “particulares”), sino por la universalidad de la investigación misma. Se trata de interrogar a los entes precisamente en lo que tienen de entes, no en tal o cual tipo de accidentes suyos. Se trata, pues, de lo que la tradición ha denominado “ontología” y que, de alguna manera, incluye en su estudio el principio de no-contradicción.

Con esto, ciertamente, se llega al clásico problema de cómo es posible que se constituya una ciencia universal de lo universal referida al ente en cuanto ente, si este es primaria y básicamente el ente concreto y singular, el individuo. El asunto ya ha sido ampliamente debatido y aquí me limito a aprovechar algunos resultados de tal discusión.

La respuesta de Aristóteles apunta a una doble explicación: primero, la sustancia individual es, de hecho, lo que constituye la auténtica entidad de lo real y a ella debe orientarse por entero la ciencia del ser (*Met.* IV 2, 1003b15-19); segundo, hay que hacer, sin embargo, la distinción entre la sustancia individual propiamente dicha, llamada “sustancia primera”, y las especies y géneros, “sustancias segundas” a las que pertenecen, en cuanto a su forma, esas entidades primarias (*Cat.* V, 2a11 ss.). Estas sustancias segundas son también realidades, pero solo en relación a las primeras, pues de estas reciben su realidad e inteligibilidad.

Queda en pie, sin embargo, el problema de si el objeto de la metafísica no es demasiado amplio y heterogéneo para corresponder a una sola ciencia. En efecto, la sustancia es el modo primario en que se dice y se entiende el ente, pero también están los otros modos de decirse el ente y los otros objetos de estudio. Las cuatro primeras aporías del libro III de la *Metafísica* plantean ya la cuestión: 1) si la metafísica es una sola ciencia universal que estudia las causas primeras, 2) si los principios de la demostración deben ser estudiados por la misma ciencia que trata de la sustancia, 3) si hay diferentes disciplinas para cada especie de sustancias y 4) si hay distintas especies de sustancias. En el libro Gamma, apoyándose en esta discusión (cf. Halper, 1987), Aristóteles intentará responder a estas cuestiones mostrando que la metafísica posee la misma unidad referencial que la noción de ser, esto es, la unidad por referencia a la significación fundamental del ser: la sustancia. Y, por cierto, mostrará también por qué el estudio del principio de no-contradicción le compete esencialmente a dicho saber.

Owen (1979, pp. 13 ss.) ha mostrado convincentemente que Aristóteles, en un estadio avanzado de su pensamiento, encontró la respuesta a estas cuestiones mediante lo que aquel ha llamado la doctrina del “focal meaning” expuesta en los libros IV y VI de la *Metafísica*. En resumen, el problema se resuelve así: aunque la noción de ser no sea unívoca, tampoco es equívoca, pues posee la unidad de lo que se dice “en relación con una sola naturaleza” (IV 2, 1003b14-15), y esta es la sustancia<sup>2</sup>. Que esta sea en primer lugar la sustancia sensible o la divina, o ambas, es algo que toca más a la

<sup>2</sup> La perspectiva semántica propuesta por Owen ha sido depurada por Kahn de la siguiente manera. “Estrictamente hablando –dice este–, para Aristóteles no es la palabra ‘ser’ la que posee una diversidad semántica de significados, sino que se dice más bien que las *cosas* de diferentes clases y órdenes *son* (son llamadas ‘entes’) de diferentes maneras, por referencia a una clase fundamental de ente que es la de las sustancias. Ya que diferentes cosas individuales y clases de cosas se llaman ‘homónimos’ si comparten un nombre solamente, y ‘sinónimos’ si comparten tanto un nombre como una definición (o una paráfrasis explicativa del nombre), entonces ellos son *pròs hèn legόμενα* si (1) comparten un nombre o designación, llamémosla ‘ $\phi$ ’, y (2) no comparten una definición o una paráfrasis explicativa única correspondiente a ese nombre, sino que poseen diversos discursos (*lógoi*) de lo que significa para ellos ser  $\phi$ , y, además, (3) estos diferentes discursos se relacionan unos con otros por el hecho de que todos ellos hacen referencia a un caso primario de ser  $\phi$  (vgr. a sustancias, donde ‘ $\phi$ ’ es ‘ente’).” (1973, pp. 6-7.) Esta interpretación de la doctrina aristotélica conlleva, pues, una modificación importante de la perspectiva tradicional que separa los aspectos puramente lingüísticos de los puramente ontológicos. Para el caso del principio de no-contradicción, la tesis de Kahn permite interpretar en términos de “semántica fuerte” (*ibid.*) todas las formulaciones de tal principio, de modo que la distinción entre el aspecto formal y los presupuestos ontológicos del principio de no-contradicción puede resolverse según un punto de vista más originario y a la vez unitario (cf. *infra*, IV).

doctrina de la *enérgeia* en los libros IX y XII que a los pasajes ahora comentados. Apuntemos solamente que si la metafísica estudia el ser de todo lo que es, esto es, la realidad en su totalidad, queda incluida la realidad suprasensible, pero no se debe perder de vista que es por el estudio de los entes sensibles que se llega a establecer la existencia de las realidades eternas e inmateriales.

## II

Pues bien, justamente tras establecer las determinaciones esenciales de la ciencia del ser, Aristóteles va a concentrarse en la tarea de esclarecer una cuestión capital: una clase de principio que está en la base de todo posible conocimiento y que, por diversas características suyas, es también objeto de la investigación metafísica.

Este es el pasaje central:

Es evidente, pues, que al filósofo –es decir, al que estudia la entidad (*ousías*) toda en cuanto tal– le corresponde también investigar acerca de los principios de los razonamientos. Por otra parte, lo conveniente es que quien más sabe acerca de cada género sea capaz de establecer los principios más firmes (*bebaiotátas*) del asunto de que se ocupa y, por tanto, que aquel cuyo conocimiento recae sobre las cosas que son, en tanto que cosas que son, <sea capaz de establecer> los principios más firmes de todas las cosas. Este es el filósofo. El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error (*diapseusthênai*). Y tal principio es, necesariamente, el más conocido (*gnorimotáten*) (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotético. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos. Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*. (IV 3, 1005b5-20)

Nótese, en primer lugar, que en el comienzo del pasaje Aristóteles hace dos afirmaciones que se consideran equivalentes: a) que el filósofo es capaz de establecer los principios más firmes de las cosas que son *en tanto que* cosas que son, y b) que el filósofo es capaz de establecer los principios más firmes de *todas* las cosas. ¿Cómo comprender este paso de los entes en cuanto entes a la totalidad de los entes bajo un principio universal si no es a partir del reconocimiento de la unidad de la ciencia del ser, al menos como hasta aquí ha sido descrita en la *Metafísica*? En efecto, si la noción de ser fuera en

verdad ambigua, no sería legítimo el paso y no se podría hablar de una auténtica “universalidad” del principio de no-contradicción. Está claro, pues, desde un comienzo, que para Aristóteles el estudio de los axiomas descansa en, y es coextensivo con, la ciencia de la sustancia u ontología.

Aristóteles, a la vez, afirma que se trata del principio más firme. Esto es, no solo el principio más firme respecto de todas las cosas, sino también el más firme de todos los principios. Al parecer, su firmeza radicaría en el hecho de que el principio de no-contradicción debe ser supuesto necesariamente por todo conocimiento. Así, uno está tentado de interpretar tal principio, desde un punto de vista epistemológico, como “condición de posibilidad” de todo conocimiento particular, o aun como un principio de índole “trascendental” (cf. vgr. Cassin, 1988; Calvo, 1988, p. 58).<sup>3</sup>

Así, el texto de Aristóteles se aplica a mostrar que un principio sobre el que nadie puede engañarse es el más firme de todos, porque semejante principio es a la vez el más (o mejor) conocido y no es hipotético. Está claro que Aristóteles se refiere aquí a lo más conocido “por naturaleza”, y no “para nosotros”, según la doctrina de los *Analíticos Posteriores* (71b33 ss.). No se trata solo de que todos los hombres lo conozcan, sino más bien de que el principio debe ser más conocido, por su propia naturaleza, que todos los otros principios. ¿Cómo entender esto? También en los *Analíticos Posteriores* (71b16-33) encontramos una pista: la ciencia demostrativa –dice Aristóteles– debe basarse en principios verdaderos, primeros, inmediatos y más conocidos, anteriores y causales (explicativos) respecto de la conclusión. Causales, porque sabemos cuando conocemos la causa; anteriores, por ser causales; y conocidos, no solo por comprenderlos previamente, sino también porque se sabe que existen, esto es, que son verdaderos. (Cf. Hutchinson, 1988, p. 214 ss.)

Si, pues, el principio más firme es aquel sobre el cual uno no puede engañarse y es el mejor conocido, esto quiere decir que seme-

<sup>3</sup> Sin embargo, podría pensarse también que aquí la firmeza del principio de no-contradicción radica más bien en una característica interna del discurso asertórico, que es el tipo de discurso que Aristóteles siempre privilegia. En efecto, antes que al problema por el modo en que es posible nuestro conocimiento de los objetos (que es un planteamiento más bien moderno), el texto aristotélico atiende al discurso en el que afirmamos o negamos algo de algo, y de este discurso se destaca un principio que expresa precisamente la fuerza de la aserción que da lugar a la verdad o falsedad del discurso y que, en este sentido, funciona como condición de posibilidad de todo discurso de alcance epistemológico. Según Kahn, es el uso copulativo del verbo ser el que cumpliría esta función de ser marca de la aserción (1986, p. 5 ss.).

jante principio puede servir para explicar todos los otros, y como tal, resulta que es absolutamente primero e indemostrable. Es preciso, entonces, si se conectan los textos de la *Metafísica* con los de los *Analíticos Posteriores*, que todos los principios se funden, en cierto sentido al menos, en un solo principio fundamental, el que sería primero, inmediato e indemostrable en grado máximo. Se trata, pues, de una jerarquía inherente al orden de los axiomas y, por tanto, tal vez, inherente también a la ciencia que estudia ese axioma fundamental, ciencia que poseería, como todas las ciencias pero en grado eminente por su universalidad, una estructura jerárquica (cf. Berti, 1996, pp. 79-80).

El pasaje plantea, después, que aquello que es necesario conocer para conocer cualquier cosa es algo que uno debe poseer previamente como ya conocido. Así pues, si hay un solo principio que es preciso conocer para conocer cualquier cosa, será anterior a todos los otros principios y mejor conocido que ellos. Un principio sobre el cual uno no puede engañarse será, pues, el único principio que es necesario conocer de antemano, y será el más conocido, como ya se ha visto. Y Aristóteles agrega: “no es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son”. ¿Por qué no? Otra vez los *Analíticos Posteriores* ayudan a comprender estos apretados pasajes. En 72a16-17 se nos dice: “lo que es necesario que posea el que va a aprender cualquier cosa, es un axioma”. Y luego:

Aquello que por sí mismo es necesariamente y necesariamente parece ser así (*hò anánke ênai di' autò kai dokeîn anánke*), no es una hipótesis ni un postulado. En efecto, la demostración, al igual que el silogismo, no se refiere al discurso exterior, sino al que se da en el alma. (*An. Post.* 76b23-25.)

Esta cuestión es capital. En el resto de los capítulos del libro IV sobre el tema, Aristóteles va intentar mostrar ambas cosas: que el principio de no-contradicción es necesariamente *verdadero* y que, a la vez, es preciso necesariamente *creerlo*, pues nadie se puede engañar respecto de él. El aspecto “psicológico” (Lukasiewicz, 1979, p. 51) del principio de no contradicción en cuanto axioma de los axiomas, está planteado, pues, desde el *Órganon* mismo, y es por tanto ilegítimo separarlo de su formulación propiamente “lógica”. Sin embargo, me parece que es necesario precisar mejor en qué consiste tal aspecto psicológico en las formulaciones del principio de no-contradicción, lo que a mi juicio tiene que ver también, al menos

en parte, con el carácter asertórico del discurso privilegiado por Aristóteles (cf. *infra*, IV).<sup>4</sup>

La metafísica –sostiene Aristóteles–, ciencia universal en el doble sentido señalado, ciencia con un objeto preciso de investigación, no es una simple indagación de axiomas de diverso orden. Por el contrario, ella misma constituye una ciencia unificada, ordenada y jerarquizada, orientada a la consideración de los principios primeros de todo lo real. Esta ciencia puede aprehender los principios más firmes de todas las cosas, en la medida en que todas las cosas están comprendidas o son referidas por el objeto de la metafísica. Así pues, las verdades que utilizan las ciencias particulares, que son hipótesis para ellas, son para la metafísica verdades bien estudiadas y establecidas.

De este modo, el principio de no-contradicción es, como se ha visto, universal y se refiere, según el diseño de la metafísica elaborado por Aristóteles en *Gamma*, a todas las cosas que son, en la medida que estas dicen relación al único ente que existe en sí: la sustancia de la que se predica algo. Así pues, el principio se refiere en primer lugar a la sustancia individual misma y a sus modos de decirse. Por esto, cuando se tiene que probar el principio en el capítulo cuarto, todo el peso del argumento recae en el hecho de que, si el adversario hace uso de cualquier palabra significativa, esto es, que signifique simplemente “algo”, ya ha concedido lo que se quería mostrar (en este caso, que hay lenguaje significativo, cuya condición necesaria es el principio de no-contradicción).

Todos los argumentos de Aristóteles para probar tal principio supremo apuntan a lo mismo. Se trata de la estructura del discurso en todos sus aspectos: de la comprensión de la sustancia y de sus modos de decirse, de la índole del alma en su razonar consigo misma y también de la comunicación entre las almas racionales.

---

<sup>4</sup> La denominación de “psicológica” que Lukasiewicz le da a la formulación que incluye la creencia es bastante equívoca. Sin embargo, desde una perspectiva distinta a la que se adopta en este trabajo, tal denominación puede ser muy sugerente para una investigación sobre la relación entre la comprensión del verbo ser entre los griegos y la psicología desarrollada por Platón o Aristóteles. Cf. vgr. la pregunta planteada por Platón en el *Teeteto*: “Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y estas en particular, como el ‘es’ y el ‘no es’ con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo que hay en nosotros cada una de estas cosas?” (*Teet.* 185c.)

### III

De acuerdo al artículo ya clásico de Lukasiewicz (1979), el principio de no-contradicción posee tres formulaciones básicas:

- 1) Formulación ontológica: “*Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*” (IV 3, 1005b19-20).
- 2) Formulación lógica: “*La opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez*” (IV 6, 1011b13-14).
- 3) Formulación psicológica: “*Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es <al mismo tiempo>*” (IV 3, 1005b23-4).

A esto habría que agregar, según el mismo autor, una de las más importantes descripciones aristotélicas de la verdad: “*verdadero se sitúa en un lugar semejante a es*” (*An. Pr.* I 46, 52a32), (de cuya interpretación provendría la formulación medieval: *veritas est adaequatio rei et intellectus*), lo que aseguraría, para Aristóteles, la equivalencia entre las formulaciones ontológica y lógica del principio. A su vez la formulación psicológica se basaría en la formulación lógica.

La crítica de Lukasiewicz, en el grueso de su análisis, deja de lado voluntariamente algunos elementos, a saber: el principio en su formulación psicológica; la introducción de la cláusula “al mismo tiempo” (*háma*) en las otras formulaciones –lo mismo que rechazará Kant (*KrV*, A152/B91 ss.) por introducirse un elemento propio de la sensibilidad en un principio del entendimiento puro–; la prueba negativa por refutación, *elenktikôs*; y, finalmente, la prueba por *reductio ad impossibile*. Y tiene una buena razón para esto: se trata de elementos “lógicamente inválidos” que, desde una perspectiva tal, no constituyen ninguna auténtica prueba del principio de no-contradicción.

Para el resto de la argumentación de Aristóteles, así depurada, Lukasiewicz tiene preparada otra clase de crítica: la ley de contradicción sería para Aristóteles una verdad “metafísica”, “no ontológica”, y solo estaría referida a las sustancias eternas. Esto ciertamente puede ser coherente, pero me parece insuficiente para explicar la importancia y el alcance que le otorga el propio Aristóteles<sup>5</sup>. Al final de su

<sup>5</sup> En su artículo “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, T. Calvo también ha destacado la “referencia teológica” del principio de no-contradicción en Aristóteles. Según el autor, el principio en cuestión se

artículo, sin embargo, Lukasiewicz sugerirá, aunque sin desarrollar el punto, el poder y la validez “práctica y ética” del principio de no-contradicción (1979, p. 62). En eso me concentraré ahora.

Sustancia y comprensión, ser y sentido se traslapan en Aristóteles sin reducirse mutuamente. La comprensión, la inteligibilidad expresada por el principio de no-contradicción, pertenece tanto a la sustancia, en la que se funda finalmente, como al ser humano que la ejerce. El hombre, en efecto, el ente que por naturaleza desea saber, comprende el ser y se comprende a sí mismo y a los demás a la luz del axioma de los axiomas. Sin embargo, tal axioma, el más firme de todos, el más conocido y que no depende de ningún otro, ha sido rechazado por algunos que sostienen que “es posible que lo mismo sea y no sea”. Frente a estos, Aristóteles se ve obligado a intentar probar lo indemostrable, lo que es condición de toda demostración.

Resumo el argumento central (IV 4, 1006a11 ss.): a tales adversarios uno puede responderles por refutación. Basta con que cualquiera de ellos diga simplemente algo, algo con significado, para sí mismo o para otro. Si dice algo con significado, dice algo determinado, y si eso es algo determinado, ese algo no puede ser y no ser ese mismo algo al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Hay que reconocer que se trata de un tipo de refutación peculiar, inédito tal vez en lo que conocemos de la antigua dialéctica. Barbara Cassin, en su interesante artículo “*Parle si tu es un homme ou l’exclusion transcendante*” (1988), propone denominarlo “refutación trascendental”. En efecto, se pueden reconocer dos tipos insuficientemente radicales de refutación. Uno, la puesta en evidencia de una contradicción lógica, por la aplicación de la tesis a ella misma (como ocurre a menudo en Platón, pero referida a otros casos en los que sí es concluyente); en efecto, si lo mismo es y no es, entonces es a la vez verdadero y falso, y el que sostiene tal cosa tendrá que sostener también la contraria; en el caso que aquí se comenta, sin

---

aplicaría plenamente a la entidad primera (motor inmóvil), en gran medida a las esencias de las sustancias sensibles, e ínfimamente a las determinaciones accidentales de las entidades sensibles (1988, p. 68-69; cf. también su Introducción a la *Metafísica*, 1994, pp. 51-52). Es claro que la permanencia de los entes individuales es un requisito indispensable para cualquier predicación veritativo-existencial con pretensiones de conocimiento riguroso, pero si el esencialismo de Aristóteles no responde, a su manera, a esta cuestión, creo que su empresa entera se desarma. De todos modos, aun aceptando que aquel sea efectivamente un “presupuesto” de la argumentación aristotélica, no logro ver las consecuencias o “implicaciones” de dicho presupuesto para la lógica y la metafísica de Aristóteles. Con todo, el punto es sugerente desde otra perspectiva y podría iluminar bastante las interpretaciones de Aristóteles por parte de Leibniz y Spinoza, por ejemplo, en los que sí encontramos claramente la referencia del principio de no-contradicción a la sustancia divina y con implicaciones de envergadura.

embargo, esto último es precisamente lo que no le importa al que niega el principio de no-contradicción, por lo que la refutación no alcanza su meta.

El otro tipo de refutación, según Cassin, se realiza por auto-contradicción pragmática, esto es, mostrando que si el adversario ha aceptado sostener una determinada tesis y defenderla, comete pragmáticamente una petición de principio; con todo, este adversario puede también renunciar a reconocer la relación entre teoría y práctica, o simplemente renunciar a toda buena fe en el juego dialéctico, último recurso que saca de quicio al defensor del principio (muchos sofistas harían esto, aunque tal vez no Protágoras, que, según Platón, no deja de mostrar su buena fe en el *Teeteto*, por ejemplo). No queda, pues, otro recurso que el de Aristóteles: ya que la dialéctica y la sofística se consideran autosuficientes y autónomas en el ámbito del diálogo y el lenguaje, habría que recurrir al límite mismo de tal ámbito, a su suelo, que es la condición de posibilidad del discurso mismo. (Cassin, 1988, pp. 146-147.)

Si decimos “permiso” o “hasta luego”, el otro *debe* respondernos. Puede rehusar hacerlo, pero entonces lo que sucede no es que refute el principio de no-contradicción, sino que rechaza el diálogo mismo, la palabra y lo que ella tiene de esencial para el hombre. Aristóteles es drástico: “un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal” (IV 4, 1006a14-15). “En tanto que tal”, esto es, si renunciara en verdad a toda palabra. Lo que, por cierto, el hombre nunca puede hacer. Ni siquiera Heráclito, aventura Aristóteles, habría podido *crear* lo que se dice que dijo (IV 3, 1005b25-6). Hasta el silencio es significativo. O un gesto con sentido. El significado, pues, es la realidad primeramente refractaria a la contradicción. Y, ya se ha visto, ello es así porque detrás del sentido está el ente por excelencia.

*Di algo, y eres un ser humano* (Cassin, 1988). Así, sobre este fondo de comprensión del discurso propio y del diálogo, es como nos entendemos. No se trata de una cuestión de mera argumentación o discusión. Está en juego la comprensión del ser y de los hombres. La determinación de lo humano con la que se abre la *Metafísica* vuelve a aparecer, enriquecida, con los desarrollos del libro Gamma. Y la encontraremos otra vez al hilo de los libros VII y IX, cuando, tras la huella de la sustancia, Aristóteles explicita la línea que va de esta a la doctrina del acto y la potencia. Con esto, sin embargo, solo ganamos una indicación respecto del modo de enfocar el problema en Aristóteles. Se podría decir que el aspecto pragmático del discurso requiere también del principio de no-contradicción, lo que sin duda es cierto, pero también trivial. Es preciso, por tanto, ahondar un poco más en las suposiciones y consecuencias de esta indicación.

Al respecto, los ejemplos que da Aristóteles de acto son sugerentes: ver, meditar, pensar, vivir, vivir bien y ser feliz (IX 6, 1048b20-35). Se ha señalado (vgr. Trottmann 1996) la posible inconsistencia aristotélica entre metafísica y ética (o política, para ser exactos) como ciencias arquitectónicas. Ambas, en efecto, se disputarían el lugar más alto en la sabiduría humana. Ahora bien, ¿qué papel podría jugar al respecto el axioma supremo? Ya se ha visto que, según las interpretaciones más clásicas, se trata a la vez de un principio lógico y ontológico. Pero ¿es posible concebir las nociones capitales de la ética y la política sin poner en su base el mentado principio? El propio Lukasiewicz ha señalado que la ley de contradicción es nuestra única arma contra el error y la falsedad, y que la necesidad de reconocerla como principio es signo de la imperfección intelectual y moral del hombre (1979, p. 62).

Para Aristóteles, la imperfección intelectual y moral del ser humano se debe en parte a que no somos acto puro. El deseo, en la famosa formulación del comienzo de la *Metafísica*, marca la esencial orientación humana a la perfección, pero también su carencia. En la *Ética a Nicómaco* también se reconocerán los límites de la felicidad del sabio frente a las imposiciones imprevistas de la *týkhe*. Pero la vida humana, según Aristóteles, consiste precisamente en esa tensión y en ese anhelo de perfección. Es llamativo que Aristóteles, como última argumentación contra los que pretenden negar el principio de no-contradicción, reconozca que, aun cuando no se encuentre en la naturaleza y su conocimiento una verdad absolutamente necesaria e inmutable, “cuando menos hay algo más firme y más verdadero, con lo cual nos alejaríamos de esa doctrina inmoderada (*akrátou*) que impide determinar cosa alguna con el pensamiento” (IV 4, 1009a1-5). Y también apunta a este aspecto esencial cuando señala que “algunos, por ignorancia (*apaideusían*), piden que este principio sea demostrado” (IV 4, 1006a5-6).

La *apaideusía* es falta de instrucción cívica. La *akrasía* es la falta de dominio y de moderación en la conducta y en la convivencia. El axioma de todos los axiomas se muestra aquí no solo como condición del discurso. Es también algo más. Es modelo y norma de educación y moderación. Este recurso aristotélico a la “normalidad” del discurso y en particular de la conducta se manifiesta claramente en pasajes como el siguiente, dirigidos al adversario:

Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferenciaría su estado del de las plantas? De esto se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿Y no se dirige, recién amanecido,

a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer <en ellos> es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. (IV 4, 1008b10-19.)

Este modo de asegurar la verdad pragmática del principio de no-contradicción muestra precisamente que el otro debe poseer los mismos criterios de normalidad y civilidad para que exista el diálogo “con los demás y, en verdad, también consigo mismo” (IV 4, 1006b8-9). Pero es claro que la intención de Aristóteles es evidenciar también en qué consiste ese criterio, y formularlo en toda su universalidad. Y por eso argumentará, contra los que no aceptan el principio de no-contradicción, que “los que dicen tal eliminan la entidad, es decir, la esencia” (IV 4, 1007a20-21).

Este es, sin duda, el argumento de fondo. El principio de no-contradicción en Aristóteles, en su aspecto llamado ontológico, descansa precisamente en lo que se ha llamado el “esencialismo aristotélico”. Tomás Calvo ha destacado al menos dos presupuestos ontológicos en la formulación aristotélica del principio de no-contradicción: la “articulación de sujeto y determinación” y la “autoidentidad del sujeto” (1988, pp. 56-57). El mismo autor ha explicado también convincentemente la pertinencia de la discusión sobre el movimiento en buena parte del libro IV a la luz de la distinción entre determinaciones esenciales y determinaciones accidentales (p. 62 ss.).

A mi juicio, sin embargo, queda en pie la pregunta por el criterio de verdad que se manifiesta en el principio de no-contradicción y por la universalidad que le pertenece como principio de todos los principios, incluso en su aspecto pragmático. Creo que para aclarar este punto uno podría adoptar una perspectiva distinta a aquella que separa el ámbito de los enunciados y el ámbito de las cosas, y que atribuye solo al primero la capacidad de formalización para luego preguntarse por su aplicación al segundo ámbito. Las investigaciones de Charles Kahn sobre el uso del verbo ser en el griego antiguo abren, a mi juicio, esa otra perspectiva.

#### IV

Cuando Lukasiewicz reúne las tres diferentes formulaciones del principio de no-contradicción, elige la de 1005b19-20 para la formulación ontológica: “*Es imposible que lo mismo se dé (hypárkhein) y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*”, donde, al parecer, es el uso del verbo *hypárkhein* el que le da el estatuto ontológico al principio (cf. también Calvo, 1988, p. 53). Dicho verbo, tomado en el

sentido de “existir realmente”, uso atestiguado en *Cael.* 297b22 y *Met.* 1046b10 y comúnmente en oposición a *pháinomai* (LSJ, s. v., B. 3), parece hacer explícito el carácter existencial o de referencia a la realidad que, por cierto, posee también el uso existencial del verbo ser (*eînai*). Podría haberse citado igualmente, entonces, teniendo en cuenta este último uso del verbo ser, el pasaje de *Física* 191b26: “Además, no violamos el principio de que todo es o no es (*kai tò eînai hápan è mè eînai*)”; o el de *Met.* 1005b35: “algunos afirman que lo mismo puede ser y no ser (*eînai kai mè eînai*) y que es posible, además, creerlo”.

Ciertamente, el propio Aristóteles ha distinguido distintos usos del verbo *eînai*, y entre ellos, también el uso veritativo<sup>6</sup> en *Met.* V 7 1017a31-35; VI 4 y IX 10 (cf. Kahn, 1973, p. 331 ss.; Tugendhat, 1992, p. 253 ss.). Paralelamente, la definición de verdad y falsedad ofrecida por Aristóteles en Gamma se sirve de las formas en infinitivo y participio del verbo ser:

Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es (*tò mèn gàr légein tò òn mè eînai è tò mè òn eînai pseûdos. tò dè tò òn eînai kai tò mè òn mè eînai alethés*). (*Met.* IV 7, 1011b26-27.)

Al respecto, Charles Kahn propone entender el participio *tò òn* “objetivamente” y el infinitivo *eînai* “intencionalmente” (1986, p. 24, n. 21). El *tò òn*, en efecto, está usado en el sentido más estrictamente veritativo o semántico (ser de esta o esta otra manera); el *eînai*, por su parte, indica el contenido descriptivo de lo que se dice (el enunciado que dice que algo es de esta o esta otra manera) (Kahn, 1973, p. 336). En ambos casos, el uso veritativo es esencial para la formulación.

El uso veritativo del verbo ser, por su parte, queda bien traducido por “es verdad”, “es el caso” o “es así”. Kahn plantea que este

<sup>6</sup> La negativa de Aristóteles en *Met.* VI 4 a incluir en la investigación ontológica ese sentido no “primordial” del verbo ser, se debe a que ahí se entiende por verdad y falsedad expresiones que se aplican a enunciados “en el pensamiento” y no a cosas, ni menos al ente en cuanto ente. Tugendhat aclara que Aristóteles da un paso decisivo cuando deja de lado ese uso restringido del “ser verdadero” como mera determinación de la enunciación hacia la doctrina del “ser en el sentido de ser verdadero” expuesta en IX 10, en relación con el concepto de unión, o síntesis, en los entes mismos (1992, pp. 253-255). Por esto último, Tugendhat conecta este uso veritativo del verbo ser con su uso copulativo (p. 255), lo que viene a avalar la tesis de fondo de Kahn sobre el sistema formado por los usos copulativo, veritativo y existencial del mismo (cf. 1986, p. 3). Cuando aquí hablamos de “uso veritativo”, nos referimos solo al segundo sentido indicado.

uso, común en las lenguas de origen indo-europeo, estuvo desde un comienzo ligado íntimamente al uso copulativo del verbo ser (1986, p. 8). En efecto, si la cópula poseía originariamente la función de ser la marca de la aserción (p. 7), esto es, lo que comporta la fuerza asertórica de los enunciados predicativos (cf. también Hintikka, 1986), entonces es ella también la que da expresión a la pretensión de verdad de tales aserciones<sup>7</sup>. La diferencia entre “ser” y “parecer” derivaría también de ese uso prefilosófico de la cópula que permitía distinguir lo que en verdad era el caso de lo que no lo era.

El supuesto sentido originario del verbo ser como “existir” –afirmado por una larga tradición que, me parece, parte de ahí para sostener la tesis clásica sobre el alcance ontológico del principio de no-contradicción– resulta ser, para Kahn, “una mera ficción de la imaginación” (1986, p. 2). El uso existencial, al igual que el veritativo, no se puede separar del uso copulativo entendido como más arriba se ha indicado. Dice el autor al respecto:

La idea de que en tales oraciones [“hay dioses”, “no existe Zeus”] el verbo existencial podría constituir por sí mismo el predicado es una ilusión de la que los griegos no parecen nunca haber sido presa. Las funciones de *eînai* como instrumento de predicación eran tan fundamentales que el mismo verbo no podía verse fácilmente como formando un predicado autosuficiente. En la intuición lingüística griega, “no existe Zeus” (*ouk esti Zeus*) significa que Zeus no es un sujeto de ninguna predicación, que no hay nada verdadero que decir acerca de él. (Kahn, 1986, p. 12)<sup>8</sup>

Ahora bien, según Kahn, precisamente las formulaciones del principio de no-contradicción (y del tercero excluido) son ejemplos relevantes del uso veritativo del verbo ser en Aristóteles (1973, p. 368)<sup>9</sup>. “Algunos afirman que lo mismo puede ser y no ser” (*Met.* IV 4, 1005b35). “Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es <al mismo tiempo>” (IV 3,

<sup>7</sup> Se entiende así, según Kahn, el privilegio del discurso terciopersonal en indicativo y del participio para el uso veritativo del verbo ser en griego antiguo (1973, pp. 416-417) y, por cierto, también su alcance epistémico.

<sup>8</sup> Cf. también Owen (1979, p. 14), sobre Aristóteles en particular: “In his view, *to be* was *to be something or other*: for a threshold, he says, ‘to be’ means ‘to have such and such a position’, for ice it means ‘to have solidified in such and such a way’. And, at the level of greatest generality, to be is to be either a substance of some sort or a relation or a quality or a member of some other category. There is no general sense to the claim that something exists over above one of the particular senses.”

<sup>9</sup> En rigor, Kahn se fija especialmente en el uso veritativo del verbo ser en sentido “generalizado”, esto es, válido para cualquier hecho o proposición. Precisamente la universalidad del principio de no-contradicción cumple perfectamente con este requisito.

1005b23-4). Las formulaciones hablarían, pues, sin reservas, de lo que puede ser el caso, y, por cierto, con la universalidad propia del principio de todos los principios. Esto explica que la discusión sobre el principio de no-contradicción vaya de la mano con el tratamiento del problema de la verdad y de la sustancia en Gamma. Ambos problemas son, pues, indisolubles.

Por otro lado, Kahn ha mostrado también que los tres usos o sentidos básicos del verbo ser en griego (copulativo, veritativo y existencial) forman una unidad sistemática<sup>10</sup>. “Es el caso que” se *predica* siempre de *existencias* o realidades. Siendo así, se pueden agregar las otras formulaciones del principio de no-contradicción antes mencionadas: “La opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez” (*Met.* IV 6, 1011b13-14). “Además, no violamos el principio de que todo es o no es” (Física 191b26).

De este modo, si se conjugan estos tres aspectos, y se recuerda la definición de verdad que Aristóteles ofrece en Gamma, creo que es adecuado constatar el privilegio del uso veritativo del verbo ser en toda la discusión sobre el principio de no-contradicción. La definición de verdad es, en efecto, coextensiva con las distintas formulaciones del principio<sup>11</sup>. En este sentido, el principio de no-contradicción es en primer término condición de verdad de todo discurso de alcance epistémico.

Para terminar, cabe tener en cuenta también el contexto más general de la investigación aristotélica. En su artículo *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles*, Tugendhat destaca un uso del concepto de verdad que es importante recordar en este punto. Se trata de un uso no terminológico del concepto, pero que orienta la búsqueda y la investigación del sabio (1992, pp. 258-259). Creo que en el pasaje del libro Gamma que sirve de epígrafe a este trabajo hay un uso de tal concepto que corresponde a lo que Tugendhat describe<sup>12</sup>, aunque los ejemplos de este sean otros. La verdad, entendida como el fin de la tarea del filósofo, se toma ahí como una meta o idea que orienta las indagaciones progresivas de este, aunque no se la alcance por com-

<sup>10</sup> Y también que solo tomando el uso copulativo (en cuanto marca de la aserción) como primario, se puede *explicar* (no derivar) bien el surgimiento paralelo de los otros dos.

<sup>11</sup> Incluso con la denominada “psicológica”, si por “creencia” se entiende el reconocimiento subjetivo de lo que objetivamente es el caso. Me parece, sin embargo, que el problema propiamente psicológico, si es que resulta pertinente en una discusión como esta, apunta a importantes problemas que quedan fuera de este estudio.

<sup>12</sup> En el pasaje citado, hay tres apariciones del término “verdad”. El primero y el último corresponderían al sentido que comento ahora. El segundo, en cambio, parece hacer referencia al concepto más estricto de verdad que se juega precisamente en la disputa sobre el principio de no-contradicción.

pleto. Ahí la verdad es una suerte de ideal del conocimiento y, dado el contexto en el que se inscribe el pasaje, da una pauta para comprender la relevancia del tratamiento del principio de no-contradicción –como condición de verdad en sentido estricto– en esta búsqueda de la verdad.

Así pues, a pesar de todos los matices que deban agregarse a la triple perspectiva respecto del principio de no-contradicción, me parece que uno puede ocupar la denominación de “ontología” para la unidad de las tres perspectivas y reconocer en estas los distintos usos o sentidos de tal principio. Esta visión unitaria del principio de no-contradicción correspondería –si las observaciones de Kahn son correctas, como me parece que lo son– al modo griego de la comprensión de los usos del verbo ser, para quienes, según Kahn, “*ser* significa *ser un sujeto* o *ser un predicado* para el discurso racional y la declaración verdadera” (1973, p. 404).

Sin desconocer, pues, el impulso formalizador de la empresa aristotélica, creo que esta quedaría bien descrita como una ontología –entendida esta como lógica de la verdad– que posee ciertamente un aspecto formal (tanto lógico como ontológico en sentido habitual) y también un aspecto material relativo a la realidad de los entes. En cada aspecto, sin embargo, la noción de verdad implicada en ellos debería entenderse de diferentes maneras (formal o materialmente), aunque conservando lo que sería su núcleo según lo antes expuesto.

## REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (1987). *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Ed. trilingüe. 2ª ed. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo M. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1982/1988). *Tratados de lógica (Órganon)*. 2 vols. Trad. de M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1958). *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. 2 vols. Reprinted. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTÓTELES (1938). *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Cambridge/London: Harvard/Heinemann (Loeb).
- ARISTÓTELES (1960). *Posterior Analytics. Topica*. Cambridge/London: Harvard (Loeb).
- BERTI, Enrico (1996). “La *Métaphysique* d’Aristote: ‘onto-théologie’ ou ‘philosophie première’?”, en *Revue de Philosophie Ancienne* XIV, 1: 61-85.
- CALVO M., Tomás (1988). “El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico”, en *Méthexis* I: 53-69.
- CASSIN, Barbara (1988). “*Parle si tu es un homme* ou l’exclusion transcendante”, en *Les études philosophiques* 2: 145-155.

- COURTINE, J.-F. (1980). "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être", en P. Aubenque, ed. *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris: Vrin; pp. 33-87.
- HALPER, Edward (1987). "Aristotle on the possibility of metaphysics", en *Revue de Philosophie Ancienne* V, 1: 99-131.
- HINTIKKA, Jaakko (1986). "The varieties of being in Aristotle", en S. Knuuttila and J. Hintikka, eds. *The logic of being*. Dordrecht: Reidel; pp. 81-114.
- HUTCHINSON, D. S. (1988). "L'épistémologie du principe de contradiction chez Aristote", en *Revue de Philosophie Ancienne* VI, 2: 213-227.
- KAHN, Charles (1973). *The verb 'be' in ancient Greek*. Dordrecht: Reidel.
- KAHN, Charles (1986). "Retrospect on the verb 'to be' and the concept of being", en S. Knuuttila and J. Hintikka, eds. *The logic of being*. Dordrecht: Reidel; pp. 1-28.
- LIDDELL, H. G., R. SCOTT and H. S. JONES, eds. (LSJ). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- LUKASIEWICZ, J. (1979). "Aristotle on the law of contradiction", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, eds. *Articles on Aristotle. Vol. 3. Metaphysics*. New York: St. Martin; pp. 50-62.
- OWEN, G.E.L. (1979). "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, eds. *Articles on Aristotle. Vol. 3. Metaphysics*. New York: St. Martin; pp. 13-32.
- TROTTMANN, Christian (1996). "Science architectonique et finalité philosophique de l'homme chez Aristote", en *Revue de Philosophie Ancienne* XIV, 1: 87-114.
- TUGENDHAT, Ernst (1992). *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- VERBEKE, Gérard (1983). "L'objet de la métaphysique d'Aristote selon des études récentes", en *Revue de Philosophie Ancienne*, 1: 5-30.