

## ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO SOBRE EL PRIMER PRINCIPIO (*METAPH.Γ, C.3 SS, 1005A20-1012B28*)

ARISTOTLE AND AQUINAS ON THE FIRST PRINCIPLE  
(*METAPH.Γ, C.3 FF, 1005A20-1012B28*)

Lorenzo Vicente-Burgoa  
*Universidad de Murcia*

**Resumen:** *El problema de los principios primarios es un tema fundamental en toda teoría sobre el conocimiento humano. En el presente artículo volvemos al mismo de la mano de Aristóteles y Tomás de Aquino para aclarar una serie de malas comprensiones y afirmar la esencia del principio de contradicción. Estudiaremos los textos aristotélicos y los comentarios del Aquinate y la relación de este principio con el de tertio excluso.*

**Palabras clave:** *Contradicción, principio de no-contradicción, principio de tertio excluso, Aristóteles, Tomás de Aquino.*

**Abstract:** *The problem of the first principles is a key issue in any theory on human knowledge. In this paper we return to it through Aristotle and Aquinas to clarify a series of misunderstandings and to affirm the essence of the principle of contradiction. We study the Aristotelian texts and Aquinas' comments as well as the relationship of this principle with that of excluded middle.*

**Keywords:** *Contradiction, principle of non-contradiction, principle of excluded middle, Aristotle, Aquinas.*

Siendo el problema de los principios primarios un tema fundamental en cualquier teoría sobre el conocimiento humano, no es de extrañar que volvamos sobre el mismo una y otra vez. Resulta también indudable que todos o

casi todos los filósofos importantes y las escuelas de filosofía o sistemas significativos se han enfrentado al tema de los principios y más concretamente al principio de contradicción. Ahora no vamos a hacer una historia completa ni siquiera parcial del tema, pues lo que nos interesa es llegar a ver por nosotros mismos lo más claramente posible en este tema. Y lo hacemos de la mano de dos filósofos insignes, que trataron el problema con singular penetración.

Con todo, no podemos olvidar algunas de las opiniones más importantes de otros filósofos sobre el tema. De hecho, sobre los escépticos o relativistas antiguos lo veremos luego en la refutación de las opiniones contrarias; sobre los modernos haremos algunas referencias comparativas al paso<sup>1</sup>; ahora queremos referirnos principal y brevemente a las posiciones del realismo aristotélico, con referencia especial al mismo Aristóteles y a su singular intérprete sistemático Tomás de Aquino.

Digamos de entrada que tampoco podemos tener en cuenta o abordar ahora la famosa cuestión acerca de la génesis y evolución del pensamiento de Aristóteles<sup>2</sup>; aunque de paso señalaremos algunas pautas en relación con los textos acerca del primer principio

## I. LOS TEXTOS ARISTOTÉLICOS Y EL COMENTARIO TOMISTA

Ante todo, los textos aristotélicos sobre los principios (*peri arché*) deben entenderse a la luz del análisis semántico de *V Metaph.*<sup>3</sup>, donde se afirma que los principios son de tres tipos: del *ser*, del *hacerse* (*fieri*) y del *conocimiento*. Ahora nos interesan solamente los textos referentes a los principios del conocimiento.

Estos textos se hallan diseminados por varias obras, según el aspecto formal de estudio. En cuanto son proposiciones o enunciados, se trata principalmente en *Peri Hermeneias* (especialmente cc. 7, 9, 14). En cuanto son principios del conocimiento científico, se trata en *Analyt. Poster.* (especialmente cc. 2, 4, 10, 11, 12, 15); en cuanto a ser verdaderos y al fundamento de su verdad, así como a la refutación de los negadores, en *Metaphys. IV* y en *Metaphys. XI* (este texto se reconoce como un resumen o compendio de *Metaph. IV*).

Salvo indicación en contrario, nos vamos a centrar en el texto que, sin duda, es el más importante, el de *IV Metaphys.* cc. 3ss (1005a20–1012b28). Este texto aparece claramente como desgajado en el orden de los libros de la Filosofía Primera. Probablemente es un estudio aparte, aunque probablemente

<sup>1</sup> Sobre Kant lo hicimos ya en una exposición anterior, que creo todavía fundamentalmente válida. Véase mi "El principio de contradicción en Kant", en *Sapientia* (Argentina) 2002 (57) 185-204.

<sup>2</sup> Sobre ello puede verse, entre otros, Ingemar DÜRING, *Aristóteles*, México, FCE, 1990, pp. 291-384.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* V, c. 1 (1012b 34– 013a 1-25); TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* V, lec. 1, nn.750-761.

de la época de madurez, introducido luego por los editores primeros del *Corpus aristotelicum* (Andrónico), a partir de ciertas afirmaciones del mismo Aristóteles, que dice que este estudio pertenece a la "Filosofía primera"<sup>4</sup>.

Incluso este Libro IV me parece como un conglomerado de textos diversos<sup>5</sup>, escritos en diversos momentos; si bien, tienen un fondo común: la lucha contra el escepticismo de Protágoras y, más en general, la defensa o justificación indirecta del llamado "principio de contradicción". Debido a ese fondo común, los editores creyeron que debían ponerlos juntos; y los comentadores, lejos de advertir sus diferencias, atendiendo al fondo, entienden que hay una cierta coherencia lógica.

En efecto, los textos que van desde c. 5 (1010b1) hasta c. 6 (1011b12) forman un tratadito independiente acerca de la refutación de los presocráticos que pensaron erróneamente sobre la verdad, opinando que ésta consiste en lo que aparece o que las cosas son tal cual nos aparecen ("el hombre es la medida de todas las cosas"); lo cual provenía de pensar que solamente hay en nosotros un conocimiento sensible (como si no encontráramos suficientes errores en nuestros sentidos, aunque no en cuanto a sus objetos propios)<sup>6</sup>.

El resto de los contenidos de este Libro cuarto sí parece referirse propiamente a la defensa del primer principio. Pero incluso en ello encontramos dos momentos y dos o tres series de textos. Primero se hace una refutación general de la opinión negativa, siguiendo el método de redargución ("elenchice") que se había propuesto (c. 5; 1006a12ss). Esto se hace a través de siete argumentos *per reductionem ad absurdum* o *ad inconveniens*, contra los que niegan el principio de contradicción. Y luego se argumenta contra los mismos, atacando las bases de sus posiciones negativas y que en el fondo son errores acerca de la contradicción (ésta sería como el alma o el trasfondo lógico del principio). En efecto, tales posturas negativas proceden:

- 1) o bien de suponer que las contradictorias pueden ser a la vez verdaderas (a lo que se refieren los textos desde: cc. 5-6; 1009a 25 - 1011b 14) y que termina diciendo: "la opinión más firme de todas es que no son

<sup>4</sup> Y así ha sido recibido por los demás comentadores, tanto árabes como griegos y latinos, incluido Tomás de Aquino, quien señala ingeniosamente su encaje en la *Metafísica*: cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 1, nn. 529. En efecto, el texto aristotélico comienza justamente señalando o apuntando a la ciencia (buscada), que "contempla o especula sobre el ente en cuanto ente" (*Ibid.* 1002b20-21).

<sup>5</sup> Así lo ven también otros autores, aunque quizás no coincidamos en dónde hacer los cortes: cf. F. INCIARTE, "Aristotle's defense of the principle of no-contradiction", en *Arch. Gesch. Philos.* 1994 (76) 129-150; C. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics*, Books G, D, E, Oxford, Oxford University Press, 1971; R. DANCY: *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1973.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino en su comentario ha resumido magistralmente, siguiendo a Aristóteles, la doctrina correcta acerca de la verdad en el conocimiento sensible: "El juicio del sentido (...) falla acerca de los sensibles comunes y de los accidentales, aunque no acerca de los objetos propios, a no ser por indisposición del órgano correspondiente" (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 12, n. 673).

verdaderas simultáneamente las afirmaciones opuestas" (*Ibid.* 1011b13-14). En esta parte, Aristóteles parece referirse y polemizar con algunos presocráticos, especialmente con el escepticismo de Protágoras. La raíz de tal postura sería el suponer que no existe una verdad objetiva, sino que es verdadero lo que así le parece a cada cual; ya que el hombre es la "medida" de todo<sup>7</sup>. Ahora bien, lo menos que se puede decir de esto es que en tal caso nada es verdad ni mentira, no hay diferencia entre la verdad y la falsedad; con lo cual la búsqueda de la verdad (y la misma filosofía) es una empresa descorazonadora; es como perseguir volátiles, que cuanto más se los persigue, más se alejan<sup>8</sup>.

- 2) o bien, de suponer, por pertinacia, que entre los términos de la contradicción cabe algún medio (c. 7; 1011b23). Contra esto argumenta con otras siete razones.

Hay pues una cierta coherencia temática de fondo en todos estos textos; razón por la cual los editores del *Corpus*, entendieron que debían ir juntamente, fuera cual fuera el momento y lugar de su composición. Y quizás hasta pudieron introducir alguna cláusula conectiva, que diera más la apariencia de un texto continuo. Con todo, no dejan de notarse las repeticiones de razonamientos y advertencias.

Por mi parte y dado que lo que nos interesa ahora es la doctrina y la fuerza de la argumentación aristotélica, trataremos de exponer lo referente a la justificación indirecta del famoso principio de contradicción o a la refutación de los negadores. Pero dejando de lado los textos referentes a la refutación de los escépticos en cuanto se basaban en que ninguna cosa u opinión hay más verdadera que otra, ya que cada cosa es verdadera según cada cual lo ve o lo piensa.

Dejamos ahora de lado el problema sobre si pertenece o no a la Metafísica este tratado o más bien a la parte de la Filosofía que trata acerca de los principios de la demostración y de la ciencia. Sobre ello, hemos tratado en otro lugar<sup>9</sup>. Y, en todo caso, no es fácil determinar este punto, ya que en los mismos libros de la Filosofía primera, que nos han llegado de Aristóteles, encontramos posturas al parecer opuestas, pues en una parte, en este Libro

<sup>7</sup> En ARISTÓTELES, *Metaph.* XI, 6; 1062b13; Ap. DIELS 80B1.

<sup>8</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, c. 5; 1009b35ss; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 12, n. 680.

<sup>9</sup> Cf. L. VICENTE BURGOA, "Aristóteles: la Teoría del Conocimiento como "Analítica", en *Pensamiento* 2001 (57) 213-250. Tomás de Aquino dice: "Quod autem huiusmodi principia communia pertineant ad considerationem primae philosophiae, huius ratio est quia cum omnes primae propositiones per se sint, quorum praedicata sunt de ratione subiectorum, ad hoc quod sint per se notae quantum ad omnes, oportet quod subiecta et praedicata sint nota omnibus. Huiusmodi autem sunt communia, quae in omnium conceptione cadunt, ut ens, et non ens, et totum et pars, aequale et inaequale, idem et diversum, et similia, quae sunt de consideratione philosophi primi. Unde oportet quod propositiones communes, quae ex huiusmodi terminis constituuntur, sint principaliter de consideratione philosophi primi" (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* XI, lec. 4, n. 2210). Cf. también *Ibid.* IV, lec. 5, n.595.

IV afirma que pertenece al filósofo primero el tratar acerca de la substancia y acerca de los principios primeros de la demostración y en otra parte excluye al ente como verdadero, junto con el ente *per accidens*, de la consideración de la Metafísica<sup>10</sup>. Está de por medio el problema de señalar con precisión la época de redacción de los libros de la Filosofía primera y su ubicación científica en el sistema aristotélico. Pero, en cualquier circunstancia, este tema no hace al caso actualmente.

Sí haría al caso dilucidar la relación entre el llamado principio de contradicción y el denominado principio *de tertio excluso*. ¿Son distintos, según Aristóteles y sus seguidores más conspicuos?. ¿O son lo mismo, o bien son equivalentes?

#### *Sobre el Comentario tomista*

El texto de Tomás de Aquino pertenece a su penetrante *Comentario a los Libros de la Metafísica de Aristóteles*<sup>11</sup>. Por tanto, y como es sabido, pertenece a las obras de su último período, en las que la madurez de pensamiento del Aquinate y la asimilación del espíritu aristotélico son innegables. Naturalmente, las doctrinas aquí aducidas, al tratarse de un comentario, no son siempre del todo originales del comentador Tomás de Aquino. Por ello, deben completarse con las enseñanzas que sobre el tema ha ido desgranando en sus obras anteriores. Que, con todo, en su mayor parte parecen basarse implícita o explícitamente en estos textos aristotélicos.

La originalidad de Tomás o su mérito principal está, según creo, en la fidelidad y sobre todo en la penetración singular del texto aristotélico, a pesar de sus oscuridades, y ello desde las líneas básicas del sistema. Si bien es cierto que Tomás no dominaba la lengua griega (aunque sí la conoce de modo genérico, como puede comprobarse en no pocos pasajes) trata de ayudarse de las mejores traducciones que tenía a mano. La traducción básica aquí usada es, como se sabe, la de G. De Moerbeke. Pero es claro que Tomás se ayuda también de otras traducciones y comentarios. “En este Libro IV de la Metafísica es donde, quizás, Tomás acude a más versiones del texto aristotélico: concretamente en 28 ocasiones menciona que en otra traducción se lee otra cosa. Es significativo el pasaje de *Met.* 4, 12. (Libro IV, lección 12, nn. 675, 676, 678, 680) en el cual menciona siete veces que acude a cotejar otras traducciones. En los contextos en los cuales acude a esas otras traducciones podemos

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, c. 3 (1005a20ss); y *Metaph.* 6, c. 4 (1027 b, 28-1028a, 4).

<sup>11</sup> *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (Marietti, 1950). Como se ve, hemos utilizado la ed. Cathala al no tener a mano fácilmente la nueva edición crítica leonina: Creo, no obstante, que la edición Cathala sigue siendo válida y fiable en la mayoría de los textos aducidos. Generalmente hacemos una traducción personal, pero no siempre literal del texto tomista, sino resumiendo su pensamiento. Para una traducción más literal del texto puede verse TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, prólogo, traducción y edición de J. Morán, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 92, Eunsa, Navarra, 1999.

distinguir, y son la minoría, aquellas en las que compara para elegir una y aquellas en las que simplemente menciona otras versiones"<sup>12</sup>.

De momento, nos interesa exponer la doctrina de Aristóteles y de sus expositores, principalmente Tomás de Aquino, en torno a lo que se suele denominar principio "de contradicción". Tenemos, pues, por una parte, que la doctrina del ser y su oposición al no-ser se encuentran en la base de la justificación del principio de contradicción: "Es imposible que algo sea y no sea a la vez y según el mismo aspecto". O en su formulación de tipo lógico: Es imposible afirmar y negar lo mismo sobre lo mismo a la vez. Lo que equivale a decir que *es imposible afirmar un predicado de un sujeto y negarlo a la vez y bajo el mismo aspecto*.

Mas para ello se ha de contar con que entre la afirmación y la negación acerca de lo mismo –proposiciones *contradictorias*– no pueda admitirse un término medio o tercer término. Que es justamente lo que ponen algunos que niegan el principio de contradicción. Por lo que Aristóteles se dedica a refutar estas opiniones "paradójicas", como luego dirá, como una parte de su justificación o fundamentación firme del principio primero de todos que es el de contradicción.

Según esto, parecería que el llamado principio de "tertio excluso" se halla en la base o como condición del principio de contradicción. De lo que resultaría que éste ya no es el primero de los principios. ¿O se trata de una simple condición, lo mismo que la comprensión adecuada de las nociones de ser y de no-ser? Y sin embargo, no encontramos en los aristotélicos antiguos o medievales referencia explícita a ese principio "de tertio excluso", como tal principio; sino más bien a la imposibilidad de un término medio o tercer término ("tertium non datur") entre ser y no-ser en sentido absoluto.

A lo mejor se ha de decir que el principio "de tertio excluso" es una condición previa, mas no un principio, como son condiciones previas (y no principios) las nociones de ser y no-ser y la noción de oposición contradictoria, distinta de la oposición contraria y de la privativa. O bien, puede decirse que el principio *de tertio excluso* es lo mismo que el de contradicción, solo que en una formulación más lógica, expresando la imposibilidad de verdad o falsedad simultánea entre dos proposiciones contradictorias.

Así pues, tenemos que estudiar los siguientes puntos:

- 1) *Sobre cuál sea el primer principio en el plano del conocimiento.*

---

<sup>12</sup> J. Moran, en el prólogo arriba citado, p. 11, añade muy acertadamente: "Interpretamos esto como el interés del Aquinate por buscar un texto que exponga mejor la idea del discurso. Es decir, para Tomás de Aquino la confrontación entre varias versiones no procede de un simple comparar palabras, sino de buscar el texto que mejor exprese la idea. Es en este punto donde vemos una gran diferencia entre el trabajo del autor medieval y el de los modernos exégetas, más preocupados por las palabras que por las ideas".

- 2) *Sobre la refutación de los contrarios o sobre la imposibilidad de admitir el que dos contradictorias sean al mismo tiempo verdaderas.*
- 3) *Sobre la noción de oposición de contradicción en las proposiciones.*
- 4) *Sobre la imposibilidad de admitir un término medio en las contradictorias en sentido estricto.*
- 5) *Sobre la identificación o no del principio de tertio excluso con el de contradicción.*

## II. SOBRE CUÁL SEA EL PRIMER PRINCIPIO EN EL PLANO DEL CONOCIMIENTO

En el capítulo 3 comienza Aristóteles a determinar acerca de los principios del conocimiento, en relación con el ser en cuanto ser, que supone pertenecen a una misma ciencia: la *Filosofía primera*<sup>13</sup>. Y se ha de señalar el principio más firme y cierto de todos (no dice el *primero*). Y tal ha de ser el que cumpla las siguientes condiciones<sup>14</sup>:

- ser el más cognoscible o conocido, de modo que acerca del mismo no cabe equivocación;
- ser incondicionado, o no depender de condición previa alguna (o también, no ser algo dado por supuesto o recibido convencionalmente, etc.). De lo contrario ya no sería lo más conocido, pues su conocimiento dependería de otro anterior;
- no ser adquirido por demostración o de cualquier otro modo de prueba, sino que surge como algo natural en quien lo conoce<sup>15</sup>. Debe ser, pues, algo evidente en sí mismo y por sí mismo (*per se notum*).

Siendo estos los criterios para señalar el principio más firme, cierto y universal, Aristóteles pasa a señalarlo claramente. Estas condiciones se cumplen en el principio:

*“Es imposible que lo mismo convenga y no convenga a la vez a un mismo ente”. Y se ha de añadir: “bajo el mismo aspecto” y determinar las demás condiciones lógicas.*

<sup>13</sup> Se da por supuesto también que toda ciencia, en cuanto conocimiento no inmediato, sino buscado, ha de partir de ciertos conocimientos anteriores (*praecognitiones*), según ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* I, c. 1. Y justamente critica aquí a los que pretenden ir por otro camino en la investigación de la verdad “debido a su ignorancia de los Analíticos” (*Metaph.* IV, c. 3; 1005b4). Es decir, debido a su ignorancia del saber en que se *analiza* la estructura correcta del conocimiento científico (epistémico).

<sup>14</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 6, nn. 597- 600.

<sup>15</sup> Sobre el carácter espontáneo y su forma innata (*incoativamente*) ya hemos tratado en otro lugar. “Estructuras mentales y principios racionales. Sobre el innatismo (incoativo) de los primeros principios (según Aristóteles y Tomás de Aquino)”, en *Sapientia* (Argentina) 2000 (55) 327-344.

Luego pasa a justificar que el principio señalado cumple la condición primera, la de ser algo muy cognoscible y sobre lo que no cabe error. Ya que si alguien opinase lo contrario (como dicen algunos que opinaba Heráclito), estaría atribuyendo a un mismo sujeto cualidades o predicados opuestos y así tendría a la vez opiniones contradictorias sobre lo mismo; lo cual es psicológicamente imposible (aunque exteriormente pueda decir lo contrario)<sup>16</sup>. Sería como engañarse a sí mismo.

Por ello todas las demostraciones reducen sus proposiciones a ésta, como a la posición común subyacente a todas las demás; por lo que ésta es naturalmente el principio de los principios y la dignidad de las dignidades<sup>17</sup>. Y con ello se cumplen las otras dos condiciones indicadas. Pues en cuanto las demás demostraciones resuelven en ésta sus proposiciones, como en lo último, es claro que ésta no se tiene por hipótesis; y en cuanto es un principio *natural*, está claro que no es por adquisición del sujeto humano.

Se ha de añadir la clarificación insertada por Tomás de Aquino, para aclarar que se trata de un principio, no en el plano de las ideas o apprehensiones simples ("*intelligentia indivisibilium*"), sino en el plano de los juicios o proposiciones mentales ("*qua componit et dividit*"), que es donde, según Aristóteles, puede hallarse la verdad completa<sup>18</sup>.

Por lo demás, parece que la formulación de Aristóteles tiene un aire más propiamente ontológico. Y ello justamente, ya que aquí se trata directamente del primer principio para la ciencia del ente en cuanto ente (*Próte Philosophía*). Mas siendo ésta la rectora (arquitectónica) de todas las demás ciencias, es claro que sus principios lo serán también respecto de las demás ciencias. Pero se habla también de "opinión", esto es, de juicio o proposición, en la que se contiene el citado principio.

En todo caso, Aristóteles, después de hacer mención de paso de los que se equivocaron respecto del principio supremo –ya sea por negarlo, ya sea por querer demostrarlo como un teorema más (lo que hacen por ignorancia: *απται-*

<sup>16</sup> Tomás de Aquino señala que, según ya se dijo en *Perihermeneías* [I, c. 7], las opiniones incompatibles a la vez, son las contradictorias y éstas son propiamente, no las de cosas contrarias, sino las que se contradicen sobre lo mismo (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. IV*, lec. 6, n. 602).

<sup>17</sup> "*Ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum*" (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. IV*, lec. 6., n. 603).

<sup>18</sup> "*Ad huius evidentiam sciendum est quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit, in utraque est aliquod primum: in prima quidem operationes est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectu, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operationes potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium "impossibile est esse et non esse simul", dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium "omne totum est maius sua parte", ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto* (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. IV*, lec. 6, n. 605).

δευσία, *apaideusía*)<sup>19</sup> pasa a indicar el modo de su defensa adecuada, que no es por demostración propiamente dicha, sino por “redargución” (ελεγκτικως, *elenchice*) o resolución de las razones en contrario, aparte de la aclaración de los términos. Es lo que hace Aristóteles en los capítulos que siguen.

La diferencia de ambos métodos está en que, en la demostración propiamente dicha, se comete el sofisma de “*petitio principii*”, ya que habría que partir de proposiciones cuya verdad depende ya de la verdad de este principio. En la refutación se parte de algo admitido por el adversario, que será en todo caso algo menos conocido que dicho principio; y a partir de ello, se le conducirá a admitir la verdad del principio. Ahora bien, en la refutación, lo más riguroso sería ir a la raíz misma de lo que se considera error: así la opinión contraria queda desfondada (y en todo caso, aparte del sentido meramente polémico, nos sitúa en un terreno inseguro, en “arenas movedizas”). Mas todo esto –dice Aristóteles– puede hacerse si el contradictor admite o afirma algo. Pero si no afirma ni dice nada, entonces claro está que no se le puede refutar, ya que no se puede dialogar con él; pero se le puede dejar de lado, como si fuera un tocón o una planta (ya que los mismos animales significan algo)<sup>20</sup>.

Partiendo, pues, de que el contradictor admita algo o simplemente se pronuncie, afirmando o incluso negando algo, se verá obligado a admitir el principio de contradicción, ya que va implicado o implícito en cualquier afirmación o negación.

#### *El punto de partida de la refutación*

No se puede partir, pues, de una tesis o afirmación determinada; y menos del suponer como verdadero dicho principio (pues sería caer en el conocido sofisma de “*petitio principii*”). Sólo podemos suponer dos cosas, que se reducen a una: que el interlocutor es alguien que habla o dice algo y que, por consiguiente, admite que las palabras y las oraciones tienen algún significado determinado. En particular ha de admitir, al menos, la significación o definición nominal del lenguaje que usa. (Lo que, por lo demás, parece condición obligada en toda discusión o *inter-locución*). Si esto no se admite, el diálogo y la discusión es imposible. Mas en tal caso la labor dialéctica o inquisitiva de buscar la verdad se torna descorazonadora; la empresa filosófica equivaldría a perseguir volátiles a la carrera... Dada, pues, esta condición, se procede a

<sup>19</sup> La “*apaideusía*”, en cuanto carencia de método demostrativo, se opone en estos textos a la “*apódeixis*” o método demostrativo necesitante (*apodictico*): cf. *Ibid.* c. 4; 1006a 6-7.: “Est enim apaedusia non cognoscere quorum oportet quaerere demonstrationem et quorum non oportet” (Trad. Moerbecke).

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, c.4; 1006a20 ss. O como decía Hume, que la secta de los escépticos es una “secta de mudos”.

“dialogar”<sup>21</sup> con los negadores del principio, haciéndoles ver lo absurdo o los inconvenientes de su opinión. Y ello, a través de siete argumentos diferentes, que son como otros tantos puntos de vista sobre el caso.

Es de notar, sin embargo, que en todos esos argumentos, el punto de partida es la definición nominal de algo: de lo que significa p.ej. ser hombre (1); de lo que significa convenir de suyo (*per se*) o *per accidens* (2); de lo que significa ser uno e idéntico y diverso (3); de lo que significa tener certeza de algo (4); de lo que significa ser verdadero y ser falso (5); de lo que significa amar algo, elegirlo, o evitarlo, huir de ello (6); de los diversos grados de falsedad (7). Tener esto en cuenta es una condición puesta por el autor, que se supone la mantiene en su argumentación. De lo contrario se le podrían hacer acusaciones sin fundamento, como se han hecho a veces.

*Los argumentos de la refutación (Resumen de los mismos)*

1) Partiendo del significado o definición nominal<sup>22</sup>. Si partimos de lo que significa “ser hombre” y “no ser hombre”, dando una significación determinada a esas expresiones (p. ej. que ser hombre significa “animal bípedo”), entonces no podemos por menos que distinguir entre afirmación y negación respecto de lo mismo. Si distinguimos, estamos admitiendo la incompatibilidad de la contradicción. Si no distinguimos, entonces es que no damos una significación determinada a lo que decimos. Y en tal caso es inútil proseguir el diálogo o la discusión. Pero ello afecta al fondo mismo de la búsqueda de la verdad y de la filosofía...

2) Partiendo del significado de la atribución *substancial* (*per se*) y de la atribución *per accidens*<sup>23</sup>. Si se niega la contradicción, se viene a negar la diferencia entre la atribución de un predicado substancial a un sujeto y la de uno accidental respecto del mismo sujeto. Y sin embargo, se ha admitido que los nombres (comunes) significan el *quid rei*, esto es, la esencia o substancia de las cosas, ya que se ponen en su lugar<sup>24</sup>.

Con lo cual, toda predicación sería accidental y como casual y extrínseca. Mas entonces, si todos los predicados son accidentales no puede haber una

<sup>21</sup> Es evidente que en el texto aristotélico no aparece explícitamente la forma de diálogo, como p.ej. en los diálogos platónicos. Mas, al leer detenidamente estos textos aristotélicos, uno no puede por menos de pensar que subyace en ellos la *dialéxis* socrática y que no sería difícil tejer un discurso imitando el estilo de los diálogos socráticos, con el maestro Sócrates discutiendo con los “sofistas”, y llevando la batuta del diálogo. Al fin, el mismo Aristóteles nos ha transmitido con veneración la figura de Sócrates, como el autor del método de búsqueda y de las definiciones (cf. *Metaph.* XIII, 4; 1078b30).

<sup>22</sup> Resumimos los textos, tanto de Aristóteles, como del comentario tomista interpretativo, y señalando los números de éste último: TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 7, nn. 613-623.

<sup>23</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 7, nn. 624-634. La exposición tomista es bastante sutil al respecto.

<sup>24</sup> Posteriormente apostilla Tomás de Aquino diciendo: “Lo que el nombre significa viene a ser como la definición de la cosa” (“Ratio quam nomen significat est definitio rei” (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 16, n. 733).

predicación universal, ya que ésta se basa en que el predicado se dice del sujeto *per se* y "*secundum quod ipsum*" (como se dice en los *Analit. Posterior.*)<sup>25</sup>. Mas si todo predicado es accidental, ni se encuentra el fundamento del universal, ni hay determinación alguna en los predicados, ya que lo accidental es indefinido.

3) Partiendo de las diferencias y multiplicidad de las cosas, significadas por los diversos nombres<sup>26</sup>. Si afirmación y negación se verificasen a la vez respecto de lo mismo, entonces todo sería uno y lo mismo. Lo cual va contra la evidente multiplicidad de los objetos del mundo. En efecto, si decir que "X es tal" y decir que "X no es tal" se identifican, entonces se identifican también *in re*, en la realidad. Por lo que se anula toda posible multiplicidad de cosas, fundada en alguna diferencia entre ellas. La multiplicidad es negación de unicidad y ésta negación de multiplicidad y pluralidad. Pero si no es negación de unicidad, entonces lo uno y lo múltiple son uno y lo mismo.

4) Se toma del significado de la certeza en el conocimiento<sup>27</sup>. Aparte de los inconvenientes de tipo lógico, que en el texto se aducen, podríamos decir que la certeza consiste en la firmeza de la afirmación o de la negación de modo determinado. Mas si sobre lo mismo tan verdad es la afirmativa como la negativa, es claro que ninguna puede ser firme y segura.

Pero incluso –añadimos– ni siquiera puede fundarse la probabilidad mayor de una proposición sobre otra. Pues si ambas son igualmente determinadas, o una destruye a la otra, o simplemente se consideran *equiprobables* (probables al 50%). Mas entonces, ninguna es cierta (al 100%). Aparte de que si son igualmente probables, la mente se sitúa en la *duda* insuperable, que es lo contrario de la certeza. En cuyo caso, tampoco podría hacer afirmación o negación alguna, sin inclinarse más a una que a otra parte, y con ello mentiría (debía relegarse a la secta de los mudos...).

A lo anterior podría reducirse, según creo, el argumento que se pone en séptimo lugar, tomado de los *diversos grados de falsedad y de verdad*<sup>28</sup>. Pues si afirmación y negación son igualmente verdaderas sobre lo mismo, o se anulan mutuamente si se toman como ambas ciertas, o se quedan indeterminadas y confusas, dudosas, si se toman como equiprobables<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Poster.* I, c. 4; 73a35ss; TOMÁS DE AQUINO, *In Poster. Analyt.* I, lecc. 10-11. La doctrina de estos textos ha pasado casi desapercibida, incluso para muchos aristotélicos. Pero es el fundamento para entender bien el sentido del universal y su fundamento en lo real, así como su obtención por medio de la abstracción formal. Pero de hoc alias.

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 8, nn. 636-640.

<sup>27</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 8, nn. 642-651.

<sup>28</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 9, n. 659.

<sup>29</sup> En el resumen del Libro XI se hace incluso una referencia a la famosa paradoja del mentiroso. Si alguien dice "todas las proposiciones son falsas", esa misma proposición es falsa y, por consiguiente, su contraria sería verdadera "no (todas las proposiciones son falsas)"; lo que equivale a decir "algunas proposiciones no son falsas" (que es la contradictoria). Si dice, en

5) El argumento puesto como el sexto, se toma más bien de la actitud práctica, tal como se expresa en la elección de algo o en la fuga o evitación de lo mismo. Todos los hombres hacemos elecciones de cosas, porque nos parecen buenas, y evitamos otras, porque nos parecen malas o dañinas, etc. Así, al ir de un sitio a otro, al tomar alimentos, al comportarse de una u otra manera, etc. Esto significa simplemente que tenemos unas cosas por buenas o deseables y otras por desechables. Si juzgáramos que son todas iguales en cuanto a bien o mal, o en cuanto a belleza o fealdad, o en cuanto a otras cualidades y sus opuestas, incluso con oposición privativa (tener o no tener algo conveniente), en tal caso no haríamos elecciones, ni tomaríamos decisiones, inclinándonos más por lo uno que por lo otro. Eso significa que también distinguimos en cuanto a la verdad o falsedad y en cuanto a la afirmación y negación acerca de lo mismo.

Incluso si nuestras inclinaciones se hacen porque creemos u opinamos, aun sin certeza, que una cosa es mejor que otra, eso mismo indica que no admitimos la conjunción simultánea de lo contradictorio acerca de lo mismo.

#### *Desde un análisis lógico-proposicional*

Se podría añadir que en el fondo el error de los negadores del primer principio está en suponer que dos contradictorias pueden ser al mismo tiempo verdaderas. Ahora bien, si lo dicen por ignorancia (*apedeusía*) al no entender la contradicción en sentido estricto (como afirmación y negación simultáneas acerca de lo mismo), sino como mera contrariedad de predicados, aplicables al mismo sujeto, entonces bastaría con –o el método a seguir sería– hacer ver la diferencia entre contrarias y contradictorias. Ello consiste básicamente en hacer ver que en las contrarias cabe un término medio (entre “hombre” y “no-hombre” cabe que haya algo que no es “hombre”, p.ej. “caballo”, pero tampoco “no-hombre” en el sentido de no-ser. Por ello se dice que entre las contrarias hay algo común, un sujeto de atribución común; p.ej. “animal”, que es atribuible a “hombre” y a “no-hombre” (como “caballo”). En consecuencia, las proposiciones contrarias no pueden ser al mismo tiempo, y respecto del mismo sujeto, verdaderas (“Todos los hombres son perfectos” / “Ningún hombre es perfecto”); es decir, afirmación y negación no son compatibles a la vez. Pero pueden ser al mismo tiempo ambas falsas (como en el ejemplo). Así los atributos contingentes (poder ser tal o poder no-ser tal) caben como falsificadores de la verdad en las proposiciones contrarias universales.

Pero en las contradictorias, afirmación y negación se toman en sentido absoluto (y por consiguiente, necesario y universal), como entre

---

cambio, “todas las proposiciones son verdaderas, entonces la proposición anterior (“toda proposición es falsa”) sería también verdadera; pero dice que “toda proposición es falsa” y si esto es verdadero, se sigue que toda proposición es falsa; pero, a su vez, si esto último es verdadero, luego no toda proposición es falsa, y así in infinitum. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* XI, c. 6; 1063b31-35; TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* XI, lec. 6, n. 2246.

“hombre”(ser) y “no-hombre” (no ser hombre ni otra cosa, o sea, entre “hombre” y “nada”). Por tanto, se destruyen mutuamente si se refieren a lo mismo, al mismo sujeto, siendo, pues, el caso extremo la oposición entre ser/no-ser. En tal situación, no cabe término medio alguno, ya que no queda ningún resto común (como en las contrarias), sino que se destruyen en su misma oposición inmediata. Y, por lo mismo, no pueden ser al mismo tiempo ni verdaderas ni falsas. Si una es verdadera, la opuesta ha de ser necesariamente falsa y a la inversa. Así, entre “racional” y “no-racional” (entendido, no como contrario, sino como negación de racional), si se atribuyen al mismo sujeto (“hombre”) no pueden ser verdaderas al mismo tiempo; y tampoco pueden ser a la vez, falsas: si la atribución de “racional” es verdadera dicha de “hombre”, entonces la atribución de “no-racional” dicha también de “hombre” ha de ser falsa.

Tenemos, pues, que:

- las contrarias universales (todos/ninguno) no pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero sí pueden ser falsas:
- las particulares (subcontrarias: “algunos sí/algunos no”) pueden ser simultáneamente verdaderas (p. ej. “algunos hombres son virtuosos / / algunos hombres no son virtuosos”), mas no pueden ser simultáneamente falsas, ya que no se refieren necesariamente al mismo sujeto.
- las *contradictorias*, en cambio, no pueden ser simultáneamente ni verdaderas ni falsas: si una es verdadera (“si todos son tal”), la otra es necesariamente falsa (“si todos son tal,  $\neq$  algunos no son tal”); y a la inversa (“si algunos no son tal,  $\Rightarrow$  no todos son tal...”). Por tanto, en las contradictorias la verdad de una implica la falsedad de la otra y a la inversa.

Y esto es lo que se deduce de los diversos argumentos que Aristóteles ha utilizado contra los negadores del principio de contradicción. Pues tal principio, en el fondo, significa justamente que dos contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas o falsas.

Ahora bien, el método seguido por Aristóteles no es el de un mero análisis lógico, como acabamos de ver, sino por reducción al absurdo o por los inconvenientes reales que se siguen, en diversos planos, de la opinión que niega el famoso principio. Y es que el mero análisis lógico proposicional nos llevaría a no negar el famoso principio en un plano subjetivo, en el plano de la lógica y la deducción natural. Pero no sabríamos si ello es aplicable cuando trabajamos con objetos del mundo real<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Quizás esto explica por qué ha habido filósofos, como Kant, que han admitido el principio como la base de todos los principios lógicos, en un plano subjetivo o trascendental; pero le niega validez o aplicación en el orden real. Sobre ello volveremos posteriormente.

### III. LA NOCIÓN DE CONTRADICCIÓN Y SUS CONDICIONES

Ahora bien, para entrar en la defensa, aunque sea indirecta o refutativa, del famoso principio, parece que debemos establecer el sentido estricto de lo que significa contradicción y proposiciones contradictorias. Y, en particular, ver cómo es imposible admitir un término medio entre ellas, lo que las hace opuestas de modo inmediato y absoluto. Pues es esta estructura propia de la contradicción estricta lo que nos permitirá luego ver, tanto la necesidad de la verdad del citado principio (*per se notum*), como la imposibilidad de admitir la verdad o la falsedad de modo simultáneo en la contradicción.

Dice Tomás, exponiendo la mente de Aristóteles:

Se entiende por contradicción la oposición según afirmación y negación. De tal manera que una parte de la contradicción es afirmación y la otra es negación<sup>31</sup>.

Como vemos, la noción misma de contradicción, en cuanto afirmación y negación sobre lo mismo, implica que la una es anulación, remoción, de la otra. O sea, que se debe excluir un tercer supuesto, pues la negación de uno no es necesariamente y siempre afirmación del otro, sino sólo cuando se excluye un término intermedio.

#### *Estructuras de la contradicción*

Tenemos, pues, ante todo, que la estructura *material* de la contradicción es algo perteneciente al juicio o proposición, ya que se trata de oposición en la afirmación y negación, que no pueden ser más que juicios o proposiciones.

Siendo el esquema de todo juicio “S es (no es) P”, tendríamos que la contradicción se constituye materialmente por dos juicios, uno afirmativo –“S es P”– y otro negativo –“S no es P”–. Téngase esto en cuenta para lo que luego diremos acerca del principio de contradicción. Y ello, frente a la suposición común de que se trata de un juicio simple, se ha de sostener que es un juicio complejo o compuesto.

En cuanto a la estructura *formal* de la contradicción, es claro que se constituye por la oposición entre afirmación y negación. De entrada, debemos decir que no se trata ahora tanto de oposición entre cosas o conceptos simples, como entre enunciados o juicios. Aunque a veces se explica la contradicción como la oposición entre *esse et non esse*, hay que decir que eso no es propiamente la contradicción, sino su fundamento. En efecto, la afirmación y la negación, que son las partes del enunciado contradictorio, no aparecen sin

---

<sup>31</sup> “Est enim contradictio oppositio affirmationis et negationis” (cf. ARISTÓTELES, *Perihermen.* I, 6; *In Periherm.* I, lec. 9, n.116ss). “Unde altera pars eius est affirmatio; altera vero negatio, quae removet aliquid ab aliquo” (TOMÁS DE AQUINO, *In Analyt poster.* I, lec. 5, n. 48).

embargo en la definición de enunciado, sino su significado, esto es, el ser o no-ser, que es lo naturalmente anterior<sup>32</sup>.

*La oposición ser/no-ser como fundamento de la contradicción y de la multiplicidad*

La raíz de toda oposición contradictoria se halla en la oposición de ser y no-ser, en sentido absoluto. Tomás de Aquino ha señalado en repetidas ocasiones que no todo lo que es contrario en la realidad es contrario en la mente, atendiendo a los contenidos o materia de los contrarios<sup>33</sup>, pues las razones o fundamentos de la contrariedad en lo real no siempre constituyen razones contrarias en la mente, de aquí que el estudio de los contrarios pertenezca al mismo tipo de ciencia.

Para que haya contradicción en la mente se requiere, además, que los actos de la mente sean contrarios, como en la afirmación y la negación. Por ello hay diversos tipos de oposición. Pues hay un sentido de oposición no absoluta, como es la de contrariedad, que se da entre el ser en acto y el no-ser en acto: entre ambos cabe un tercer término, que es el ser-en-potencia. Y hay otra oposición que es la privación, como el tener y no tener algo, o ser vidente y ser no-vidente (ciego), que suponen igualmente algo común, un sujeto común. Finalmente está también la oposición relativa, entre dos cosas de relación biunívoca, como la de padre e hijo, gobernante y gobernados, etc. que se implican mutuamente, sin destruirse<sup>34</sup>.

En cambio, en la oposición de contradicción no hay término medio, ni se implican; ni tampoco tienen un sujeto común en el sentido de que permanezca en ambas el mismo, como en la oposición privativa; sino solamente en el sentido de que, como se ha indicado, deben referirse al mismo sujeto del juicio, pero para destruirse o suprimirse recíprocamente<sup>35</sup>.

En otro texto se señala, de pasada, que la raíz de la diversidad trascendental se halla primariamente en la oposición de afirmación y negación, pues esto es lo que hace que dos cosas sean diversas o que una no sea la otra<sup>36</sup>. De

<sup>32</sup> Así lo entiende Tomás de Aquino, tratando de explicar la definición aristotélica de enunciado, dando la razón a Porfirio frente a las diversas interpretaciones de otros comentaristas antiguos (cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermen.* I, lec. 8, n. 108).

<sup>33</sup> "Ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum" (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Th.* I-II, q.35, a.5, 2m). "Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae" (TOMÁS DE AQUINO, C.G. I, 71).

<sup>34</sup> Tomás justifica esta clasificación de los tipos de oposición en *In Metaph.* V, lec. 12, nn. 922-31.

<sup>35</sup> Los contrarios todavía convienen en tres cosas, sujeto, género y potencia convencional: cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* V, lec. 12, n. 926; cf. también: *Ibid.* X, lec. 5-6-, nn. 2023-2058.

<sup>36</sup> "Sed unum quod cum ente convertitur importat privationem divisionis formalis, quae fit per opposita, cuius prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur ad invicem, quae ita se habent quod hoc non est illud" (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* 4, lec. 3, n. 566).

aquí que la oposición de contradicción está como implicada en cualquier otro tipo de oposición.

Por otra parte, y aunque a cualquier afirmación pueda oponerse una negación, no se ha de confundir la oposición radical de contradicción con la mera negación. Así no es lo mismo ser/ no-ser, que decir blanco y no-blanco. En lo segundo solamente se niega un dato o un predicado, pero no se afirma ni niega de un sujeto, por lo que no es una negación en el sentido de enunciado negativo y absoluto. Pero en ser/ /no-ser, aunque aparentemente no se afirme o niegue nada de un sujeto (pues es simple aprehensión, no proposición), sin embargo, si se toma de modo absoluto –es decir, no como oposición entre ser *tal* y no ser *tal*– sino totalmente, se da el fundamento de la contradicción, pues implícitamente hay un juicio, ya que el verbo “ser”, en su forma de indicativo “est”, como todo verbo, implica un sujeto<sup>37</sup>. Por eso el verbo ser se ha tomado como la cópula o signo de la conexión entre el sujeto y el predicado de los enunciados; y ello, tanto en forma afirmativa, como negativa<sup>38</sup>.

### *Contrariedad y contradicción*

Es especialmente importante clarificar la distinción entre la oposición de contrariedad y la de contradicción. La contrariedad se define más bien como diferencia en la forma<sup>39</sup>. Esto significa que en los contrarios hay algo común, como sujeto o “materia” o género. A ello se refieren las diferencias específicas respecto de un género común: los contrarios, pues, son opuestos dentro del mismo género: como p.ej., racional e irracional, dentro del género “animal”. Mas en la contradicción no hay género común alguno; es una oposición radical y, por decirlo así, trascendental. En efecto, la diferencia entre ser y no-ser está más allá de cualquier género y no tiene nada común a ambas partes, pues nada hay común al ser y al no-ser. En el orden de los enunciados, la oposición contraria se da entre dos universales, uno afirmativo y otro negativo, como entre “todos los hombres son buenos” y “ningún hombre es bueno”.

De aquí deriva la primera diferencia importante para el caso: la posibilidad de poner un término medio entre las contrarias –así p.ej. entre “todos son buenos” y “ninguno es bueno”, cabe un medio: “alguno es bueno”–; y la

<sup>37</sup> “In omni enunciatione oportet esse verbum quod importat compositionem, quam non est intelligere sine compositis... Nomen autem non importat compositionem...” (TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermen.* I, lec. 8, n. 96).

<sup>38</sup> Cf. nuestro estudio: *Ontosemántica: Semántica del ser y enfoques de la Metafísica*, Murcia, Editum, Universidad de Murcia, 1998.

<sup>39</sup> “Contrarietas est differentia secundum formam” (ARISTÓTELES, *Metaph.* 10,4; 1055a3-10; TOMÁS DE AQUINO, *Ib.* lec. 5, nn.2024-26).. En este mismo Libro X se trata lúcidamente sobre la *contrariedad*, a diferencia de la *contradicción*. En su comentario dice Tomás de Aquino: “*Contradictorie opposita non sunt in eodem genere, cum negatio nihil ponat. Et simile est de privative oppositis, cum privatio non sit nisi negatio in subiecto aliquo. Relativa etiam non sunt eiusdem generis, nisi quodammodo sunt contraria, ut supra dictum est...*” (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* X, lec. 10, n. 2121).

imposibilidad de ponerlo en las contradictorias – como p. ej. entre “todos son buenos” y “alguno no es bueno”–.

De esta se sigue otra importante diferencia y es que las contrarias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero sí pueden ser a la vez, o sea, tomadas simultáneamente, falsas, justamente porque hay término medio. Pero los enunciados contradictorios en sentido propio no pueden ser a la vez verdaderos y falsos: si uno es verdadero, el otro es necesariamente falso.

Pongamos ejemplos: “Todos los hombres son virtuosos” // “Ningún hombre es virtuoso”, siendo contrarias, pueden ser a la vez falsas, pero no verdaderas simultáneamente. En cambio: “Todos los hombres son virtuosos” // “Algún hombre no es virtuoso”, siendo contradictorias, no pueden ser a la vez verdaderas y falsas, si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa y a la inversa. Por lo que la negación de una es la afirmación de la otra: Si “no es el caso que (todos los hombres son virtuosos)”, luego “algún hombre no es virtuoso”; y a la inversa: Si “no es el caso que (algún hombre no es virtuoso)”, luego “todos los hombres son virtuosos”.

Y es que en las contradictorias la oposición se da tanto respecto de la afirmación/negación como respecto de la extensión de universal/particular<sup>40</sup>. Mientras que en las contrarias, la oposición se da solamente en cuanto a afirmación/negación, pues ambas son universales. Por ello puede haber también contradicción en las singulares, ya que se oponen, tanto en la extensión (sujeto singular diferente), como en la afirmación/negación<sup>41</sup>. Así p.ej. si digo: “Pedro es blanco” y “Antonio no es blanco”.

Quizás convenga añadir que la contradicción, en sentido estricto, excluye el término medio, en cuanto la afirmación y la negación excluyen necesariamente un género común a los sujetos correspondientes. Pues si hay un género común, es claro que la oposición de las diferencias, afirmación y negación, no es radical y absoluta; es meramente de contrariedad, no de contradicción. Así por ejemplo, entre “X es blanco” y “X no es blanco” cabe un término medio, pues decir que “X no es blanco” puede entenderse de dos modos: o como mera negación del color blanco, que admite que sea p.ej. verde; o como negación de todo color.

Por ello, la oposición de contradicción se advierte mejor en el plano trascendental, del ser/no-ser puros (*ens simpliciter dictum*), que al hallarse por encima de cualquier género categorial, carecen de término común. Por ello, la negación de un extremo remite necesariamente al otro: la negación de “ser” nos envía al “no-ser”. Y la negación del “no-ser” o doble negación, nos reenvía a la afirmación del “ser”, no a algo intermedio entre ser y no-ser, mientras que en el *ente-tal*, es decir, de tal o cual género o tipo, el ente determinado,

<sup>40</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermen.* I, lec. 11, nn. 145-146.

<sup>41</sup> “Singularis affirmativa semper contradicit singulari negativae, supposita identitate praedicati et subiecti” (TOMÁS DE AQUINO, *In Periheren.* I, lec. 11, n. 149).

siempre o casi siempre hay un término medio. Así entre “X es justo” y “X es injusto”, cabe “X es no-justo”. En efecto, decir “X es no-justo” tiene dos sentidos: o bien como privación de la justicia en quien tiene obligación de ser justo (persona); o bien, como privación en algo que no tiene esa posibilidad (p.ej. una piedra).

De modo semejante, en la oposición privativa, se da también un medio: ya que la privación (p.ej. vidente y ciego) implica un sujeto común. Por ello, uno de los extremos no se opone al otro contradictoriamente, pues cabe término medio común (Así, entre vidente y ciego cabe no-vidente, que puede decirse de una planta...)<sup>42</sup>. Por ello diríamos que la contradicción es la oposición en el límite, la oposición irreductible. Por lo que afirmación y negación no pueden ser a la vez verdaderas y falsas<sup>43</sup>.

Pero veamos ya, las condiciones formales precisas para que haya contradicción en los enunciados (y en los juicios correspondientes).

#### *Las condiciones de la contradicción*

Para que haya verdadera contradicción se han de cumplir ciertas condiciones formales, pues de lo contrario podría tratarse de dos simples juicios, afirmativo y negativo, que no fueran propiamente contradictorios ni excluyentes. Es lo que se señala en otro texto:

“Puesto que, como se ha dicho, la contradicción es la oposición entre afirmación y negación, las condiciones de la oposición serán las mismas que las requeridas para la afirmación y negación.

Ante todo, es preciso que las proposiciones opuestas se refieran a lo mismo (al mismo sujeto). Y dado que la enunciación se constituye por un sujeto y un predicado, para la contradicción se requiere:

- *primero*, que la afirmación y la negación tengan el mismo predicado; pues si decimos, p.ej. “Platón corre” y “Platón no disputa”, no hay contradicción;
- *segundo*, que tengan el mismo sujeto; pues si decimos p.ej. “Sócrates corre” y “Platón no corre” no hay contradicción;
- *tercero*, se requiere además que la identidad del sujeto y del predicado no sea sólo en cuanto al nombre, sino que sea a la vez en el nombre y en la realidad. Pues si no fuera el mismo nombre, ya no sería uno y el mismo enunciado. Igualmente para que el enunciado sea uno se requiere la identidad de la cosa: pues como se dijo antes<sup>44</sup>, el enunciado es uno cuando significa algo idéntico (predicado) acerca de lo mismo (del mismo sujeto). Por ello añade que no es suficiente la identidad del nombre si la cosa es

<sup>42</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. X*, lec. 6, nn. 2043-2048.

<sup>43</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. X*, lec. 6, nn. 2040-2042.

<sup>44</sup> Para la unidad o multiplicidad de los enunciados, cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermen. I*, lec. 8, n. 100ss.

diversa, pues eso produciría equivocación.

Pero todavía hay que observar algunas otras condiciones para que se suprima cualquier diversidad, aparte de la que consiste en la afirmación y la negación; pues no habría oposición si no fuera exactamente lo mismo lo que niega la negación y lo que afirma la afirmativa. Y esta posible diversidad puede ser considerada desde cuatro puntos de vista:

[a] *Primero*, atendiendo a las diversas partes del sujeto; pues no habría equivocación<sup>45</sup> si p.ej. alguien dijera “los etíopes son blancos en sus dientes y no-blancos en sus pies”;

[b] *Segundo*: si se entiende de modo diverso el predicado; pues tampoco hay contradicción si se dice, p. ej. “Sócrates corre por la tarde, y no se mueve muy de prisa”; o si se dice p.ej. “el huevo es un animal en potencia, y no es un animal en acto”;

[c] *Tercero*: si hubiera diversidad de parte de lo que se toma como (unidad de) medida, ya sea de tiempo ya de espacio; pues no hay contradicción si alguien dice, p. ej. “llovió en Francia y no llovió en Italia”; o también: “llovió ayer y no llovió hoy”.

[d] *Cuarto*: si hay diversidad en relación con algo extrínseco, como p. ej.: “diez hombres son demasiados para una casa y no son demasiados en la plaza”<sup>46</sup>.

Por consiguiente, son siete al menos las condiciones precisas para que se pueda hablar de contradicción en sentido propio; y, por supuesto, en cuanto contradicción de enunciados, afirmativo y negativo.

#### *Nota. Contradicción y temporalidad*

Aunque no es el tema propio de este estudio, no podemos por menos de hacer un excursus a posturas de filósofos posteriores, que no han tenido en cuenta ni conocían estas precisiones, e incluso han criticado las posiciones anteriores en orden al principio de contradicción.

Así p.ej. en Kant, quien, después de afirmar que “la ausencia de contradicción interna constituye la condición universal –aunque sea únicamente negativa– de todos nuestros juicios, sea cual sea el contenido del conocimiento y el modo según el cual se refiera al objeto”, pasa a definir el citado principio así: “*A ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga*” (*KrV.*, A 151): Eso supone que se ha afirmado ya que tal predicado pertenece a tal sujeto; no basta que se le aplique un predicado falso: Si digo “el cuervo es blanco”, le aplico un predicado falso, que no le conviene, pero no es una contradicción, pues no es imposible que hubiera algún cuervo blanco. Kant se olvida de que

<sup>45</sup> Sería de interés el estudio de la relación entre semántica (teoría del significado) y el principio de contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino. Este dice: “Significatio orationis a significatione nominum dependet. Et sic oportet ad hoc principium redire, quod nomina aliquid significant” (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 10. n. 664) cf. también *Ibid.* n. 608; 721, 733, etc.

<sup>46</sup> cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermen.* I, lec. 9, nn. 116-117.

la contradicción del principio no es una mera contrariedad en la cosa, sino en los actos de la mente. Y que el principio de contradicción no es un juicio simple, sino un juicio compuesto de afirmación y negación, como luego veremos. Por ello es un despropósito decir que se trata de un juicio analítico o sintético, pues no es un juicio simple, como se requiere para decidir si es analítico o sintético. Es la negación de composición entre afirmación y negación.

De aquí también que la crítica kantiana cae en el ridículo cuando afirma: “aunque este conocido principio está desprovisto de todo contenido y es meramente formal [ya que es analítico, según Kant], existe una formulación del mismo que incluye una síntesis que, descuidadamente, y sin necesidad alguna, ha sido mezclada con tal formulación. Es la siguiente: “Es imposible que algo sea y no sea *a la vez*”. Aparte de que se ha introducido superfluamente la certeza apodíctica (mediante la palabra *imposible*), que debe suponerse automáticamente a partir del principio, *este se halla afectado por una condición temporal* (KrV. A 152). Así entiende Kant la partícula “*simul*”, introducida en la formulación del principio. Con lo que, de ser así, sólo valdría para enunciados referidos a cosas afectadas por el tiempo, sin que fuese entonces un principio universal. Pero el error es del mismo Kant, que lo entiende materialmente y tropieza en las limitaciones del lenguaje. En efecto, “*simul*”, si se entiende materialmente, hay que traducirlo por “a la vez” o “al mismo tiempo”, pues no tenemos otra forma de comprender la simultaneidad, que a través de la simultaneidad temporal.

Pero si no se introduce esa partícula en la misma fórmula del principio propuesta por Kant, resulta que no hay tal contradicción. Así, decir que “A ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga” es una mala fórmula o es incompleta, ya que efectivamente eso se ha de entender “en el mismo tiempo” (no sólo en el momento de la acción predicativa, ahora...), pues en tiempos distintos es posible. Usando el mismo ejemplo de Kant: “Ninguna persona inculta es culta”, debo añadir la condición de la *simultaneidad*, ya que quien es inculto en un momento puede ser culto en otro momento. El que “ser inculto” se oponga a “ser culto” es oposición de contrariedad, no de contradicción. La ignorancia no se opone al saber contradictoriamente, sino privativamente o contrariamente. Por ello, aunque fuera, según Kant lo entiende, un juicio analítico, en modo alguno es equivalente a una contradicción, en sentido estricto y técnico.

Pero en realidad lo que Kant parece ignorar es que ese “a la vez” tiene otra traducción posible, en la que no se utiliza, al menos expresamente, la apelación a la simultaneidad temporal. Se trata del “*sensus compositus*” y el “*sensus divisus*”. El principio de contradicción se ha de entender como afirmación y negación de lo mismo “*in sensu composito*”, no “*in sensu diviso*”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> En efecto, la objeción ha sido expresamente tratada por Aristóteles (*Metaph.* VI, c. 3; 1027b23-25) y por Tomás de Aquino: “*Simul dupliciter dicitur: quandoque enim significat unitatem, sicut cum dicimus simul esse secundum tempus quae sunt in uno et eodem instanti; quandoque vero significat coniunctionem et vicinitatem eorum quae consequenter se habent(...)*”.

Vista, pues brevemente, la descripción de lo que significa la oposición de contradicción y sus condiciones precisas, ahora se trata de ver si en dicha oposición cabe un término medio, como algunos filósofos han opinado; o más bien, se puede ver, por reducción al absurdo o por "redargución" (*elenchice*)<sup>48</sup> la imposibilidad de admitir un tercer término o la necesidad de excluirlo (de tertio excluso).

Para ello Aristóteles echa mano de una serie de argumentos sutiles, que vamos a examinar detenidamente a continuación. Tendremos en cuenta especialmente la interpretación tomista, que a su vez comentaremos; y llegado el caso, haremos también referencia a algunas otras interpretaciones.

## V. SOBRE LA EXCLUSIÓN DE UN TERCER TÉRMINO EN LAS CONTRADICTORIAS

Aristóteles argumenta contra los que afirman que en la contradicción hay un medio posible (o incluso muchos...). Y ello, frente a los que afirman: *esse aut non esse; affirmatio vel negatio; medium non datur*. Es el llamado principio de *tertio excluso*: ser o no-ser, no hay término medio. Pues aunque tratar sobre la verdad del principio de contradicción pertenezca más propiamente a la Analítica; en cambio a la Filosofía primera pertenece establecer los fundamentos objetivos, que son la oposición entre ser y no-ser absolutos<sup>49</sup>.

Las razones de Aristóteles, son (siguiendo la interpretación de Tomás de Aquino) las siguientes<sup>50</sup>:

1) Primer argumento: [*Por la definición de verdadero y de falso: Aristóteles: Metaph. Γ, 7; 1011b 23–29*].

Pero tampoco entre los términos de la contradicción cabe que haya nada, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar, de un solo sujeto, uno cualquiera. Y esto es evidente, en primer lugar, para quienes han definido qué es

Et in hoc innuitur solutio quaestionis. Si enim intellectus intelligat hominem et anima unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intelligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem, cum autem ex eis format compositionem vel divisionem intelligit ambo ut unum, in quantum scilicet ex eis aliquid unum fit; sicut etiam partes cuiuslibet totius intelligit intellectus ut unum, intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit domum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum; sed omnia ista intelligit simul, in quantum ex eis fit unum. Et similiter intelligit praedicatum et subiectum simul, in quantum ex eis fit unum, scilicet affirmatio et negatio" (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. V, lec. 4, nn. 1228–29*). Digamos de paso que Kant ha tratado de modo un tanto descuidado y como con desgana el principio de contradicción, como restándole importancia. Ese modo de abordar un tema de tal envergadura es impropio de un filósofo de su categoría.

<sup>48</sup> Así traduce Tomás en otro texto el modo aristotélico de justificación de los principios: cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. IV, lec. 6, n. 608*.

<sup>49</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph. IV, c. 2; 1004a10ss; c. 3; 1005a20ss*. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph. IV, lec. 5*. Sobre la pertenencia de este tratado a la Metafísica, según Aristóteles, cf. nuestro estudio: "Aristóteles: La Teoría del Conocimiento como Analítica", en *Pensamiento* 2001 (57) 213–250.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Metaph. 4, c. 7; TOMÁS DE AQUINO, In Metaph., IV, lec. 16, nn. 720–735*.

lo verdadero y lo falso. Decir, en efecto, que el ente no es o que el no-ente es, es falso, y decir que el ente es y que el no-ente no es, es verdadero. De suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira. Pero ni se dice que el ente no es o que es, ni que el no-ente es o que no es<sup>51</sup>.

Tomás de Aquino<sup>52</sup> [n. 721] lo expone así:

“Lo falso consiste en decir que lo que es no es y lo que no es, es. Mientras que lo verdadero consiste en decir que es lo que es y que no es lo que no es. Por tanto, cualquiera que afirma algo sobre el ser, dice o la verdad o la falsedad.

Pues si dice lo falso, diciendo que “algo no es cuando es”, entonces será verdad que (no es el caso (que algo no es cuando es)); o si dice que “algo es, cuando no es”, entonces es verdad que (no es el caso que (algo es, cuando no es)). Es decir, diga la verdad o la falsedad, siempre que dice algo de los seres, será verdadero o falso por necesidad. Pero si suponemos un término medio en las contradictorias, entonces no se cumple tal necesidad. Con lo que ni el que afirma ni el que niega dirá necesariamente verdad o falsedad. Lo cual es absurdo”.

### *Observaciones*

Como se ve, este argumento, presupone la aceptación de verdad y de falsedad, como afirmación o negación en relación con el ser o no ser de los entes: el ser o el no-ser, tanto en la afirmación como en la negación. Por tanto, si alguien no acepta esa noción de verdad y de falsedad, tendrá que decir en qué consiste y si se distinguen absolutamente entre sí, como el ser y el no-ser. Pues si no se distinguen en su opinión, todo es lo mismo.

Contra esta posición argumenta Aristóteles en un texto posterior (Lib. 4, c. 8; y Tomás: lec. 17, nn. 736ss)<sup>53</sup>

a) Se dan contradictorias, que es imposible que sean a la vez verdaderas y falsas (*in sensu composito*): como verdadero y no-verdadero, falso y no-falso, ser y no-ser. Por tanto, no se pueden identificar la verdad y la falsedad en todo (n. 739).

<sup>51</sup> En adelante sigo la traducción de V. García Yebra de ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982.

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 16, n. 720 ss.

<sup>53</sup> A este propósito dice Tomás en su comentario: “Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum, quia omnia principia firmantur super hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, et quod nihil est medium inter ea. Illa autem sunt propriissima huius scientiae, cum sequantur rationem entis, quod est huius philosophiae primum subiectum. Verum autem et falsum pertinent ad considerationem logici; consequuntur enim ens in ratione de quo considerat logicus: nam verum et falsum sunt in mente, ut in sexto huius habetur.” (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* IV, lec. 17, n. 736).

b) Se debe pedir al que así opine que exprese el significado de los nombres que usa. Entonces tendrá que dar una definición. Y a partir de ello, se podrá argüir contra los mismos, pues de la definición de verdadero o de falso se deriva necesariamente que no todo es verdadero o falso. En efecto,

si lo verdadero consiste en afirmar que es falso el negarlo y a la inversa; y de modo similar, lo falso consiste en afirmar aquello de lo que es verdadero el negar y a la inversa; de ello se sigue que es imposible que todas las cosas sean falsas, pues es necesario que o la afirmación o la negación sean verdaderas... Pues es claro que lo verdadero no es otra cosa que decir que es lo que es o que no es lo que no es. Y lo falso, decir que no es lo que es o decir que es lo que no es. Por tanto, lo verdadero consiste en decir que algo es y lo falso en decir que no es; o bien, lo verdadero consiste en decir que no es y lo falso en decir que es. Y así, de la definición de verdadero y de falso queda patente que no todo es falso. Y por la misma razón, es claro también que no todo es verdadero" (n. 740).

c) Otra razón: De lo anterior se sigue que es necesario acerca de cualquier cosa que se afirme o se niegue, pues no hay término medio en la contradicción. Luego es imposible que todo sea falso, o que todo sea verdadero, pues no es lo mismo afirmar que negar (n. 741).

d) La cuarta: Estas opiniones, que admiten un término medio, se destruyen a sí mismas. Pues quien dice que todo es verdadero, tiene que admitir que la opinión contraria a la suya es verdadera; pero lo contrario de su opinión equivale a decir que su opinión no es verdadera; luego quien dice que todo es verdadero, afirma que su opinión no es verdadera y, por tanto, anula su opinión. Y lo mismo puede decirse del que dice que todo es falso, pues debería aceptar que su opinión es falsa (n. 742).

Y por si alguien trata de escabullirse, añade una salida inválida, que sería la del que dijera que exceptúa su propia opinión de la afirmación de que todo es falso o que todo es verdadero...

"En efecto, si alguien dice que todo es verdadero, excepto su opinión, diciendo que es no verdadera; o dice que todo es falso, excepto su opinión, diciendo que ella sola no es falsa, ocurriría que tendrían que admitir infinitas opiniones verdaderas contra los que opinan que todo es falso, e infinitas falsas contra los que opinan que todo es verdadero. Pues dada una opinión verdadera, se siguen infinitas verdaderas: Así si digo que es verdad "Sócrates está sentado", será también verdad decir: "Es verdad que Sócrates está sentado" y la siguiente: "Es verdad decir que [es verdad decir (que es verdad (que Sócrates está sentado))]. Y así hasta el infinito...Pues decir de una opinión verdadera que es verdadera, es decir la verdad. Y si lo dice de la opinión falsa que es verdadera, es decir falsedad. Y así, hasta el infinito..." (n. 743).

Pero esto es absurdo, pues lo infinito por redundancia parte de una opinión inicial, que es o una verdad inicial, o una falsedad inicial, que excluyen cualquier excepción. Además, entraríamos en una situación demencial, es

una especie de psicosis circular de la mente... si es que ésta no está ya involucrada en la opinión que admite que todo es verdadero y todo falso.

Luego sigue Aristóteles refutando a los que destruyen los principios de la Física, diciendo que todo cambia y todo es inmóvil.

La segunda razón, contra los que dicen que todo cambia, dice así (*Coment.* n. 747):

Todo lo que cambia, es necesariamente un ente. Pues todo lo que cambia, cambia a partir de algo en algo (por ejemplo de A en B). Y todo lo que se cambia en otro, se hallará en ese otro. Luego es impropio decir que lo que se halla en la cosa cambiada, cambie, sino que hay algo permanente; luego no todo cambia.

El argumento es el siguiente: Si decimos que A se cambia en B (o que B procede de A por mutación), esto sólo es verdad si admitimos que algo hay en B que no estaba en A, puesto que si no, se negaría el hecho del cambio (y habría que decir que todo es creado de la nada...). A la vez, algo hay en A que no pasa a B, puesto que si todo A está en B, lo segundo es exactamente igual que lo primero y por tanto, tampoco hay cambio. Luego si admitimos que hay cambio, hay que admitir que algo cambia y algo no cambia; no que todo cambia o que nada cambia.

Como es sabido, este argumento llevó a Aristóteles a admitir los dos principios esenciales del ente material, la materia, como sujeto invariable del cambio profundo (combinaciones químicas) y la forma, como lo que cambia o se trans-forma. Esto es insuperable, pues, admitido el hecho del cambio real, ha de haber dos términos, *a quo* y *ad quem*, realmente diferentes. Pero a la vez, debe haber un "sujeto" común en ambos términos, ya que de lo contrario, si nada hay común en el término *ad quem* con el término *a quo*, impropriamente se dice que A se cambia en B. Y entonces, o se niega que algo cambie, contra toda experiencia (como hacían los Eléatas) o se admite que todo lo nuevo procede por creación de la nada.

2) Segundo argumento [*En las contradictorias no puede haber término medio, ni homogéneo ni heterogéneo*: Aristóteles: 1011b 30-1012a 2].

Además, o bien en medio de los términos de la contradicción habrá algo como lo gris en medio de lo negro y lo blanco, o como lo que no es ni uno ni otro en medio de hombre y caballo. Si, en efecto, lo hay así, no puede haber cambio (pues se cambia desde lo no bueno hacia lo bueno o desde esto hacia lo no bueno); pero lo cierto es que siempre parece haber cambio (pues no hay cambio sino hacia los opuestos e intermedios). Pero si hay algo intermedio, también entonces puede haber cierta generación hacia lo blanco desde lo no blanco; pero el hecho es que no se ve que la haya.

Tomás de Aquino (*Ibid.* n. 722-724) comenta:

"Un medio entre dos extremos puede entenderse de dos modos:

–O bien por *participación* (o *comunicación intrínseca*) desde ambos extremos; lo cual hace que se trate de un medio del mismo género que los extremos; como p.ej. lo verde o lo amarillo entre lo blanco y lo negro.

–O bien por *negación* (*per abnegationem*), es decir, por ser *extrínseco* y de diverso género, como p.ej. decimos que entre hombre y caballo está lo que no es ni hombre ni caballo, p.ej. una piedra.

Por tanto, si se admite un medio entre contradictorias opiniones, será por uno de estos dos modos.

Pero resulta que entre dos contradictorias no puede haber medio de ninguno de esos modos: En efecto:

[n.723]. No según el segundo modo [medio heterogéneo]. Ya que en este supuesto no hay permutación posible, pues no hay ninguna comunicación entre los extremos y el supuesto medio, al ser de diverso género. La permutación, siquiera parcial, sólo es posible entre extremos y medio que pertenecen a un género común: sólo así puede haber cambio de un extremo al otro a través del medio. Mas si el medio supuesto es extrínseco o heterogéneo respecto de los extremos, no podría haber tránsito de uno a otro extremo a través del medio.

Pero tampoco según el primer modo [com. n. 724], esto es, en el supuesto de un medio homogéneo con los extremos y por participación de ambos; como p.ej. el pálido entre el blanco y el negro. Se daría este inconveniente: que habría p.ej. una génesis (*generatio*) terminante en lo blanco, que no procede de lo no-blanco; pues el cambio hacia un extremo no se hace sólo por cambio desde el otro extremo, sino también pasando por el medio. Pero esto no parece correcto: que haya una génesis de algo blanco, que no proceda de lo no-blanco”.

### *Observaciones*

El argumento parte de la hipótesis de los que admiten un medio en la contradicción, entre afirmación y negación o entre ser y no-ser. O sea, de los que niegan el principio de *tertio excluso*: *Ser o no ser, medium non datur*.

Se supone que un medio lo es, o entre extremos con los cuales tiene algo en común (homogéneo) o con los que nada tiene en común (heterogéneo). En el primer supuesto, no es posible el paso de un extremo a otro, a través del término medio, ya que siendo heterogéneos los extremos con el medio, éste no puede hacer realmente de mediador para el cambio: por tanto *no es propiamente un medio*. En el segundo supuesto, cuando se trata de extremos homogéneos con el medio, por participación de algo común, tenemos que el paso de un extremo a otro se hace por negación del otro extremo: Así p.ej. el paso desde lo inorgánico a lo orgánico se hace por medio de lo no-orgánico, que es lo mismo que lo inorgánico: esto se hace viviente o pasa a ser materia orgánica. Es decir, el paso se hace de modo *inmediato*, sin mediación alguna, por mera negación del otro extremo.

Así entre caballo y hombre, el medio sería: no-hombre, para el hombre; y no-caballo para el caballo. Pero no-hombre y no-caballo no son términos medios para pasar a hombre o para pasar a caballo. Pues si el término medio respecto de "hombre" es no-hombre, ¿cuál es el otro extremo o punto de partida, *a quo*? No es "hombre", que es el término *ad quem*; tampoco "no-hombre", ya que se supone es término medio.

Se está, pues, suponiendo que entre las cosas contradictorias ha de haber un paso o medio. Así entre ser y no-ser en sentido absoluto no hay paso posible. Lo hay entre ser-tal y no-ser-tal; pero esto no es contradicción, sino mera contrariedad. Creemos que así entendido el argumento es correcto, a pesar de las objeciones que ven en ello algunos filólogos, como Bonitz, el cual afirma que es una argumentación muy artificiosa<sup>54</sup>.

En efecto, en los casos en que funciona el paso de uno a otro "extremo", en realidad no se trata de contradicción, sino de contrariedad. Y esto se cumple, al menos, en dos ejemplos señeros de la historia del pensamiento. Uno es la teoría del *ejemplarismo*, derivada del platonismo y neplatonismo, en que se contempla la tríada de principio, medio, fin. Así p.ej. en la tríada neoplatónica, la negación del Uno da paso a la Inteligencia (el dos), que es *medio* entre el Uno y la siguiente hipóstasis, el Alma, etc. En tales casos, no se trata de contradicción, sino de contrariedad, pues la negación del Uno da paso a la multiplicidad por mera contrariedad. El no-Uno puede entenderse, o bien como mera negación, que equivale a una afirmación del dos, del tres, etc. de la multiplicidad; o bien, como negación absoluta del Uno, que sí sería contradicción, pero que no da paso a la multiplicidad, pues es igualmente negación del dos, del tres o de cualquier otro número. Es decir, la teoría ejemplarista funciona dentro del ser-tal, determinado, en que cabe un término medio; mas no en la contradicción absoluta.

El otro ejemplo tiene la misma inspiración radical. Es la procesión de las tríadas dialécticas en el sistema hegeliano, como afirmación (o tesis), negación de la afirmación (antítesis) y negación de la negación o superación (*Aufhebung*). También aquí se trataría de contrariedad, más que de contradicción. En efecto, esto no funciona en el ser *simpliciter* o absoluto: Ser / no-ser; de donde la negación: no-(no-ser)=> ser.

Es decir, que la negación del no-ser puro, o doble negación nos remite, por rebote, a la afirmación del ser sin más: no hay término medio entre el ser y el no-ser. Es la forma propia de la contradicción. En cambio, en la oposición dentro del ser determinado, sí hay término medio; pero la oposición ya no es de contradicción, sino de contrariedad. Así entre ser-tal / no-ser-tal, cabe el ser no-tal. Por ejemplo: blanco / no-blanco. Lo no-blanco puede entenderse de dos modos: o como negación de todo color, o como negación de blanco, pero no de otro color, p.ej. verde. De modo similar: ser justo / ser injusto. La

---

<sup>54</sup> "Universa autem argumentatio admodum artificiosa est" (H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarium*, Hildesheim, G. Olms, 1960).

negación de “ser-injusto” puede entenderse, o bien como “no-ser -injusto” y entonces remite a “ser justo”; o bien como “ser no-justo”, lo que se da en quien no debe ni puede ser justo (privación), p.ej. una piedra.

Es decir, que cuando la doble negación funciona, como paso a un término distinto del de partida y superador de ambos –cosa que parece implicar el movimiento dialéctico– entonces no funciona como contradicción, sino como oposición de contrariedad. Pero eso sucede en el ser determinado, que siempre supone un género superior, al cual dividen las diferencias, según el principio, tantas veces citado por Hegel de que “*Omnis determinatio est negatio*”<sup>55</sup>.

Así, en cuanto al ser determinado como ente-en-acto frente a no-ente-en-acto, funciona igualmente como oposición de contrariedad, no como contradicción. En efecto: “ente-en-acto” / “no-ente-en-acto”. Dado que “no-ente-en-acto” puede entenderse de dos maneras, o como “ente-en-potencia”, que es el término medio; o bien, como la nada. Si aplicamos la doble negación, tenemos:

\*No-(ente-en-potencia)=> ente en acto, que nos remite a la posición inicial determinada.

\*No-nada => algo, que nos remite al ser *simpliciter* (algo=ser).

Es decir, desde el ser en potencia se puede pasar al ser en acto, por negación de la contrariedad; pero la negación de contradicción (no-nada) nos lleva a la afirmación del ser *simpliciter*, no del ser en acto.

Si la *Aufhebung* hegeliana se ha de entender como un *traspasar*, ello requiere algo común entre los términos extremos. De lo contrario no hay traspasar posible. Pues la simple negación de suyo es simple aniquilación del término anterior. Por tanto, nada queda que traspasar. Pero si hay algo común entre ambos extremos, entonces es claro que se trata de contrariedad, no de contradicción.

3) Tercer argumento. [En cualquier caso la afirmación o la negación será verdadera. Luego no hay lugar para en tercer término. Aristóteles: 1012a 3–5]

<sup>55</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopedie*, §§ 32-33, 89, 387: “Del mismo modo que, en el concepto en general, la *determinidad* que en él se presenta es un *progreso* del desarrollo, así también en el espíritu, cada *determinidad* bajo la que él se muestra es momento del desarrollo y en su progresiva determinación es un ir avanzando hacia su *meta*, *hacerse y devenir* para sí, *aquello que él es en sí*” (Trad. de R.Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 2005). A propósito de § 89 dice R.Valls Plana: “En este pasaje puede observarse que la contradicción hegeliana no es formal y no entra en conflicto, por tanto, con el principio ‘más firme’ de Aristóteles...” (Ibid. p. 194, nota 263). Cf. también: M. ALVAREZ GÓMEZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1978, pp. 238ss. Sobre el papel de la negatividad en Hegel, comparativamente con Tomás de Aquino, puede verse, entre otros, nuestro trabajo: “La negatividad como superación de los límites del conocimiento (Hegel y Tomás de Aquino)”, en *Razón, libertad y estado en Hegel* (Actas I Congreso Internacional de Estudios sobre Hegel), Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 337-344.

Además, todo lo pensado o entendido, o lo afirma o lo niega la mente –y esto es evidente por la definición– cuando dice verdad o mentira; cada vez que compone de tal modo, afirmando o negando, dice verdad, y cada vez que compone de tal otro modo, dice mentira<sup>56</sup>.

Tomás comenta [com. n. 725]

Nuestra mente, en cualquier concepción por la que siente o entiende, o afirma algo o lo niega. De la definición de verdadero y de falso aparece que, tanto si afirma como si niega, ha de decir la verdad o la falsedad. Pues cuando la mente juzga (*componit*), afirmando o negando tal como es la realidad, entonces dice verdad; cuando no lo hace así, entonces miente. Por tanto, es preciso que siempre o la afirmación o la negación sea verdadera. Y dado que toda opinión es o afirmación o negación, es necesario que en cualquier caso la afirmación o la negación sea verdadera. Por lo que no hay término medio en la contradicción.

#### *Observaciones*

Se sobrentiende lo dicho anteriormente, que la contradicción se da propiamente en la inteligencia que afirma o niega algo: es, pues, formalmente algo de la mente, en cuanto hace enunciados o profiere opiniones. Ahora bien, es claro que quien profiere una opinión sobre algo o afirma o niega; a no ser que no opine nada o que no formule claramente su opinión. Mas si opina propiamente de modo claro, o afirmará o negará algo de algo. No cabe una postura intermedia, pues sólo el no opinar sería lo intermedio. Pero esto no es proferir un enunciado. Como señala Bonitz<sup>57</sup>, este argumento apenas se distingue del primer argumento y es muy similar al séptimo, que luego veremos. Creemos que su diferencia es de matiz, pues en el primero se trata de la oposición entre verdadero y falso, por relación a lo que es o no es; la verdad *fundamentaliter dicta*. Aquí, en cambio, se apela a la definición misma de verdad, en cuanto formalmente se halla en un acto cognoscitivo, sea dianoético (*το διανοετόν*, sea intuitivo *νοετόν*)<sup>58</sup>.

4) Cuarto argumento. [*Si se admite término medio, habría que admitirlo entre verdadero y no-verdadero, entre ser y no-ser, o el paso del ser al no ser y a la inversa –generación y corrupción– no se explicarían.* Aristóteles: 1012a 5–8]:

<sup>56</sup> Según la traducción latina de Moerbeke: “Amplius, omne sententiale et intellectuale mens aut affirmat aut negat. Hoc autem ex deffinitione palam, quia verum dicit aut mentitur. Quando quidem sic componit dicens aut negans, verum dicit; quando autem non sic, mentitur”.

<sup>57</sup> Cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870, p. 213.

<sup>58</sup> Kirwan remite aquí, para la noción de verdad y falsedad como composición en Aristóteles, a *Categorías*, 4 (2a 4-10); *De Interpretatione*, I (16a 12-18); *Metaph.* E 4 (1027b17-23). Cf. C. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 119.

Y todavía, es preciso que haya algo además de todas las contradicciones, si no es que se habla por hablar; por consiguiente, alguien podrá decir algo que ni es verdad ni no verdad, y habrá algo además del ente y del no-ente, de suerte que también habrá algún cambio además de la generación y la corrupción.

Tomás explica [n. 726]:

Si en la contradicción se pone un término medio, habría que aceptarlo en todas las contradicciones; esto es, que aparte de las contradicciones hubiera algo verdadero que sea medio entre ellas; a no ser que esto se diga como hablar por hablar (arbitrariamente o sofísticamente). Pero esto no puede admitirse en todos los casos, pues verdadero y no verdadero son ya modos de contradicción. De donde se seguiría que habría alguien que no dijera ni la verdad ni la falsedad. Pero esto es lo contrario a la definición dada de verdadero y de falso.

[n. 727]. De modo similar, dado que ser y no-ser son contradictorios, se seguiría que habría algo entre el ser y el no-ser. Y así habría otro tipo de cambio distinto de la generación y corrupción. Pues la generación es el tránsito al ser y la corrupción significa el paso al no-ser. Por tanto, no es posible un medio en la contradicción.

#### *Observaciones*

El argumento, aunque se parece también al primero, sin embargo plantea la dificultad de que admitido un término medio en las contradictorias, se seguiría, en el *lenguaje*, que alguien afirmara algo que no fuera ni verdadero ni falso. En el plano de *ser*, equivaldría a poner algo que no fuera ni ser ni no-ser. Finalmente, en el *cambio* habría que admitir algo que no fuera ni generación (paso al ser), ni corrupción (paso al no ser). Todo lo cual parece por lo menos incorrecto (si no se habla por hablar).

El segundo párrafo es especialmente importante. Es la contradicción entre el ser y el no ser. Se parte de que hay tránsito desde el ser al no-ser (corrupción) y desde el no-ser al ser (generación). No hay otro tipo de cambio posible y absoluto, según Aristóteles. Insinúa, sin embargo, que de admitir un término medio entre ser y no-ser, habría que admitir un tipo de cambio distinto de esos dos conocidos. Pero no hay otros tipos de cambio. Luego tampoco un término medio entre ser y no-ser.

¿Cuál podría ser ese otro modo de cambio? Podría contestarse que sería la *creatio ex nihilo*: en ella se da el paso de no-ser al ser, sin que sea por generación a partir de otro.

Parece curioso que Tomás no lo haya advertido, sino que sigue adelante con las razones de Aristóteles. Pero hay una razón de por qué no lo ha advertido. Y es que tanto para uno como para otro, ese tipo de cambio que sería la *creatio ex nihilo* indebidamente se denominaría "cambio"; pues, en efecto en tal caso no hay un término *a quo* positivo, que es lo que se requiere para

hablar de cambio en sentido propio: se cambia de A a B. Aun, pues, admitida la *creatio ex nihilo*, no se podría hablar de cambio en sentido propio. Es doctrina clara de Tomás de Aquino<sup>59</sup>. En todo caso, es claro que en el caso de la creación no hay un término medio entre el ser y el no-ser, pues eso sería la nada y ésta es simplemente no-ser.

5) Quinto argumento. [*El medio equivale a la negación de la afirmación: luego no es propiamente medio*].

Dice Aristóteles [1012a9–11]:

Más aun, en cuantos géneros la negación introduce el término contrario, incluso en éstos habrá algo intermedio; por ejemplo, en los números, un número que no será ni impar ni no par; pero esto es imposible, como es evidente por la definición<sup>60</sup>.

Tomás lo expone así<sup>61</sup>:

[n. 728] “En ciertos géneros, la negación se halla en lugar de la diferencia contraria: pues uno de los contrarios, que ha de estar dentro del mismo género, tiene su razón de ser mediante la negación, como p.ej. entre lo par y lo impar, entre lo justo y lo injusto.

Por tanto, si entre la afirmación y la negación se diera algún medio, se daría en todos esos casos de contrarios, ya que esos casos se derivan (*sequuntur*) de la afirmación y la negación. Así p.ej. en los números, si hubiera alguno que no fuera ni par ni impar. Mas esto es claramente imposible por la definición de par y de impar: pues par es lo que puede ser dividido en partes iguales; impar, lo que no puede. Luego entre afirmación y negación no puede darse medio”.

### Observaciones

Dice Bonitz: “Según este argumento, el vicio consiste en que se propone un tipo singular de contrariedad, la cual de suyo sí admite un medio, cuando ahora se trata de la contradicción, la cual de suyo nunca puede admitir medio alguno<sup>62</sup>. Así pues, según Bonitz, el argumento consiste en que los que ponen un término medio en las contradictorias confunden la oposición de contra-

<sup>59</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa. Th.* I, 45, 2, 2m; q. 46, 1, 5m; C.G. II, c. 1, 8m; cc.17, 18, 20; 36; *Pot.* q.3, 2; *In Physic.* VIII, lec. 2; etc.

<sup>60</sup> Sigo la traducción citada de García Yebra: “Amplius in quibuscumque generibus negatio contrarium inest, his etiam erit: ut in numeris, nec par nec impar numerus. Sed impossibile. Ex definitione vero palam” (Traduc. Moerbecke, n. 387).

<sup>61</sup> TOMÁS DE AQUINO, in *In Metaph.* IV, lec. 16.

<sup>62</sup> “Profecto enim huic argumento illud est vitio dandum, quod contrarietatis, quae sua natura omnino potest medium admittere, singulare quoddam genus adhibet, quum agatur de contradictione, quae sua natura medium admittere numquam potest” (H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarium*, p. 214).

dicción con la de contrariedad. Lo cual es ilógico; y ello justamente, porque las contrarias sí admiten medio, mas no las contradictorias, como es sabido para cualquier lógico.

Tomás lo explica más bien como confusión entre la negación que expresa la diferencia específica en ciertos géneros y la que no la expresa. Así p.ej. en el género “animal”, las diferencias son de “racional” e “irracional”, entre las que cabe un tercer término: “no racional”. Ser no-racional puede convenir tanto a un bruto como a una planta o a una piedra; pero ser “irracional”, como diferencia dentro del género de “animal”, sólo puede convenir a los animales brutos (animal irracional).

En cambio, en otro género de cosas, como en los números, la diferencia entre “par” e “impar” no admite un medio: pues decir “no-par” es lo mismo que decir “impar”, ya que no hay más clases de números que las de par o impar. Y ello se ve por la definición misma de uno y otro. Ya que si par significa “lo que puede ser dividido en partes iguales”, “impar” es “lo que no puede ser dividido en partes iguales”. Por tanto, no cabe un término medio.

Así los que ponen un término medio en las contradicciones –afirmación y negación acerca de lo mismo– confunden indebidamente en sentido de la negación en unos casos y en otros.

6) Sexto argumento. [*El argumento de la Hemiolia o del número infinito de términos medios. Aristóteles: 1012a13–15*]:

“Además, se procederá al infinito, y los entes serán no sólo tres, sino en mayor número. Pues nuevamente será posible negar este ente intermedio en orden a la afirmación y la negación, y este nuevo término será algo, pues su substancia es otra<sup>63</sup>.

Tomás lo entiende así:

[n. 729 ] “Los que admiten un término medio entre la afirmación y la negación, ponen un tercer término, aparte de los dos que admiten comúnmente los que dicen que entre ellos no hay término medio (*ponunt aliquod tertium praeter illa duo, quae ponunt omnes communiter, dicentes nihil inter ea esse medium*)

Ahora bien, el tres se comporta respecto del dos como “hemiolia”, esto es, en una proporción sesquiáltera. Por tanto, según la opinión de los que ponen un medio entre afirmación y negación, aparece a primera vista que todas las cosas “son hemiolia”, esto es, se hallan en proporción sesquiáltera respecto de cualquier posición (*ad ea quae ponuntur*). En efecto, habría no sólo afirmaciones y negaciones, sino además los términos medios. De lo que se sigue que sean infinitamente plurales (*plura in infinitum*).

<sup>63</sup> “Amplius in infinitum vadet, et non solum hemiolia quae sunt erunt, sed plura. Iterum enim est hoc negare ad dictionem et negationem et hoc erit aliquid. Nam substantia est quaedam eius alia” (Texto de Moerbecke: 388).

Pues consta que todo cuanto *puede* ser afirmado puede ser negado. Si pues ocurre afirmar estos tres: afirmación, negación y medio; luego también pueden ser negados. Y así como la negación es distinta de la afirmación, luego habrá un cuarto, aparte de esos tres. Pues su esencia (*substantia*) y su razón (*ratio*) serían distintas de los anteriores, como distinta es la afirmación de la negación.

Item más, estos cuatro pueden ser negados y su negación será lo verdadero, y así podemos seguir al infinito. Luego no serán tres los que se ponen, sino infinitos términos medios. Lo cual parece inaceptable (*inconueniens*)<sup>64</sup>.

### Observaciones

A nuestro juicio, la fuerza del argumento parece residir en que, de aceptar un término medio entre afirmación y negación –acerca de lo mismo, se supone, ya que se trata de contradicción– habría que admitir infinitos términos medios. Lo cual es, cuando menos, inaceptable o inconveniente.

A esta conclusión se llega por un camino un tanto oblicuo. Está, ante todo, la referencia a la “hemiolia”<sup>65</sup>. Al parecer, podría prescindirse de este pequeño término, pues la razón del argumento se basa en que: “dado algo que puede ser afirmado, eso mismo puede ser negado”. Se entiende de algo “contingente”, que puede ser o no ser. Por ello Tomás usa muy certeramente la expresión: “quod *contingit* affirmare, *contingit* negare”. No dice, por tanto, que “todo lo que es afirmado, puede ser negado”; pues si se trata de algo afirmado como *necesario*, eso no podrá ser negado sin más.

En consecuencia, si se pone un tercer término por simple posición o afirmación, no por necesidad, eso puede ser negado. Y ello dará lugar a un cuarto término, ya que la negación de lo afirmado implica una substancia o esencia o razón de ser del todo distinta de la afirmación o posición: no es lo mismo esencialmente decir “ser” que decir “no ser”; se trata de algo más que de una diferencia nominal... Y entrados en este camino, es fácil ver que tal proceso conduciría a tener que admitir infinitos términos medios entre la afirmación y la negación. Por tanto, o se admite el principio *de tertio excluso*, o se admiten infinitos términos medios. Pero esto es inconveniente, ya que habría que admitir que cualquier cosa es infinita, pues entre sus extremos pueden colocarse infinitos términos medios<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Bonitz lo expone así: “Si inter affirmationem et negationem medium ponimus tamquam diversam ab utraque substantiam, non solum hoc tertium (hemiolia tà ónta) accedit genus, quod nec ens est nec non ens; eodem enim iure inter medium et vel affirmationem vel negationem, negantes utrumque, quartum et quintum ponere cogimur, quorum alterum nec affirmatio sit nec medium, alterum nec medium nec negatio et sic porro. Ita in infinitum cumulabimus rerum numerum, qui quidem in infinitum progressus certissimus est Aristotelis erroris index” (H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarium*, p. 214).

<sup>65</sup> “Hemiolia” (de h(mi-o)lioj) parece significar , no la mitad de un entero, sino medio más uno; es decir, lo que ni es par ni es impar.

<sup>66</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Analyt. poster. I*, lec. 32, n. 272.

Es la falacia de los que dicen que una línea puede ser dividida infinitamente. Según Aristóteles y Tomás, este es un infinito *en potencia* o más bien, un infinito mental, ya que mentalmente siempre podemos dividir el resto por la mitad y así sucesivamente. Pero no existe el infinito “actual” o en acto. Ni siquiera en la cantidad, pues cualquier cantidad será determinada por determinado número de unidades; aunque mentalmente siempre podamos pensar en añadir algo que será igualmente determinado y finito. Es decir, la infinitud actual no consiste en que “se puede añadir mentalmente una cantidad superior”, sino en que *de facto*, cualquier cantidad que se añada, hará algo determinado y por tanto finito en acto.

En general, para Aristóteles, como dice Bonitz, el paso al infinito es muestra de error en el pensamiento: *infinita non sunt perstransienda*. Por ello, en *Analyt. Poster.* prueba que no puede haber infinitos medios en la demostración<sup>67</sup>:

Volvamos a la “hemiolia”. ¿Qué significa y para qué se hace referencia a ella? Significa literalmente *medio y uno*, o sea, un entero y un medio<sup>68</sup>. De ella habla Platón en Teéteto: (λόγος ημιόλιος, relación o proporción de uno y medio a uno o de 2 a 3)<sup>69</sup>. Tenemos así la siguiente serie proporcional:  $3/2 :: 6/4 :: 12/8 :: 15/10 :: 150/100 :: 15000/10000 \dots$ <sup>70</sup>. Lo que aquí aparece es que se puede siempre, a partir de la primera proporción de  $3/2$  pasar a la siguiente de  $6/4$ , que es la “sesquialtera”, pues es la proporción de seis a otro ( $x$ ), un  $x$  que sería de hecho 4. En efecto,  $3/2 :: 6/x$ ; de donde  $x = 4$ . O también se puede ver así:  $1+1/2=3/2$ ;  $2+1/2=5/2$ ;  $3+1/2=7/2$ ;  $4+1/2=9/2$ ;  $5+1/2 = 11/2 \dots$  ¿Qué pasa en estas series de proporciones? Que nunca tienen término; y además que la diferencia entre numerador y denominador se va agrandando y tiende al infinito. O bien que la adición de un medio a un entero produce una serie ( $3/2, 5/2, 7/2, 9/2 \dots$ ) en la que los términos medios aumentan indefinidamente. Entonces la referencia a la “hemiolia” parece que no es más que una analogía. Esto es, Aristóteles vendría a decir que, de admitir un tercer término, pasaría aquí como en la “hemiolia” o proporción de  $3/2$ , que se podría ir hasta el infinito en el número de términos, manteniendo la misma relación de proporción de tres a dos. Pero eso, que es posible en matemática abstracta, no es aceptable en el plano real físico, en que contamos con objetos finitos.

<sup>67</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Analyt. Poster.* I, c. 19-20, TOMÁS DE AQUINO, *In Analyt. post.* I, lec. 31-32.

<sup>68</sup> Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, París, Hachette, 1903, art. ἡμιόλιον.

<sup>69</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 154c.

<sup>70</sup> Luego en *Metaph.* V, c. 15 se vuelve sobre el tema al estudiar las diversas formas de relaciones de proporción y proporcionalidad: “Et sic [relatio proportionis] est duplex, vel secundum numerum determinatum, vel secundum numerum indeterminatum. Si autem secundum numerum determinatum, sic est hemiolium, idest sesquialterum, aut subhemiolium, idest supersesquialterum. Proportio enim sesquialtera primo consistit in his terminis, scilicet ternario et binario; et sub ratione eorum in omnibus aliis invenitur... Unde cum dicitur hemiolium vel sesquialterum importat relationem determinati numeri ad determinatum numerum, scilicet trium ad duo” (TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* V, lec. 17, nn. 1017- 1018; cf. nn. 1007- 1021 para la idea y tipos de proporciones matemáticas).

## 7) Argumento séptimo: [Aristóteles : 1012a15–17]

Y todavía cuando, preguntado alguien si algo es blanco, diga que no, ninguna otra cosa niega sino el ser; y el no ser es una negación<sup>71</sup>.

Tomás comenta: [730]:

La séptima razón es la siguiente. Si alguien interroga sobre si un hombre u otra cosa es blanco, es preciso que el que responde asiente o no asiente: Si asiente, es claro que es como si dijera que la afirmación es verdadera; y si no asiente, respondiendo negativamente, es claro que niega. Pero no niega otra cosa que aquello que le preguntaron; y la misma negación es un no-ser, pues es negativa. Por tanto, solo resta el que quien responde a la pregunta, o bien concede la afirmación o bien profiere la negación. Y, por tanto, entre estas dos no hay término medio.

*Observaciones*

Según Bonitz<sup>72</sup>, se trataría de un argumento más insinuado que desarrollado explícitamente.

Se parte, al parecer, del método de preguntas y respuestas, como hacía Sócrates (o Platón, en sus famosos Diálogos socráticos...), aunque de modo general. Y se supone que el que responde sólo puede hacer dos cosas: o asentir o no asentir. Y ello tanto si se le pregunta en modo afirmativo: “¿Es *x* blanco?”, como si se pregunta en modo negativo: “Es *x* no-blanco?” o “¿No es *x* blanco?”. Esta suposición no es gratuita, pues cualquier respuesta a una pregunta implica o asentir a la verdad o negar la falsedad. Cualquier otra respuesta a una pregunta sencillamente ya no sería una respuesta, sino una “escapatoria”... Y da lo mismo decir que “*x* es no-blanco” o decir “*x* no es blanco”, pues en ambos casos se da igualmente la negación. Por tanto, si partimos de una conversación *razonable* a base de preguntas y respuestas, en que se busca descubrir la verdad (αλήθεια), el respondente sólo puede responder asintiendo o no asintiendo, afirmando o negando. Pues tanto si la pregunta está en forma afirmativa, como si está en forma negativa, solamente podrá asentir, afirmando, no negando (Así, p.ej. si la pregunta es: “¿Es *x* blanco?”, si asiente dirá que sí. Si es negativa: “¿No es *x* blanco?”; si asiente no puede decir que no); y solamente podrá disentir, negando (así p.ej. si la pregunta es afirmativa: “¿Es *x* blanco?”, si disiente dirá “no”; si la pregunta es negativa: “¿No es *x* blanco?”, si disiente dirá igualmente “no”).

Esto nos recuerda el conocido juego de acertar la respuesta correcta, aunque no se sepa si el interlocutor miente o dice la verdad. Para ello, basta pro-

<sup>71</sup> “Amplius, quando interroganti si est album, dicit quoniam non: nihil aliud negavit quam ipsum esse. Negatio vero est quae non esse” (Trad. de Moerbecke 388).

<sup>72</sup> *l.c. supra*, nota 64.

poner una pregunta inteligente, de modo indirecto... En el fondo, en ambos casos se presupone la división lógica de afirmación y negación, así como la exclusión de cualquier otra forma de respuesta, que no sea afirmativa o negativa.

En definitiva, la fuerza del argumento parece hallarse en que admitir un tercer término en las contradictorias, aparte de la afirmación y la negación, impide una investigación razonable y una razonable comunicación de la verdad entre interlocutores "razonables". Luego los que proponen el tercer término parecen quedar excluidos de esta racionalidad...

#### VI. SOBRE LA RELACIÓN DEL PRINCIPIO "DE TERTIO EXCLUSO" CON EL DE NO-CONTRADICCIÓN

Es bien sabido que para Aristóteles el primero de los principios es el de contradicción, a cuya fundamentación dedica gran parte del Libro Γ de la Metafísica.

Para ello comienza señalando los criterios o condiciones para que un juicio pueda decirse principio primario del conocimiento (Ver supra). A continuación pasa a declarar cuál sea ese principio:

Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas) [Aristóteles: 1005b 19–22].

No encontramos en Aristóteles la expresión que actualmente usamos de "principio de *tertio excluso*". Lo que él ha tratado, sin embargo, es algo equivalente, en cuanto en la cascada de argumentos aducidos se prueba que es imposible o ilógico o falso el admitir un tercer término en las contradictorias (tomando la contradicción en su sentido más estricto). La conclusión inmediata es que dos contradictorias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas ni falsas. Si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa y a la inversa. Esto nos abre un horizonte de certeza racional mediante la aplicación de esta propiedad.

Tenemos, pues, por un lado, la aprehensión intuitiva de la contradicción, que implica la imposibilidad de un tercer término ("*tertium non datur*"), que es justamente el llamado "principio de *tertio excluso*". A partir de esta intuición formamos el juicio: "Es imposible afirmar y negar a la vez un mismo predicado de un mismo sujeto". En donde el "a la vez" (*simul*, "*in sensu composito*") es fundamental y expresa la condición básica de la contradicción, basada en el "*tertium non datur*". Es decir, que la formulación de esta cualidad de las contradictorias en un juicio nos da justamente la fórmula del principio de no contradicción, al menos en su formulación lógica

Tenemos, pues, por un lado, que el llamado principio de *tertio excluso* es justificado por relación, sobre todo, al análisis de los términos y del sentido de contradicción estricta (afirmación-negación). Y, por otra parte, que un tal principio es como la médula misma o la base firme del principio de no contradicción. En efecto, éste, como juicio acerca de la imposibilidad de la contradicción (o afirmación de la exigencia de no-contradicción) presupone evidentemente los términos de la contradicción. Tales términos tienen una vertiente lógico-psicológica (afirmar/negar) y una vertiente ontológica (ser/no-ser).

Por ello, entiendo que Aristóteles no parece detenerse expresamente en la justificación de este principio, que cree, con todo, ser el primero. Su argumentación o justificación racional se dirige más bien a afianzar la certeza de lo que es fundamento de dicho principio. Dicho en otras palabras, el llamado "principio de *tertio excluso*" es una parte solamente, aunque sea la más importante o medular (si cabe hablar así) del llamado "principio de no contradicción". Puede decirse "principio" en cuanto a su vez es fundamento o base de la evidencia del principio de no-contradicción. Pero él mismo, como tal, no es un principio, ya que no es un juicio completo, sino parte de un juicio o enunciado completo y complejo.

## VII. SOBRE EL ORIGEN DE TALES CAVILACIONES Y EL MODO DE PROCEDER FRENTE A ELLAS

Añade Aristóteles un epílogo para señalar las causas, tanto de orden psicológico, como lógico, por las que algunos cayeron en estas doctrinas "inopinables" o paradójicas (en griego: *παραδόξων*, de *doxa*=opinión, frente a *paradoxa*=paradoja, opinión impropia...). Tal "epílogo" parece como añadido posteriormente a lo anterior, como unas reflexiones complementarias; pero que sin duda están en la línea de justificación del primer principio. Ahora se trataría de socavar las razones de tipo psicológico, más que lógico, que conducen a algunos a la negación o no admisión del primer principio. Es, pues, una forma de prueba indirecta. Sigamos, como venimos haciendo, el comentario tomista:

[731] a) Dice, pues, [Aristóteles] en primer lugar, que la antedicha opinión les vino a algunos de una doble causa o fuente. Una, que cuando algunos no pueden resolver las razones contenciosas, esto es, litigiosas o sofísticas ("argumentos erísticos": *λογο εριστικὸ*, asienten a la razón de la prueba y admiten la conclusión, diciendo que es verdad lo argumentado; e incluso tratan de encontrar otras razones para confirmarla.

[732] b) La otra causa es que algunos pretenden encontrar una razón probativa de todo; por ello, se niegan a admitir lo que no pueden demostrar. Ahora bien, los principios primarios que son concepciones comunes de todos los hombres, no pueden ser demostrados; y por ello los niegan, cayendo así en posiciones paradójicas (inopinables).

### *Observaciones*

En resumen, las causas de que algunos acepten o caigan en tales paralogismos proceden de dos extremos: uno, por debilidad mental, al no saber

resolver las objeciones, se asiente a ellas; otra por ignorancia, que Aristóteles califica de “*apaideusía*”<sup>73</sup> ya que es de ignorantes el no saber que no todo se puede demostrar.

Bonitz, sin embargo, duda de que la primera causa fuera la señalada por Aristóteles. Dice que, según el comentarista griego Alejandro, este error (la negación del *tertio excluso*) provendría del razonamiento siguiente: las contradictorias proceden de lo mismo (ya que se refieren a lo mismo, afirmando o negando); por tanto, y dado que del no-ente nada pueda proceder, es necesario poner algún término medio entre las contradictorias, del cual se deriven los dos extremos. Y dice Bonitz que este argumento sí sería apto, como para pensar en que de él se derive el error señalado (la negación del principio de *tertio excluso*). Pero añade que no ve cómo ese razonamiento es calificado por Aristóteles como sofístico, pues esa misma razón la aporta un poco antes a propósito de la naturaleza de lo sensible (*supra*, c. 5; 1009a23 sqq)<sup>74</sup>.

Y, en efecto, anteriormente dice Aristóteles que la duda procede para muchos de lo sensible: pues, como Anaxágoras y Demócrito indicaban, dado que del no-ser nada se hace, colocaron un término medio entre ser y no ser. Y dice Aristóteles que éstos, en cierto modo dicen lo correcto y en cierto modo hablan por ignorancia (*modo quodam recte dicunt, et modo quodam ignorant*: 1009a30).

En efecto, el ente se dice de dos modos, de suerte que en un sentido es posible que algo llegue a ser desde lo-no ente, pero en otro sentido no, y que simultáneamente una misma cosa sea ente y no-ente, pero no según lo mismo. Pues en potencia, es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero no en acto (entelequia)<sup>75</sup>.

Creemos que basta leer atentamente el texto de Aristóteles para advertir que aquí no se habla propiamente de contradicción entre ser y no-ser, sino de *contrariedad* entre ser-en-acto (entelequia) y no-ser-en-acto, que es lo que se percibe por los sentidos<sup>76</sup>. Pues en efecto, entre los contrarios, como ser-en-acto y no-ser-en-acto sí cabe un término medio, que fue justamente el gran descubrimiento aristotélico para explicar el cambio, esto es, el ente-en-potencia. De éste sí se hace algo... Del no-ser absoluto, nada se puede hacer; y esta es la parte en que Anaxágoras y Demócrito decían la verdad.

A continuación señala Aristóteles cómo se ha de proceder frente a tales posturas.

[733] “Y dice [Aristóteles] que (se ha de proceder) desde la definición de lo verdadero y lo falso o de otros nombres, como se vio anteriormente. Pues

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, 4; 1006a 6.

<sup>74</sup> Cf. H. BONITZ; *Aristotelis Metaphysica. Commentarium*, p. 215.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 5 (1009a30-36). Trad. de G. Yebra, con algunos cambios nuestros.

<sup>76</sup> Cf. también en este sentido el comentario tomista: Lib. IV, lec. 8, n. 638.; lec. 10, n. 667.

es preciso que admitan definiciones de las cosas, si es que admiten que los nombres significan algo. Pues no otra cosa es lo que el nombre significa que la definición de la cosa (*Nam ratio quam nomen significat est definitio rei*). Mas si no admiten que haya significaciones, entonces se parecerán a los vegetales, como ya se dijo anteriormente<sup>77</sup>.

### *Observaciones*

La actualidad del tema es innegable. Se ha suscitado el problema del significado. Y hay quien opina que no puede haber significado. Con lo que su misma opinión o palabras que usa, carecen de significado... Pero ya Aristóteles había criticado esto, pues, si alguien no admite que las palabras tengan algún significado (aunque sea arbitrario y justamente por serlo, se le pide que aduzca su definición), entonces no puede ser refutado ciertamente, pero tampoco podrá pronunciar palabra alguna coherente, ni defender una postura racional. Será como un vegetal, que ni siente ni opina...

Finalmente se señalan las fuentes de dónde procede la opinión de admitir un tercer término, y que son las filosofías de Heráclito y Anaxágoras. Aunque por diversas razones:

[n.734] "Dice, pues, que [se sigue] de la postura de *Heráclito*, según el cual todo cambia a la vez, y por tanto, que es y no es. Y dado que lo que cambia posee el no-ser como mezclado con el ser, se seguiría que todas [las opiniones] son verdaderas [incluidas las contradictorias].

[735]. "Y de la postura de *Anaxágoras* se sigue que haya un término medio en la contradicción. Este filósofo pensaba que todo se mezcla con todo, ya que cualquier cosa se produce de cualquier cosa. En lo que está mezclado no pueden señalarse los extremos, como sucede que los colores intermedios no son ni blancos ni negros. Y así, lo que es una mezcla no es ni bueno ni no-bueno, ni blanco ni no-blanco. Y, por tanto, se da un medio en la contradicción. Y por consiguiente, resulta que todo es igualmente falso; pues, según el sentir común, no admitimos más que la afirmación y la negación. Por lo cual, si la afirmación y la negación son falsas, se sigue que todo es falso".

### *Observaciones*

El diagnóstico de Aristóteles es certero: por simple lógica se sigue la negación del *tertio excluso* o la afirmación de que en las contradictorias hay un medio, tanto desde la postura fenomenista de Heráclito, como desde la postura pseudofísica de Anaxágoras.

<sup>77</sup> Cf. supra: L. IV, c. 4 (1006a12ss).

Es bien conocido el *panta rei* heracliteo: todo cambia<sup>78</sup>. Y, al decir, “todo” se ha de entender que es “a la vez” (*simul*), no sólo en sentido espacial, sino también temporal: Todo cambia constantemente. De ello se sigue que todo está a la vez en el ser y en el no-ser. Y de esto se sigue que tanto la afirmación como la negación (contradictorias) son verdaderas. Frente a esta opinión, que según Aristóteles es destructiva de la ciencia natural, demuestra su imposibilidad: En efecto, si hay cambio en sentido propio, de que p.ej. A se cambia en B, es necesario admitir que algo de A no se cambia en B o que algo de B estaba en A. En efecto, si todo lo que hay en A se cambia en B, luego nada de A pasa a B; luego no podemos decir que A se cambia en B o que B procede de A por cambio. Por otra parte, no todo lo que hay en B estaba en A, pues de lo contrario A y B serían lo mismo y no habría habido cambio alguno.

En consecuencia, en todo cambio en sentido propio es imprescindible admitir que algo no cambia (el sujeto del cambio), para que podamos decir con verdad que A cambia o que B procede de A. Luego es falso que “todo cambie”, como pretendía Heráclito<sup>79</sup>.

Anaxágoras representa un pseudofisicismo, muy típico de los presocráticos, que pretenden explicar los cambios desde una observación empírica insuficiente. Así Anaxágoras pensaba que todo procede por mezclas (*mixtiones*) de cualquier cosa. Así se pensaba que los cuatro elementos pueden mezclarse indeterminadamente para dar lugar a cualquier nuevo producto físico o natural. Está claro que no es preciso esperar a los conocimientos de la química moderna, que señala unas leyes muy precisas, tanto cuantitativas como cualitativas, en los cambios de la naturaleza, para advertir lo disparatado de esta opinión. Sin pensar siquiera en las combinaciones entre los elementos químicos, y atendiendo a las mezclas, es claro que no es posible obtener cualquier producto por simple mezcla o aleación de cualquier otro u otros.

Por tanto, esta otra raíz de la negación del *tertio excluso* se apoya en una falsa concepción de la naturaleza y de sus estructuras.

Lorenzo Vicente-Burgoa  
 Universidad de Murcia  
 Edificio Luis Vives  
 Campus de Espinardo  
 30100 Murcia (España)  
 lvburgoa@um.es

<sup>78</sup> Preferimos esta versión, en lugar de la corriente, todo “se mueve”, ya que, aunque Heráclito parece llegar a esa teoría desde el movimiento local, sin embargo, su teoría se proyecta en sentido universal para cualquier clase de movimiento o cambio.

<sup>79</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, c.8 (1010b28), TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* IV, lec. 17, n. 747. Esta argumentación vale para cualquier tipo de cambio, sea accidental, sea substancial: en cualquier cambio real ha de haber un sujeto idéntico en el término *a quo* y en el término *ad quem*. De lo contrario impropriamente diríamos que algo se cambia en otra cosa. Si nada cambia, es claro que no hay cambio. Pero si *todo cambia*, de modo que nada de lo anterior (término *a quo*) permanece en lo posterior (término *ad quem*) tampoco hay cambio propiamente, sino una nueva *creatio ex nihilo*: lo nuevo aparece desde la nada, por creación integral.

