

EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN O EL ESTADO DE COSAS EN CUANTO ESTADO DE COSAS

Heribert BOEDER

TRADUCIDO POR:

Ubaldo PÉREZ PAOLI

UNIVERSIDAD TÉCNICA DE BRUNSWICK

u.perez-paoli@tu-bs.de

Resumen: El principio de contradicción tiene su lugar propio en la filosofía griega, concretamente en la *Filosofía Primera* o *Teología* de Aristóteles. No es ni un precepto ni una prohibición sobre el ente, abstraído de diversos estados de cosas, sino él mismo un estado de cosas, mejor dicho: *el* estado de cosas primero para todo el que quiera conocer algo. Su universalidad consiste en que presenta el estado de cosas *en cuanto* estado de cosas y se expresa en la decisividad de lo que constata: *es imposible* – que lo es el caso no sea el caso.

Palabras clave: Principios de la Filosofía, Metafísica, Contradicción, Filosofía Griega.

Abstract: The Principle of Contradiction is at home properly in the Greek Philosophy, specifically in the Aristotelean *First Philosophy* or *Theology*. It is neither a precept nor an interdiction about beings, abstracted from several states of things, but itself a state of things, better: *the* first state of things for everyone who wishes to know anything. Its Universality consists in the fact that it presents the state of things *as* state of things and is expressed in the decidedness of its statement: *it is impossible* – that what is the case is not the case.

Keywords: Principles of Philosophy, Metaphysics, Contradiction, Greek Philosophy.

Sobre la presente traducción

El texto que traducimos aquí, *Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt*, fue publicado originalmente en un escrito en homenaje a Eugen Fink, La Haya (1965) 141-160. Tomamos como base la edición de Gerald Meyer que lo reproduce en H. Boeder, *Das Bauzeug der Geschichte*, Wurzburg (1994) 239-256. Las citas de Boeder en otros idiomas las reproducimos sin modificar. Al respecto debe el lector tener en cuenta que Boeder acostumbraba a citar el texto de las obras correspondientes de acuerdo, en lo posible, con la primera edición de cada una de ellas y, en caso de no poder disponer de esa primera edición, de acuerdo con las ediciones que más le correspondieran. De allí las diferencias posibles de los textos franceses e ingleses con la ortografía actual o la eventual discrepancia en las mismas citas dentro del texto que presentamos aquí, dado que, evidentemente, Boeder cita a Leibniz según ediciones diferentes que siguen reglas de ortografía diferentes. No intentamos cambiar nada a este respecto porque sólo podemos sospechar cuáles son las ediciones que utilizó. Sí damos, en cambio, una traducción al final, en las notas del traductor, cuando pensamos que es útil.

La traducción intenta ser lo más fiel posible al original pero también adecuarse lo mejor posible a nuestra lengua, de manera tal que sea tan inteligible para el lector de habla castellana como el original para el lector de habla alemana. Por eso hemos tratado de evitar las durezas que se deriven de un tratamiento excesivamente literal de las expresiones del idioma original pero conservando, en lo posible, la identidad o el parentesco de los términos que están utilizados como técnicos. A este respecto nótese lo siguiente:

– La lengua alemana posee, por ejemplo, expresiones diversas para lo que en castellano llamamos “principio”. Boeder utiliza aquí *Prinzip*, *Satz* y *Grundsatz*. Hemos traducido las dos primeras con “principio”, la tercera con “proposición fundamental”. Otras soluciones son posibles, por supuesto. Pensamos que la elección de un término diferente para cada uno de los términos originales sólo tiene sentido cuando el autor hace una diferencia expresa en su sentido y quiere que el lector la advierta cada vez que la vea. Este no es el caso aquí. Las posibilidades que ofrece una lengua no las ofrece otra. Pensemos, por ejemplo, en la expresión *Satz vom Grund*, utilizada en este texto, cuya traducción común, a la que nos atenemos, es *principio de razón*. En su lección del semestre de invierno de 1955/56¹ Heidegger la explica de tal

1) HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Pfulligen (1957).

manera que al final significa también *salto desde el fondo*, sentido que pueden tener tales palabras en alemán, pero en castellano no hay modo de pasar de una sentido al otro utilizando la misma frase.

– Tampoco hacemos distinción entre *Meinung* y *Auffassung*, dado que tampoco es la intención del autor. Vertimos ambos términos con “opinión”, en el que va incluido también el griego δόξα.

– Conocida es la dificultad para traducir el griego οὐσία de Aristóteles a cualquier otro idioma. Hernán Zucchi, en su traducción de la *Metafísica* lo transcribe simplemente: *ousia*.² En alemán hay varias versiones posibles (por ejemplo: *Wesen*, *Wesenheit*, *Seiendheit*). Boeder se decide por una muy común, que es la de *Wesen*. Este término se traduce al castellano generalmente por *esencia*. Así, el segundo libro de la *Ciencia de la lógica* de Hegel se llama *La doctrina de la esencia*, lo que corresponde a *Die Lehre des Wesens*. Este término, que sería una traducción correcta del griego,³ presenta varios problemas en castellano. Comenzando por el hecho de que en general se lo interpreta como *una* de las variantes posibles que discute Aristóteles. En segundo lugar, no resulta claro hablar en plural de “esencias” cuando lo mentado son individuos concretos (lo que sí se puede hacer con el alemán *Wesen*). Por esas dos razones parecería que la traducción más tradicional de *sustancia* fuera más adecuada. Hemos optado, entonces, por una solución un poco dura, pero, creemos, fiel al original, y traducimos doblemente cada instancia de *Wesen*: “esencia o sustancia”.

– Συμβεβηκός lo traduce Boeder con *beiläufig*. Nosotros vertimos este último término con “accidente”, como es la traducción usual del original griego en nuestra lengua. También para el verbo ὑπάρχειν, que en alemán se vierte generalmente con *zukommen*, nos atenemos a la traducción común en castellano de “convenir”.

– Hemos tratado de usar la menor cantidad posible de neologismos y solamente cuando no hemos visto una alternativa convincente. Así traducimos *entscheidbar* y *Entscheidbarkeit* con “decidible” y “decisividad” y *Anfänglichkeit* con “inicialidad”. Hemos tratado de evitar el verbo “inteligir” (*einsehen* como traducción del griego νοεῖν) y lo usamos solamente cuando no se nos ocurre nada mejor.

2) ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción con comentario de Hernán Zucchi, Buenos Aires (1978).

3) Οὐσία es, aparentemente, el abstracto de ὄν, a partir de un supuesto ὄντια*, del mismo modo que *essentia* es un abstracto formado sobre un inexistente *essens* del verbo ser. También se puede pensar en *entidad*, como abstracto de *ente*, pero para eso ya existe *entitas*.

– Si bien nos atenemos a la traducción común de *Schein* como “apariencia”, no traducimos das *Erscheinende* como lo “aparente” (palabra que reservamos para *scheinbar*), sino como “fenómeno”, en un sentido similar, aunque no idéntico, al de la *Erscheinung* kantiana. *Erscheinen* lo traducimos con “aparecer fenoménico”.

– Nos permitimos el uso del americanismo “recién” en el sentido de “solamente entonces y hasta ese entonces no”, porque, tratándose de un uso demasiado común en América, aceptado por la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española,⁴ es la forma más simple y correcta de traducir el alemán “erst” cuando se usa en este sentido.

Una mención muy particular merece el título del artículo. Llamará la atención desde un primer momento, la utilización de un término consagrado por un autor a quien Boeder conocía muy bien, Ludwig Wittgenstein⁵, para designar un término típico del pensamiento griego y en un giro típico de Aristóteles: su *ente en cuanto ente*, τὸ ὄν ἢ ὄν, lo vierte Boeder con *der Sachverhalt als Sachverhalt*. Dado que la expresión de Wittgenstein es conocida de todos, he mantenido la traducción corriente de la misma, en la convicción de que también Boeder piensa en ella: “el estado de cosas en cuanto estado de cosas.” Las reflexiones a que da lugar ya este mero hecho son sólo algunas de entre las múltiples a que se verá impulsado el atento lector con este artículo.

Vaya esta traducción como un modestísimo agradecimiento por la amistad y por todo lo aprendido con quien fue mi maestro durante años.

Ubaldo Pérez Paoli,

Brunswick, agosto de 2014

4) Véase el artículo correspondiente en el *Diccionario panhispánico de dudas* de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española, Madrid (2005).

5) Cf. BOEDER, H., *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich (1988), pp. 188 ss.

[Texto de Heribert Boeder]

A lo que desde hace mucho se llama “Principio de contradicción” parece que todo tratamiento de tipo histórico le permaneciese exterior. Las diversas versiones que se le han dado en el curso de la historia han dejado inalterado lo que quiere decir – tal lo que uno podría pensar. Y también se esperará que no haya nada en esto que se deje alterar. Además, ya Aristóteles, que lo discute por primera vez, conocía varias versiones, entre otras las que después se hicieron más corrientes y que le confirieron el nombre de “principio de contradicción”. Cada vez que se lo tematizó nuevamente en la filosofía, lo que se avistaba era menos una versión especial suya que el sitio que le compete como principio o proposición fundamental. Sólo en este respecto parece que se lo pueda determinar históricamente.

Visto en conjunto, el principio de contradicción ha llevado – si se puede decir así – una vida retirada en la filosofía. Esto podría explicarse en primer lugar por el hecho de que su obligatoriedad es indiscutible. En eso no modifica nada el carácter paradójicamente contradictorio – ya advertido en la antigüedad – que se pone de manifiesto en ciertas constataciones, a saber, las “negativas autorreferentes”;¹ así, por ejemplo, cuando el cretense Epiménides afirma que todos los cretenses mienten. Como es sabido, el tratamiento reciente de este problema fue incitado, en lo esencial, por la aparición de una paradoja emparentada con él en la así llamada teoría de conjuntos. Las discusiones conectadas con esto, empero, afectaban menos al principio de contradicción que al “principio del tercero excluido” allegado a él.² Como lo muestra la *theory of logical types*³ de Russell,³ lo importante no era una discusión de esta proposición fundamental o, incluso, de aquel principio, sino una solución que confirmara de forma novedosa el “principio del tercero excluido” en su pretensión de validez universal.

¿Pero no había conmocionado ya Hegel el principio de contradicción? Esta opinión nos es tanto más próxima cuanto que hoy en día se lo entiende comúnmente como “principio de la contradicción que hay que evitar”.⁴ En efecto, Hegel no solamente no ha evitado la contradicción sino que directa-

1) Para un análisis a fondo de esta problemática, que al mismo tiempo la transporta del campo visual de la lógica matemática al de la filosofía, remítase a HEISS, “Der Mechanismus der Paradoxien und das Gesetz der Paradoxienbildung”, en *Philosophischer Anzeiger*, II (1928); cf. también *Die Logik des Widerspruchs*, Berlín (1932), en especial pp. 63 ss.

2) Véase RUSSEL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres (1940), pp. 274 ss.

3) Véase WHITEHEAD y RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge (1910), pp. 37 ss.

4) Correspondientemente también la denominación corriente en inglés es la de “principle of non-contradiction”.

mente la ha postulado como el elemento del pensamiento. Sin embargo, la determinación conceptual de su dialéctica muestra aún más claramente que la del *Parménides* de Platón, cómo es justamente la firmeza del principio de contradicción su fuerza propulsora –supuesto que este principio quiera decir algo diferente de que hay que evitar la contradicción. Con todo, la discusión del propio Hegel⁵ lo toma precisamente en este sentido.

Ya una mirada furtiva a esta discusión da a conocer el papel peculiar que la filosofía moderna adjudicó al principio de contradicción: valía como “ley universal del pensamiento”. En esta forma, como ley y más aún, como principio en general, se vuelve ahora inesencial para Hegel. Juntamente con los otros principios de la filosofía moderna lo reconduce a lo único que para él sigue siendo esencial –a saber: el hecho de ser una “determinación” del pensamiento, más precisamente “de la reflexión”.

Pero también es instructivo el sitio que encuentra como tal determinación –la de la contradicción– en el sistema del saber filosófico. Ese sitio evoca, por un lado, la copertenencia de este anterior principio con los principios de identidad y diferencia y, por otro lado, su subordinación al principio de razón.

Si en su discusión de los principios filosóficos tradicionales Hegel solamente menciona propiamente a Leibniz, esto responde a la posición clave que le compete a éste dentro de la filosofía moderna en relación con estos principios. En su tratado *Les principes de la philosophie*,⁶ que más tarde se conoció con el nombre de *Monadología*, escribe: “*Nos raisonnemens sont fondés sur DEUX GRANDS PRINCIPES, CELUY DE LA CONTRADICTION... ET CELUY DE LA RAISON SUFFISANTE*”.^{6 III}

Si bien el título del tratado de Leibniz hace pensar en los *Principia Philosophiae*^{IV} de Descartes, allí se encontrará mencionado el principio de contradicción sólo como un ejemplo entre otros de las “innumerables” *communes notions*;⁷ de ningún modo se habla allí de él como de un principio. El estímulo para la consideración de este principio y, sobre todo, su carácter de principio, parte más bien de la crítica a las *notiones* que hace Locke en el libro primero de su *Essay Concerning Humane Understanding*;^V en particular hay que mencionar aquí el capítulo segundo, cuyo título mismo ya constata desafiante: “*No innate principles in the mind*”.^{VI} Leibniz, por otra parte, no se ha ocupado tan intensamente de ninguna otra obra filosófica ni ha debatido con

5) Véase *Wissenschaft de Logik*, Libro II, Primera sección, Capítulo 2.

6) Véanse §§ 31 y 32.

7) Véase *pars prima*, cap. 49. Cf. la carta a Clerselier de Junio o Julio de 1646.

ella como con este escrito de Locke.

El pasaje citado arriba habla de dos principios y los caracteriza como base de los “*raisonnements*” humanos. La determinación conceptual –canónica también para Leibniz– del uso de la razón la desarrolla Locke en el libro cuarto del mencionado *Essay*. De acuerdo con ella, la tarea de la razón consiste en dar certeza al saber y verosimilitud a las opiniones. En un caso como en el otro se trata de una fundamentación de la verdad. Correspondientemente, Leibniz caracteriza la eficacia de ambos principios: gracias a uno se juzga como falso lo que se contradice a sí mismo, gracias al otro se fundamenta la verdad de algo conocido y dicho.

Un enunciado que es contradictorio en sí mismo, no solamente es falso, sino necesariamente falso, dado que su falsedad es inmediatamente manifiesta, inclusive sin consideración de la cosa aludida. En cambio, la verdad de un enunciado no puede brotar inmediatamente de él mismo –a menos que se trate de un enunciado de identidad. Leibniz se ha ocupado repetidas veces y con detenimiento de esta posibilidad y mediante un método analítico se ha esforzado por el mayor ensanchamiento posible del ámbito de tales enunciados, y esto quiere decir, al mismo tiempo, de lo necesariamente verdadero. Esta preocupación, con todo, encuentra su apoyo decisivo en el otro principio –el de razón suficiente, y esto en el sentido de que cada determinación de algo, cada comportamiento de una cosa o de una persona tienen su razón en la esencia individual correspondiente, cuyo análisis completo pondría al descubierto todas sus determinaciones.⁸ Con todo, en la mayoría de los casos –como Leibniz observa en la caracterización de este principio–⁹ no es humanamente posible conocer las relaciones de fundamentación.

En lo que respecta a la posición de aquellos dos principios dentro de la filosofía de Leibniz, se coincidirá con la observación de Hegel, de que “para Leibniz el principio de razón suficiente era peculiarmente importante” y que “lo hizo, incluso, el principio de toda su filosofía”,¹⁰ Cuán poco arbitraria sea la predilección de un principio por sobre el otro, cuánto se corresponda con el interés de la filosofía moderna, para eso da un indicio ya la escueta caracterización del *principium rationis*^{vii} en el pasaje mencionado de la *Monadología*: sin la razón suficiente faltaría no solamente la verificación posible de un enunciado, sino que, incluso, “*aucun fait ne sçauroit se trouver vrai*” –y Leibniz aclara

8) Para una explicación de este pensamiento remítase al *Discours de Métaphysique*, cap, 13.

9) Véase § 32.

10) Véase *Wissenschaft der Logik*, primer Tomo, libro segundo, primera sección, capítulo tercero, nota primera.

este “vrai” con el añadido “ou existent”.^{viii} El principio de razón suficiente abre el acceso a lo que “existe”.

La cuestión del acceso a lo que existe y que es, por lo tanto, un objeto posible de la “experiencia”, motivó ya a Bacon y de manera más decisiva todavía a Descartes. Experimentar una cosa como ciertamente existente, tal era el propósito de la duda cartesiana. Si se cumple en el “*ego cogito, ego existo*”^{ix} y de ese modo el que hace la experiencia es constatado él mismo como lo ciertamente existente, esto no significa que lo que importa aquí realmente haya sido la experiencia de sí.

Ya el título completo de las Meditaciones^x muestra claramente la conexión con las reflexiones tradicionales sobre la “existencia”. Se concentran en las dos existencias discutibles desde la filosofía griega: Dios y el alma. En lo que respecta a esta última, la cuestión correspondiente se plantea como la pregunta por su inmortalidad, es decir por la posibilidad de su existencia como independiente del cuerpo. La demostración para “la existencia de Dios y la diferencia del alma con respecto al cuerpo” toma su punto de partida de la experiencia de sí de la “cosa” que puede poner aquella cuestión. Ahora, como esta experiencia de sí, la primera certeza de un existente, es alcanzada mediante la duda de todo, en aquella cuestión debe estar involucrada también la existencia del mundo. Mas este mundo se determina como la totalidad de los objetos de una experiencia posible.

Ahora bien, el principio de razón suficiente pone en manos del “*raisonnement*” el hilo conductor para llegar hasta el fundamento mismo de la existencia de cada cosa; es, con propiedad, el hilo conductor de toda experiencia que pretenda para sus juicios la obligatoriedad del saber filosófico. Nada es sin razón y no sin una razón cualquiera, sino: nada es sin razón suficiente, a saber: la que es suficiente para la certeza del saber que le concierne.

Si Leibniz, en el pasaje mencionado de la *Monadología* habla de la razón suficiente de por qué algo se comporta así y no de otra manera, entonces uno podría pensar que esta razón se refiere a las diversas determinaciones de una cosa más bien que a su existencia. Y sin embargo, es precisamente la existencia, tanto de las determinaciones como de las cosas, la que debe ser considerada, a saber: en la medida en que el tema es la relación de fundamentación de todo –incluso en la consideración de un individuo– y por cierto que con respecto a una razón última. Correspondientemente, la pregunta última por la razón o el fundamento es: “¿Por qué hay algo más bien que nada?”^{xi}

11) Véase *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, § 7.

Este “algo” concierne aquí únicamente al mundo.

Esa pregunta tiene como supuesto que un determinado algo no está involucrado en ella: lo único necesariamente existente, es decir, Dios. Ella tiene sentido dentro de la diferencia presupuesta entre lo que existe necesariamente y por eso no requiere de ninguna razón para su existir, por un lado, y, por otro lado, lo que puede existir o también no existir, dicho con más claridad: entre el Dios Creador y el mundo como creación. Sobre eso Leibniz no deja lugar a dudas. El principio de razón suficiente encuentra su primera y suprema aplicación con respecto a la “*existence de l'univers*” y para eso es suficiente sólo aquella razón que, ella misma, es “*un etre nécessaire, portant la Raison de son existence avec soi*”.^{12 XI}

Estos pocos testimonios de la filosofía moderna sólo tienen como función hacer ver que y por qué el principio de contradicción no atañe a lo que le interesa en realidad; esto último se expresa más bien en aquel otro principio, que de manera general se podría calificar como principio de la experiencia.

Como último testimonio para ello hágase aún mención de la *Crítica de la razón pura*. Aquí el principio de contradicción aparece como la proposición fundamental superior de todos los juicios analíticos; “su autoridad y utilidad no va más allá de eso”.¹³ Y nuevamente se le pone al lado otro principio; en vista de la crítica de Kant a la metafísica, incitada por Hume, metafísica que en lo esencial es la de Leibniz, ya no cabrá esperar que se trate del *principium rationis*. Entre tanto, la pregunta por la relación de fundamentación de todo ha cedido lugar a la pregunta por el concepto de la conexión entre las cosas en general.¹⁴ La proposición fundamental superior de todos los juicios sintéticos muestra de manera más decidida que el principio de Leibniz, cómo es que de lo que aquí se trata es “la posibilidad de la experiencia”.¹⁵ Que precisamente este principio era lo que a Kant le resultaba “peculiarmente importante”, está fuera de toda duda, ya en vista de la pregunta conductora de aquella obra por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

Ahora bien, ¿qué pasa con la “autoridad y utilidad” del principio de contradicción allí donde fue discutido por primera vez como principio, a saber: en Aristóteles?

Para comprender la posición del principio de contradicción dentro de la

12) Véase op. cit., § 8.

13) Véase A 151.

14) *Prolegomena* A 13s.

15) *Kritik der reinen Vernunft*, A 156.

filosofía moderna, sus diversas versiones podían quedar en lo indeterminado. No sucede lo mismo cuando se trata de comprender la discusión correspondiente en Aristóteles. Si uno se atiene a la representación moderna de este principio, se reencontrarán en él de inmediato, como se ha dicho, versiones que suenan iguales o semejantes; pero solamente en la siguiente versión se le presenta a Aristóteles como principio:

“Es imposible que lo mismo le convenga y a una con ello no le convenga a lo mismo en el mismo respecto”. Aristóteles recalca, en realidad, que el principio tiene precisamente esta delimitación definitoria, aún cuando en relación con determinados problemas lógicos habría que agregar algo más.¹⁶

Para distinguir mejor escúchese una vez más a Leibniz: *“Le principe de contradiction est en général: une proposition est ou vraye ou fausse; ce qui renferme deux énonciations; l’une, que le vray et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition, ou qu’une proposition ne sauroit estre vraye et fausse à la fois. L’autre que l’opposé ou la négation du vray et du faux ne sont pas compatibles, ou qu’il n’y a point de milieu entre le vray et le faux, ou bien, il ne se peut pas qu’une proposition soit ny vraye ny fausse”*.¹⁷ XII De acuerdo con ello aquel principio quiere decir: todas las constataciones están subordinadas a la diferencia entre “verdadero” y “falso”; no pueden ser ambos y, por lo tanto, deben hacer valer la diferencia; tienen que ser uno de los dos y, por lo tanto, no se pueden sustraer a la diferencia.

También la versión aristotélica hace conocer inmediatamente la necesidad de una diferenciación correspondiente. Pero como se limita a ser ella misma una constatación, sin nombrar la constatación como su asunto propio, no se trata en un primer momento, por lo menos aquí, de una diferenciación de la verdad y falsedad de una constatación, sino de la diferenciación simple del “es” y “no es” –más precisamente: “conviene” y “no conviene”. Tanto en Leibniz como también en Aristóteles se trata de la división del “es así” y el “no es así”. Pero este rasgo común no debe ocultar la ambigüedad que yace en el “es así” y su contrario, en la medida en que lo mentado es, por un lado, el convenir y no convenir, pero por otro lado, la verdad o bien la falsedad de lo uno y de lo otro.

De acuerdo con la versión de Leibniz, el principio de contradicción no se refiere inmediatamente a una cosa determinada o tampoco a las cosas en general, sino a la constatación sobre cualesquiera cosas, esto es: a toda constatación, en la medida en que haga referencia a una cosa y, con ello, tenga pre-

16) Véase *Met.* IV 3, 1005 b 19 ss.

17) Véase *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, libro 4, cap. 2, § 1.

tensión de verdad. Tampoco la versión aristotélica se limita a constatar: esto y lo otro conviene a esto y lo otro, sino que habla de una imposibilidad. Pero lo imposible no es nada que le pueda convenir a una cosa. Un perro, por ejemplo, nunca puede ser, tomado en sí mismo, algo imposible; imposible puede ser solamente algo en conexión con él –por ejemplo esto: que sea arquitecto. La determinación “imposible” se refiere en cada caso a la compatibilidad de algo con algo –en el caso actual: a la compatibilidad del convenir y de su contrario.

Aristóteles habla aquí de una compatibilidad imposible del convenir y no-convenir, que, a su vez, está mentando un ser-unido o un ser-separado. Esto y aquello conviene a esto y aquello –esto quiere decir: lo uno y lo otro están juntos allí. En el caso del no-convenir están allí separados.¹⁸ Pero aquella compatibilidad es imposible sólo bajo condiciones determinadas que Aristóteles, precisamente, resalta con el hecho de que tanto para lo que conviene como para aquello a lo que conviene y, finalmente, para el punto de vista del convenir, constata la unidad perfecta en la forma de la identidad, a saber: de la identidad con qué, a qué cosa y bajo qué punto de vista no conviene.

En un primer momento podría parecer que la versión aristotélica del principio de contradicción pudiese reconducirse a la constatación de incompatibilidad de ser y no-ser. Pero ¿a qué se refiere la expresión “ser” si no está mentando el “es” –es decir: la forma de la decisividad en el sentido de “es así”? Pero esto es, como decíamos, ambiguo, en la medida en que primero está mentando un convenir que se separa de un no convenir, pero luego la verdad, tanto del uno como del otro.

Hablar de convenir sólo tiene sentido si conjuntamente se dice qué y a qué conviene. Por eso el “es así” se expresa en un primer momento con el giro: esto y esto conviene a esto y a esto. Idénticamente se puede decir: esto y esto se comporta de esta manera y de esta –y sin embargo no idénticamente, porque aquí como con el “es así” se está diciendo conjuntamente otra cosa: esto es verdadero. Esto y esto se comporta así y así –esta es la forma universal del comportarse o del estado de cosas. Pero precisamente en esta forma universal el mismo no es el estado de cosas en su totalidad; porque ¿qué sentido tendría decir de ello “esto es verdadero”? Tampoco se trata de separar el estado de cosas del estado de cosas “verdadero”. Hablar de un estado de cosas verdadero es un pleonasma –a menos que lo verdadero no se oponga a lo falso, sino a lo aparente; pero la apariencia no ocupa ningún sitio en el ámbito del principio de contradicción. Puesto que Aristóteles le atribuye justamente esto

18) *Met.* IX 10, 1051b 9 ss.

como su característica primera: la imposibilidad de que acerca de él alguien esté en el error.¹⁹ XIII

De acuerdo con la versión aristotélica, el principio de contradicción tiene que ver con el estado de cosas. Se articula desdoblándose en el giro “esto y esto conviene a esto y a esto” y la pretensión “esto es verdadero”. Ahora bien, en lo que atañe al primer lado, Aristóteles agrega: en este y en este respecto –y este agregado es de importancia decisiva. Porque llama la atención sobre el hecho de que aquel giro está conectado indisolublemente con esa pretensión de verdad y, además, con el decir.

Que esto y esto convenga a esto y a esto, sólo se puede decidir con respecto a la univocidad del qué y del a qué del convenir e incluso de la forma misma del convenir; porque cada uno de estos tres elementos permite un punto de vista diferente; si bien no en todos los casos, sí, empero, en muchos casos y a veces, también, sólo con referencia a uno de los tres.

Esto y esto conviene a esto y a esto con respecto a esto y a esto –también ampliado de esta forma el estado de cosas carece de decisividad. Dado que el qué, el a qué y el respecto del convenir permanecen en una universalidad abstracta, el convenir no toma todavía el significado pleno del “es” en el sentido del “es así” –más precisamente: de su pretensión de verdad. Esto sólo lo logra cuando el estado de cosas se muestra como este estado de cosas y en su plena univocidad. ¿Pero cómo le sería esto posible sin renunciar a su universalidad? Mas ésta hay que mantenerla aferrada, si es que el estado de cosas debe seguir siendo el asunto principal de aquel principio.

Con todo, ¿de qué forma habla el principio acerca del estado de cosas? Destaca algo que es imposible para el estado de cosas y precisamente con ello incorpora el lado de la pretensión de verdad; porque este imposible no es algo que le “convenga” al estado de cosas del modo en que una determinación cualquiera le conviene a una cosa cualquiera. Conciérne a su verdad, y no sólo en cuanto decidible, sino en cuanto decidida. Pero ¿qué es lo imposiblemente verdadero? Que la diferencia de convenir y no-convenir no haga ninguna diferencia. Esta indiferencia perfecta encuentra su expresión, primero, en la identidad del qué, del a qué y del respecto del convenir y no-convenir, y luego, en el “simultáneamente” o “a una con” del convenir y no-convenir mismo.

¿Pero por qué precisa esta indiferencia una constatación doble? Esta pregunta conciérne al significado independiente del “a una con”. Se ha entendido esta expresión como determinación temporal y como tal ha sido defendida y

19) Véase *Met.* IV 3, 1005b 9 ss.

atacada. Ciertamente, con ella no es mentada una determinación temporal como “de mañana” o “en verano”; porque tales diferencias caerían bajo el respecto según el cual esto y esto conviene a esto o a esto, o aparecerían también en algo como determinación suya. Esto vale incluso para una diferencia tal como la de “otrora” y “ahora”, que se refiere al tiempo del juicio. Ahora bien: lo que es mentado aquí es un presente, pero no el presente que se le pone a una cosa y que luego se transforma en pasado, sino el presente que está dicho conjuntamente en el convenir, en la medida en que forma un conjunto con el otro lado del “es así” y, correspondientemente, asume el significado del estar allí, de la presencia. En este sentido Aristóteles puede también hablar de la imposibilidad de que algo “sea” y a una con ello “no sea”.²⁰

Es imposible que lo mismo le convenga y a una con ello no le convenga a lo mismo en el mismo respecto. Este es el estado de cosas universal, como se presenta a sí mismo en tanto estado de cosas. Puesto que contiene no solamente la articulación peculiar del estado de cosas en el sentido del giro: “esto y esto conviene a esto y a esto con respecto a esto y a esto”, sino, al mismo tiempo, la pretensión de verdad del decidido “es así”.

Aristóteles no deja ningún lugar a duda sobre que de lo que se trata en el principio de contradicción sea este decidido “es así”. La exposición del estado de cosas en la forma de este estado de cosas lo delimita frente a lo que de ningún modo puede ser el caso, es decir frente a lo imposible verdadero. Esta delimitación pretende no solamente decir cómo es, sino, por encima de ello, cómo es con necesidad. Esta necesidad Aristóteles la determina más concretamente como “firmeza” y con ello mienta el lado de la fiabilidad de la verdad. Aquel principio es verdadero en grado supremo porque es perfectamente fiable. Pero precisamente en ello se basa el carácter de principio de este principio, es decir: la inicialidad de este inicio. Esta inicialidad hay que considerarla ahora de más cerca y a una con ello la función que Aristóteles atribuye a este inicio.

La firmeza de este comienzo se puede medir ya en el hecho de que con respecto a él uno no puede estar equivocado. Aristóteles no dice “equivocarse”;^{XIV} porque este inicio sólo puede ser presente como el inicio que ya ha sido hecho; y está hecho en cualquier lugar en que se haya hecho un inicio con un co-

20) Sobre el *ἀμα* nótese también lo siguiente: en primer lugar, en griego no se usa ni siempre ni la mayoría de las veces en un sentido temporal. En segundo lugar: Aristóteles es absolutamente consciente de eso (para los comprobantes remítase al *Index* de BONITZ). Por último: justamente la discusión que sigue al principio de contradicción da apoyo al uso no temporal (cf. particularmente 1010b 18).

nocimiento, con un saber. Aristóteles aclara esto mediante dos determinaciones: por un lado, la equivocación sobre aquel inicio está excluida por el hecho de que es perfectamente conocido, pero, por otro lado, este ser conocido es perfecto por el hecho de que el inicio no se puede fundamentar más; no permite que se lo trate como una hipótesis. “Pues el inicio del que tiene necesidad quien en absoluto aprehende algo del ente –más claramente: de los estados de cosas –no es ninguna hipótesis”^{xv}, pues este no es ningún estado de cosas que uno pudiera poner o bien no poner como base para una reflexión. Con respecto al “tener necesidad de” se dice además: “pero lo que es necesario conocer para quien conoce algo, esto lo debe tener él ya con anterioridad” –es decir ya lo debe haber traído consigo para cualquier conocimiento.

Y una vez más: ¿Qué es esto más conocido que todo? Lo que es el caso es necesariamente diferente de lo que no es el caso. Esto requiere no solamente ser conocido, sino también ser reconocido.

Lo primero que todos deben reconocer, en la medida en que se las tengan que ver con estados de cosas, es el estado de cosas entendido en cuanto estado de cosas. Esto que es reconocido lo nombra Aristóteles con una expresión que toma del uso lingüístico de las ciencias matemáticas, “axioma”^{xvi}. Y ve en él expresamente el inicio de todos los otros axiomas. Esto conduce ahora al contexto en el que Aristóteles discute el así llamado, y no por él llamado, principio de contradicción.

Como todo saber, también el saber de las ciencias se basa en un saber previo.²¹ En el ámbito de las ciencias y de su saber que se fundamenta continuamente, este saber previo necesario no es ningún saber casualmente no fundamentado, sino uno que se reconoce como indemostrable, es decir al mismo tiempo, no fundamentable. Más o menos así caracteriza Aristóteles el sentido de “axioma”.²² Esto hace pensar ahora en el hecho de que el estado de cosas conocido como estado de cosas, pertenece, en realidad, a un saber previo de una ciencia determinada –esto es, de la filosofía. Y sólo porque Aristóteles desarrolla por primera vez la filosofía como una ciencia determinada, plantea la cuestión de los *ἀξιώματα* que le son propios y la responde con la primera exposición del principio de contradicción.

Ahora bien, ¿qué significa que este principio sea el inicio de todos los otros axiomas? ¿Es que la filosofía se inmiscuye en el saber previo necesario de todas las otras ciencias? ¿Es que ella es la ciencia universal para todas las

21) Véase *An. Post.* I 1, 71a 1 ss.

22) Véase *ibid.*, 2, 72a 16.

demás? Pero ¿qué universalidad tiene entonces el principio de contradicción mismo? Si se ve en él el estado de cosas en cuanto estado de cosas, habrá que tomar en cuenta que no se trata allí de un universal que sea común a todo por su vaciedad, la vaciedad de lo abstracto. Más bien es común a todos los estados de cosas sólo por el hecho de que él mismo es este estado de cosas – si bien se distingue de todos los demás por la forma de su verdad.

Aquel principio sólo puede ser el inicio de todos los demás, de los ἀξιώματα propios a las diversas ciencias, en el sentido de que hace ver lo axiomático de todos los ἀξιώματα, a saber: su peculiar imposibilidad de ser fundamentados y su peculiar fiabilidad, la que exige del correspondiente conocer que sea al mismo tiempo un reconocer. Esto axiomático no se expone en un hablar universal sobre los ἀξιώματα; más bien se presenta él mismo como axioma, como un axioma determinado. Es el inicio de todos los otros ἀξιώματα en la medida en que éstos se refieren a él en cuanto tales – pero no porque él fuera un universal abstraído de ellos. Lo se ha dicho aquí de lo universal del estado de cosas, que es él mismo un estado de cosas, vale correspondientemente también del axioma y de la ciencia a la que este axioma le es peculiar.

Aristóteles introduce la exposición del así llamado principio de contradicción con la pregunta sobre si la consideración de los ἀξιώματα es cosa de la filosofía de la misma manera que la consideración de la esencia o sustancia, o si es cosa de una ciencia diferente de ella. Esta pregunta sólo es comprensible sobre el trasfondo de la inteligencia de que la cosa de una ciencia tiene que ser una cosa única, delimitada. Si Aristóteles muestra a este respecto que la consideración de determinados ἀξιώματα pertenece a la cosa de la filosofía, entonces esto debe tener como resultado aportar el comprobante de que los ἀξιώματα correspondientes pertenecen a la cosa que es propia de aquella; y así es en efecto: los ἀξιώματα correspondientes convienen a todo ente; puesto que atañen al ente en cuanto ente y no a un grupo especial de entes emparentados entre sí.²³

Ahora bien, estas indicaciones conducen al contexto más amplio, dentro del cual Aristóteles discute el principio de contradicción: corresponde a la exposición de la filosofía como la ciencia del ente en cuanto ente; es el axioma propio de ella y debe, en cuanto tal, echar luz sobre la cosa que le es propia. La misma es determinada en primer lugar como la esencia o sustancia, en la medida en que ésta es el “inicio”, lo primero dentro de la multiplicidad de lo que es interpelado como ente. Ahora bien, ¿qué tiene que ver este inicio con aquel

23) *Met.* IV 3, 1005a 23 ss.

axioma que también se presenta como “inicio”?

La inicialidad de aquel axioma se anuncia en su universalidad peculiar frente a todos los otros axiomas – una universalidad que no solamente no le permite transformarse en una representación abstracta, sino que se presenta ella misma en la forma de un axioma determinado al que todos los demás axiomas se refieren por lo axiomático en ellos. Lo mismo sucede con el ente que es la esencia o sustancia. Precisamente en cuanto lo inicialmente ente, permanece ella misma siendo un ente determinado, que tiene su distinción en el hecho de que todo lo demás que es interpelado como siendo ente se determina así por relación a ella.

La filosofía es la ciencia que considera el ente en cuanto ente. Cada ciencia considera algo ente, pero sólo ella lo considera en relación con lo que le conviene con respecto a él mismo. Ya el aclarar esta caracterización le hizo a Aristóteles preguntar repetidas veces cómo puede esta ciencia salvaguardar su unidad, si considera no sólo lo primeramente ente, sino también las relaciones que resultan del hecho de que éste es el primero frente a otro –una cuestión que luego es retomada una vez más con respecto a los axiomas, más precisamente: con respecto al principio de contradicción. Éste es introducido como algo que le conviene al ente con respecto a él mismo, es decir: como lo común a todo ente.

Si el principio de contradicción expone el estado de cosas en cuanto estado de cosas, entonces el ente, que la filosofía considera en cuanto ente, debe ser comprendido también como estado de cosas. ¿Cómo podría, si no, entenderse como algo común a todo ente?²⁴

Lo reconocido por todo sapiente, pero que solamente es un saber previo peculiar de la ciencia filosófica, es la inteligencia del estado de cosas como estado de cosas. Aristóteles se le aproxima fundamentando paso por paso la unidad de esta ciencia a partir de la constitución de su cosa propia. Pero ¿qué podría oponerse a esta unidad?

Primeramente, está ahí el ente como algo de lo que se habla de múltiples formas. Pero la multiplicidad de los respectos correspondientes se mantiene unida por la referencia al ente en el sentido de la esencia o sustancia. En segundo lugar, esta esencia o sustancia misma es una en cada caso no solamente dentro de una multiplicidad, sino también en una multiplicidad de esencias o sustancias. De esta multiplicidad resulta finalmente la multiplicidad de determinaciones de relación que son peculiares de este ente como ente

24) Véase *ibid.* 1005a 27.

individual.

La filosofía primera es ciencia del ente que debe ser tanto uno como también muchos, si no, no podría ser ciencia de “todo” y por tanto de una unidad de muchos. Desde Zenón que la pregunta por la compatibilidad de unidad y multiplicidad en el ente no había obtenido descanso. Aristóteles va más allá de la solución platónica agudizando la pregunta. Lo mucho no se debe entender tanto como una multiplicidad en el devenir por oposición a un ente que da unidad, sino con respecto al hecho de que del ente se habla de múltiples formas.

La multiplicidad de lo que es interpelado como ente no se deja elevar a una unidad genérica. Si debe haber ciencias, tiene que quedar resguardada precisamente la multiplicidad de los puntos de vista de la interpelación de algo. Y de ningún modo puede la filosofía, como ciencia del ente en cuanto ente, querer superar esta multiplicidad en el sentido de una representación abstracta del “ser” del ente. Si ella misma quiere ser ciencia, entonces debe mostrarse ante todo su cosa propia como ente –como el estado de cosas más decidido en su verdad.

Al final de su exposición de los diversos puntos de vista según los cuales se habla de algo como ente, Aristóteles menciona la posibilidad de decir también del no-ente que es un no-ente.^{XVII} Aquí el “es” habla de forma pura, en el sentido del “es así”. De acuerdo con ello también el no-ente habría que comprenderlo como lo que no es el caso: como no es, no es. Esta intelección la ha expresado por primera vez Parménides, quien la caracteriza como el sendero de la fuerza de convicción, que parte de la verdad, a saber: de lo más fiable.²⁵ Pero entendido de esta manera el ente es aún algo unilateral –es decir: en tanto “como es” frente al “como no es”. Este último se presenta a su vez en el giro “como tiene que ser, no es” como lo imposible verdadero, por ser lo que se contradice a sí mismo. Pero el ente no es solamente un lado frente al no-ente que está dividido de él; más bien es también y en primer lugar lo divisorio en toda esta división; por eso Parménides hace uso del “como no es” en la caracterización del “como es” y no se limita solamente a constatar: es como es.

En la contraposición del ente y del no-ente se presenta el ente mismo como la incompatibilidad del uno con el otro: es así. El “ente” entendido de esta manera nos hace frente de nuevo en la imposibilidad de la que habla el así llamado principio de contradicción, que se podría designar más claramente como principio de la crisis, en el sentido de la peculiaridad crítica del “ente”.

Y sin embargo: el ente es para Aristóteles algo otro que para Parménides.

25) Véase B 2.

Esto se muestra ya en el triple “mismo” que remite al otro lado del “es así” –a saber: a aquel algo al que le conviene algo que se le atribuye en un determinado respecto. Esta inclusión del algo en el “ente” se abre camino ya en la cosmología posterior a Parménides y se impone definitiva y totalmente con la pregunta de Platón por el “qué” del ente.

Tal como lo muestra Aristóteles al comienzo de su *Física*, el “ente” parmenídeo no se puede comprender como principio, puesto que no puede ser “inicio” de algo; dado que “ente” sería solamente él mismo. Que Aristóteles ve esto de otro modo, lo manifiesta ya su giro: “ente en cuanto ente”, que da por supuesto que el ente puede ser considerado también como algo otro –por ejemplo, en el sentido de los estados de cosas de los que se ocupan las ciencias particulares. Un estado de cosas es en cada caso un estado de cosas al lado de otros –no solamente por la diversidad del qué y el a qué del convenir, sino antes que nada por el posible cambio en la perspectiva o respecto de la atribución. Los estados de cosas tienen su unidad gracias al posible cambio de perspectiva de este y aquel estado de cosas particular hacia el estado de cosas en cuanto estado de cosas; tienen su unidad gracias a la relación común con éste como con lo que es primero.

La interpretación del ente como estado de cosas y la relación pertinente de una multitud de estados de cosas con aquel estado de cosas primero tienen su necesidad real en la tentativa de ganar el fenómeno como objeto posible de ciencia y superar su expulsión parmenídea del “ente” hacia aquello que solamente es opinión. Pero esto significa, además, que el ente no solamente hay que comprenderlo como estado de cosas, sino, a una con ello, como lo presente.

La incompatibilidad del ente y del no-ente, esa incompatibilidad que ella misma “es”, que es el caso, se repite con la misma decisividad en el imposible de que habla Aristóteles. Pero el ente dividido del no-ente es diferente al de Parménides. Lo que se separa de él como no-ente es también, por cierto, lo imposiblemente verdadero, por ser lo que se contradice a sí mismo, es decir: la no diferenciabilidad del “como es” o del “es así” y del “no es así”. Pero el ente que, por así decir, queda como resultado, no es en sí unitario –no es como en Parménides lo necesariamente ente, sino que incluye en sí lo posiblemente ente y, por lo tanto, algo que en un respecto no es, a saber: no es presente. Esto tiene grandes consecuencias para la posición del principio de contradicción.

La división que actúa eficazmente en el principio de contradicción no al-

canza para delimitar lo necesariamente ente. Pero este es sólo un lado con respecto al otro, al hecho de que Aristóteles, precisamente, quiere esta delimitación restringida para abrir el ente a lo fenoménico, para visualizar otro tipo de “ente” en su relación con algo primeramente ente, para, de esta forma, mostrar lo perceptible con los sentidos como objeto posible de un saber fiable, fiable dentro de límites determinados. Aquella apertura del ente lo abre también a la apariencia, y precisamente a la apariencia que proviene de la interpelación y de la reflexión. Para la contención de esta apariencia sirven los análisis lógicos de Aristóteles.

En vista de aquella insuficiencia del principio de contradicción para la demarcación de lo necesariamente ente – nótese bien que se trata de una “insuficiencia” deliberada – todo el desarrollo de la filosofía primera se convierte en una crisis progresiva. Ahí está, en primer lugar, la división de lo que le conviene al ente con respecto a sí mismo de aquello que le es accidental. En esta diferenciación, la consideración del ente en cuanto ente se comprende como una ciencia determinada; pues no hay un saber que se fundamente a sí mismo de lo que es accidental a una cosa, aún cuando se pueda encontrar en cada caso un fundamento para este accidente. Pero un fundamento tal le permanece exterior a la cosa correspondiente; no aparece juntamente con ella, sino que actúa “casualmente” y por eso es objeto, a lo sumo, de una descripción.

Ahí está, en segundo lugar, aquella división que concierne, ciertamente, a los estados de cosas, pero sólo en la medida en que son objetos de un saber y de un decir –esto es: la división de “verdadero” y “falso”. El así entendido ente y no-ente del conocimiento es lo que es solamente con referencia a otro, a saber: lo que hay que conocer. La diferencia de “verdadero” y “falso” tiene como presupuesto la posibilidad de separar del estado de cosas el decir y el conocer. Aristóteles se ocupa de esta separabilidad en el contexto de su exposición del principio de contradicción porque las opiniones que se oponen al mismo se alimentan precisamente de esta separabilidad. Recién dentro de este campo visual encuentra su lugar también el principio del tercero excluido. En conexión con él, Aristóteles da la siguiente determinación a la diferencia de lo verdadero y lo falso: “Decir que el ente no es o que el no-ente es, es falso, pero que el ente es y el no-ente no es, es verdadero”.²⁶ Evidentemente el “es” y el “no es” pertenecen al decir que se mueve en el ámbito de lo posiblemente verdadero. El “ente” y “no-ente” al que se refiere, está mentando aquí lo que es el caso y lo que no es el caso. Con lo uno como con lo otro puede andar descaminado el decir y su pretensión de verdad, sin que el ser-falso se pueda advertir en lo

26) Véase *Met.* IV 7, 1011b 27 s.

dicho como tal –a diferencia de lo que sucede con la autocontradicción.

Aun cuando el estado de cosas pueda valer también, en cierto sentido, como lo verdadero, esto no lo es en el sentido de la diferencia de “verdadero” y “falso”; hablar del mismo como de un estado de cosas verdadero sólo se puede hacer distinguiéndolo de él como de uno aparente. Y también este carácter de aparente remite de nuevo al sitio propio de la diferencia de “verdadero” y “falso”: el entendimiento que compone y divide.²⁷

Ni el ente en el sentido de lo accidental ni el ente y no-ente en el sentido de la diferencia de “verdadero” y “falso” son cosa de la filosofía, es decir: de la ciencia del ente en cuanto ente– lo uno no, porque es excluido por el giro “en cuanto ente”, o sea por el punto de vista de lo que conviene al ente en él mismo. Lo otro no, porque es cierto que está referido al ente, pero le es exterior; si no, no existiría lo falso, y, faltando él, faltaría también toda la diferencia.

Hemos hablado de la apertura del ente para el fenómeno que se buscaba de intención. Aristóteles habla más claramente de lo que es perceptible mediante los sentidos y designa de este modo el fenómeno con respecto al modo de acceso a él –así como Parménides lo designaba como “opinión” y, por lo tanto, con respecto a su peculiar forma de ser-sabido. Aquella intención trae consigo el que el ente deba ser expuesto de dos modos: tanto como estado de cosas cuanto como presente.

La expulsión de lo imposible ente que tiene lugar en el principio de contradicción no es suficiente, como se ha dicho, y tampoco debe ser suficiente, para delimitar, del otro lado, lo necesariamente ente. Esta delimitación Aristóteles la lleva a cabo con respecto al ente en cuanto presente, en cuanto aquello que está delante, puesto que hay que partir de él, tal como es aprehendido con los sentidos. Lo que está delante, empero, debe ser considerado tanto según el lado de aquello que está delante cuanto según la forma de su estar delante. Según ambos respectos son necesarias distinciones que insinúan ya las discusiones que se agregan al principio de contradicción;²⁸ por un lado, la distinción entre la esencia o sustancia y lo demás que también “es” en relación con ella, por otro, la distinción entre realidad y posibilidad.

Estas dos distinciones muestran –lo que ya también insinuaban aquellas dos formas excluidas del ente y con más razón el hablar de un “convenir”, a partir del cual el ente se articula como estado de cosas–: la apertura del ente para el fenómeno exige que el ente entre en acción como “compuesto”. Con

27) Véase *Met.* VI, 1027b 25 ss.

28) Véase *Met.* IV, 1007a 20 s. y 1009a 34 ss..

eso se pone inmediatamente la pregunta por lo que le da unidad, es decir por algo que, dando unidad, sea ello mismo totalmente unitario, no como un universal vacío y solamente representado, sino como un esto determinado y, por lo tanto, como presente.

La discusión sobre el ente en el sentido de esencia o sustancia y en el de realidad en acto deja entrever la dimensión en que lo otro con respecto al ente está atado a él y muestra así los límites de aquella apertura. Encuentra su consumación en el traspaso del ente como compuesto al ente como simple. Puesto que recién aquí se hace visible en qué medida el conocer está vinculado a lo presente. Este vínculo lo tiene solamente en cuanto razón, en el “contacto”^{xviii} con lo simple que se destaca en el ente “compuesto” como aquello que le da unidad.

Pero ¿cómo se determina ahora la simplicidad de las esencias o sustancias que dan unidad? ¿Cómo se puede ver ella misma como algo que está delante? Únicamente en aquello que a su vez une la multiplicidad de las esencias o sustancias. No, como en la cosmología anterior, en el uno que da existencia a todo. Parménides y Zenón habían descubierto una contradicción en ese todo de la cosmología; habían mostrado cómo el aparecer fenoménico de la multiplicidad es incompatible con la presencia de lo uno en el “todo”; la pretensión de completud del saber cosmológico no era compatible con la fiabilidad necesaria para el saber, debido a la peculiaridad de su objeto.

Los estados de cosas que se destacan en el sentido del saber por no precisar fundamentación alguna, tienen en común el primero de todos los axiomas, que en cuanto tal es él mismo un estado de cosas. Correspondientemente las esencias o sustancias –y ellas son lo primeramente ente – tienen en común un ente primero que no es un universal abstracto, sino él mismo esencia o sustancia. Pero ¿de qué manera se relacionan con ella? No han sido generadas ni hechas por ella; en este sentido, entonces, ella no es causa. Sólo se refieren a ella por la peculiaridad de la presencia que les es propia, es decir: en cuanto movidas se refieren a ella como a lo inmóvil. Ésta mueve, por su lado, las otras esencias o sustancias, en la medida en que están presentes junto a ella –las demás sólo las mueve por intermedio de éstas, y por cierto que de forma diferente.

La esencia o sustancia primera mueve lo que está presente junto a ella porque la conoce, y lo mueve por la peculiaridad de su propia presencia – que no es presencia junto a lo que ella mueve, sino junto a sí misma. Precisamente en esto tiene su simplicidad. Pero ¿cómo hay allí algo simple, si esta esencia

o sustancia está junto a sí y, por lo tanto, parece que se relacionara consigo misma? ¿Cómo se resguarda en esta presencia junto a sí misma la diferencia de lo que realiza el acto de la intelección y de lo que es su objeto?

Aún cuando el ser-junto-a-sí-mismo excluya la independencia del objeto frente al acto de intelección, podría ser éste entendido, empero, como facultad –por ejemplo como la “razón”. En tal caso sería diferente de aquello para lo que esta facultad es una facultad –aún cuando sea diferente solamente en el sentido de una perspectiva diferente acerca de algo que, siendo lo mismo, de un lado está presente para la potencia intelectual, del otro *junto a* ella. En la medida en que el ser-junto a-sí-mismo sea pensado como una “potencia” o una “facultad”, no se ha alcanzado la simplicidad perfecta.

La esencia o sustancia totalmente simple se agota completamente en la presencia, es decir: en la forma de la presencia inteligente junto a sí en cuanto intelección activa. Sin estar en acto, la intelección no puede entender –y a sí misma se puede entender siempre únicamente como siendo activa. En este sentido el que entiende y lo entendido son indiscernibles, y esto es también “lo que bajo ninguna condición puede comportarse de otra manera”. Así se determina el ente primero, más precisamente: el presente primero –la “presencia” entendida no como presencia de algo para la intelección, sino como el estar-junto-a de la intelección misma. Aristóteles habla allí también de un “tocar”,^{xix} lo que indica una cercanía insuperable.

Recién en la esencia o sustancia que es entendida como simple de esta manera, porque es completamente indiscernible en sí, se consuma aquella división del ente y del no-ente al que da comienzo el así llamado principio de contradicción. Recién en ella se hace claro cómo el ente no solamente está dividido del no-ente, sino cómo él mismo consume esa división. También aquí habría que comparar el camino del pensamiento de Parménides en su exposición del “corazón de la verdad”, desde la bifurcación de los senderos hasta el desarrollo del sendero “como es”, con el camino aristotélico –y también distinguirlo de él.

Mediante la forma que le es propia, aquel ente simple hace comprender la inmediatez con que el estado de cosas en cuanto estado de cosas resulta evidente, con la cual –sin precisar de fundamentación ni ser capaz de ella– hay que reconocerlo como “lo más firme”. A una con ello se pone de manifiesto como meta de las diferenciaciones que Aristóteles introduce en el ente “simple”, es decir: interpelado con respecto a él mismo. Esas cuatro diferenciaciones^{xx} son necesarias en vista de la apertura del ente para el fenómeno que ya

se hace palpable en la formulación del así llamado principio de contradicción. Puesto que este principio deja abierto el lado del ente para lo que se puede comportar así o también de otra manera. De esta forma da a conocer la posible síntesis del fenómeno con el ente. Aquí comienzan ahora las diferenciaciones mencionadas, y por cierto que rastreando la pregunta: ¿dentro de qué límites es el fenómeno un ente? Con más claridad: ¿dentro de qué límites es lo que se puede percibir con los sentidos algo presente y por lo tanto algo de lo que hay intelección? Pero estos límites encuentran su soporte último en aquel ente simple que cumple tanto con lo peculiar de la “esencia o sustancia” cuanto con lo peculiar de la “realidad” en la unidad perfecta de ambas.

Ahora bien, este ente es también “inicio”, pero de ningún modo un segundo principio al lado del de contradicción. Es más bien la culminación de un camino de diferenciación para el que aquel axioma es el inicio. Lo que puede parecer como una duplicidad de la filosofía primera, lo que puede parecer como “la constitución onto-teológica de la metafísica”, es, en todo caso para Aristóteles, una unidad. Correspondientemente le da a la filosofía primera un único nombre: la ciencia teológica –por lo tanto, tomando su punto de partida de aquello en lo que se consuma el camino de la diferenciación del ente que ella realiza. La unidad de esta ciencia, sin embargo, se desfigura si uno ve de un lado “el ser del ente en lo universal” y del otro “el ser del ente en lo supremo” y este último incluso en el sentido de la *causa sui*.

La filosofía primera es una porque sabe que la cosa que le es propia permanece siendo una y la misma, desde el estado de cosas entendido como estado de cosas hasta la intelección de la intelección –a saber: el ente en cuanto ente.

“Hay una ciencia determinada; que considera el ente en cuanto ente y aquello que le conviene a éste con respecto a él mismo”.^{xxi}

El traductor es Doctor en Filosofía y Profesor Habilitado en Filosofía por la Universidad Técnica de Brunswick. Es Profesor de Filosofía en la misma universidad. Su campo de investigación es Ética y Metafísica, en sí mismas y en su Historia. Posee diversas publicaciones en el país y en el extranjero.

NOTAS DEL TRADUCTOR:

I Teoría de los tipos lógicos.

II Los Principios de la filosofía.

III “Nuestros razonamientos están fundados sobre DOS GRANDES PRINCIPIOS, EL DE CONTRADICCIÓN... Y EL DE RAZÓN SUFICIENTE”.

IV Los principios de la filosofía.

V Ensayos sobre el entendimiento humano. [La grafía antigua humane es la de la edición original]

VI “No ideas innatas en la mente”.

VII Principio de razón.

VIII “Ningún hecho puede darse como verdadero... o existente”.

IX “Yo pienso, yo existo”.

X Se refiere Boeder al título: Meditationes de prima philosophia, (Meditaciones de filosofía primera) que en la primera edición de París de 1641 llevaba como aclaración: in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur (“en la cual se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma”); esta aclaración fue reemplazada de inmediato por: in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (“en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción del alma humana del cuerpo”), Ámsterdam, 1642.

XI “La existencia del universo... un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia”.

XII “El principio de contradicción es en su forma general: una proposición es verdadera o falsa; lo que contiene dos enunciaciones: una, que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición, o que una proposición no podría ser verdadera y falsa a la vez. La otra, que lo opuesto o la negación de lo verdadero y la de lo falso no son compatibles, o que no hay un medio entre lo verdadero y lo falso, o bien: no puede ser que una proposición no sea ni verdadera ni falsa”.

XIII Fuera de este pasaje, el verbo equivocarse (διαψεύδεσθαι) aparece cuatro veces en el libro IV de la Metafísica como compuesto (1005b 31, 1008b 3, 1008 b 34 y 1009a 14) y las cuatro veces con una forma de perfecto (el simple activo, en el sentido de ser falso, una sola vez y como futuro: 1011b 28). Seguramente llevado por eso, Boeder interpreta el aoristo διαψευσθῆναι de 1005b 12 como si fuera perfecto.

XIV Cf. la nota anterior.

XV Boeder continúa refiriéndose al texto del libro IV de la Metafísica, 1005b 14 ss.

XVI La palabra axioma, en griego clásico, contiene la raíz de valor y dignidad, de lo que es reconocido y apreciado. En su comentario a la Metafísica de Aristóteles, St. Tomás utiliza para esta palabra la traducción dignitas (Liber IV lectio 5).

XVII Véase Met. IV 1, 1003a 5 y VII 4, 1030a 25.

XVIII Boeder se refiere a la aprehensión de la verdad simple que no está expuesta a la alternativa del juicio verdadero o falso, sino que está presente para un tocar – θγγάνειν – o no está presente y no se la puede tocar, Met IX 10,1051b 24.

XIX Véase la nota anterior. Igual que para la aprehensión de la verdad simple, utiliza Aristóteles el mismo verbo tocar – θγγάνειν – para la presencia de la razón pura junto a sí misma, la intelección de la intelección. Met XII, 7, 1072b21.

XX Es decir, recapitulando: 1. el ente como accidente, 2. como verdadero y falso, 3. como esencia o sustancia junto con las demás categorías, 4. como realidad y posibilidad.

XXI Tal el comienzo del libro IV de la Metafísica (1003a 21), al cual el texto de Boeder se ha estado refiriendo continuamente, porque Aristóteles discute y expone en él el principio de contradicción.