



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* n° 0910284775023**LA SANCIÓN HEURÍSTICA DE LA NO CONTRADICCIÓN.
SOBRE LA DEFENSA ARISTOTÉLICA DEL PRIMER PRINCIPIO.****Fernando Haya****1. La fórmula de la prevalencia heurística del método filosófico.**

Es preciso comenzar con el planteamiento de las dificultades^[1]; pero comenzar en filosofía es notar la dependencia que el planteamiento de la dificultad más vasta mantiene respecto de su solución. La dependencia en cuestión es negativa porque *la vasta dificultad del comienzo filosófico no alcanza siquiera expresión*. La imposibilidad de formular la dificultad más vasta es imposibilidad de constituir al saber mismo como problema y, por lo tanto, necesidad de delimitar cualquier dificultad sobre la base que el saber mismo proporciona. No hay problema *absolutamente vasto*: la amplitud problemática ha de estrecharse para adquirir *alguna positividad*. No hay expresión pura del problema del saber por cuanto que sólo *desde el saber* cabe enunciado problemático^[2].

La altura axiomática de este hallazgo invierte el sentido direccional de la filosofía con relación al de las ciencias particulares. El comienzo metódico de la filosofía es la advertencia de semejante inversión^[3], una advertencia inseparable de la heurística de los primeros principios^[4]. Los primeros principios del ser no son idénticos con los axiomas de la teoría del conocimiento^[5]. La mencionada imposibilidad del planteamiento puro del problema puro *-puro*, es decir, al margen de cualquier *hallazgo*- enuncia un axioma gnoseológico, no propiamente metafísico. Los axiomas de la gnoseología son inferiores a los axiomas propiamente metafísicos. No obstante, los axiomas gnoseológicos no son meras tautologías o proposiciones evidentes de orden lógico formal.

La noción de *axioma* se emplea aquí en acepción eminente. Se confundiría quien la tomara en el sentido disminuido de la lógica formal^[6]. En el presente contexto, *axioma* no significa sólo enunciado evidente, y menos aun proposición asumida como principio inamovible con independencia de su contenido

material de verdad. *Axioma* se emplea aquí al menos con el significado que tiene para Aristóteles el primer principio de no contradicción: expresión de un contenido de verdad rebotante desde cualquier punto, posición o tramo del proceso del saber. No obstante, resultará conveniente introducir algunos matices en el planteamiento axiomático en Aristóteles.

De entrada hay que afirmar con Aristóteles que no cabe la pura antecedenencia de lo problemático en cuanto tal. El principio aristotélico de no contradicción expresa la imposibilidad de semejante antecedenencia. Con todo, importantes direcciones históricas del pensamiento filosófico han hecho frente a la prioridad del axioma aristotélico. Líneas históricas de pensamiento mutuamente enfrentadas a su vez. La dialéctica de Hegel y la filosofía heideggeriana constituyen respectivamente las dos direcciones críticas más importantes a la sanción heurística de la no contradicción.

En Hegel la índole problemática del saber se instala en el núcleo del método, en cuanto que este último acoge la contradicción a modo de nervio de su propio impulso. En Heidegger, la condición de lo problemático es acaso más profunda y a su vez contrapuesta con relación a la hegeliana: anida en el existente mismo, considerado más acá de todo destacamiento del contenido del saber, en el modo de repeler cualquier posición determinada de su acervo^[7]. El afianzamiento del primer principio frente a las mencionadas posiciones exige calibrar en condiciones los flancos débiles del axioma aristotélico, sobre los que precisamente inciden las direcciones de su problematización histórica.

La fórmula aristotélica de la no contradicción es en definitiva insuficiente por bastar sólo como aseguramiento de la evidencia que cimienta el discurso. No basta en cambio como vía expedita de acceso al tema de la metafísica. En este sentido el principio de no contradicción es problemático, no porque carezca de verdad, sino porque su enunciado atañe propiamente al ámbito veritativo -rector de la la predicación y el discurso- pero no admite extrapolación directa al ámbito del ser trascendental.

Concretamente: es verdad que si A es B, entonces, en el sentido mismo en que es B, no es no B. Pero esa supuesta identidad (*si A es B, entonces es B mientras es B porque B es B*) no equivale a la índole del principio real. Esta última no resulta adecuadamente descrita como *ser lo mismo que sí mismo* ni como *no ser lo que no se es en el instante* en que se es lo que se es. El ataque hegeliano afecta al primer término de la extrapolación; la crítica de Heidegger atañe al segundo. Hegel entiende que la mismidad resulta mediada por la negación, mientras que Heidegger subraya la debilidad del instante como garantía de consistencia ontológica, a la par que pone en cuestión la pertinencia del enunciado proposicional de los primeros principios. Afianzar el primer principio de no contradicción requerirá, por lo tanto, frente a Hegel, establecer los límites del valor heurístico de lo negativo; y frente a Heidegger, esclarecer junto con el estatuto ontológico del tiempo el valor gnoseológico de la proposición.

Pero el valor axiomático de la no contradicción debe mantenerse, porque no deja de ser cierto que no cabe instalación en lo problemático del saber. En tal sentido afirma Aristóteles "*impossibile est procedere ad quod est ante*"^[8], es imposible proseguir en dirección a lo anterior. El contexto de la discusión aristotélica contra los escépticos, asienta esta precedencia axiomática de las primeras evidencias judicativas. Así ataja Aristóteles la discusión con los sofistas.

La discusión aristotélica descansa en un claro convencimiento de fondo: no merece la pena discutir con aquellos que no se atienen *a lo mismo* que se dice. No obstante, resultaría ingenuo concluir que el propio Estagirita consideraba definitivamente zanjada la problemática de los primeros principios del conocimiento. Es obvio que esa estimación resultaría trivial, puesto que la filosofía primera misma es la ciencia que expone los principios. Argüir la manida distinción entre la evidencia para nosotros y la evidencia en sí - o entre el orden del conocimiento y el orden del ser- no deja de constituir un recurso también trivial, puesto que Aristóteles no es en absoluto un empirista. Si el orden del conocimiento fuera inverso al orden de los primeros principios del ser no existiría la metafísica.

La enjundia de la defensa aristotélica de la no contradicción es, a mi modo de ver, la advertencia del hecho siguiente: si hay que plantear primero las dudas, a la filosofía primera corresponde la formulación de la duda más vasta. Pero así lo primero que se nota -de manera que de otro modo no cabe seguir- es que la dificultad más vasta no es susceptible de planteamiento. El problema general sobre la naturaleza del conocimiento no alcanza expresión a título de problema. La fórmula del problema teórico por excelencia resbala, se desliza como pura reiteración de supuestos^[9].

No existe *problema primero* en el sentido de cabal anticipación determinada de lo problemático del saber. La índole de lo problemático se cierne ciertamente sobre el saber en cualesquiera de sus *anticipaciones* pero sin afectar el asentarse del saber en limitación^[10]. Puesto que la pregunta es la forma nuda de la anticipación problemática del saber, quiere decirse que no cabe pregunta primera. La pregunta - modalidad provisional del saber problemático- no atina con la formulación de la dificultad más vasta. Es patente que la pregunta inquiere desde cierto supuesto, desde el supuesto que adelanta como saber su propia fórmula. Por lo tanto, la pregunta no aparta enteramente al saber de modo que pueda echarle en cara, argüirle sobre su problematicidad. La pregunta *arrastra* saber.

En esta dirección procede la glosa del texto de Aristóteles aludido al comienzo de este epígrafe: la filosofía primera se había propuesto seguir el procedimiento común a todo investigador -planteamiento inicial de las dudas-; la filosofía primera se había propuesto también eso cuando advierte que su propia duda -la *universalis dubitatio de veritate*, como la llama Santo Tomás^[11]-, no alcanza sin más fórmula. No cabe fórmula para la duda universal sobre la verdad: la duda general sobre el conocimiento no llega a destacarse, no se configura. El propósito, el intento de enunciar el problema general del conocimiento resbala indefinidamente hacia atrás. En tal sentido afirma Aristóteles

“impossibile est procedere ad quod est ante: el antes del saber se anticipa, por decirlo así, se reintroduce e impone sin que sea posible su eliminación.

Pero la otra vertiente de esta misma imposición resulta igualmente inamovible; a saber: que el *saber anticipado como antes* no es suficiente, que el saber queda afectado por la índole de lo problemático en la misma medida en que oculta el fundamento de su propio carácter imponente. Leonardo Polo resume este doble respecto bajo el lema: la evidencia no es evidente. La conclusión de Polo es a mi modo de ver la siguiente: el asentamiento del saber humano es susceptible, no de remoción –como pretende Hegel- pero sí de ampliación, es decir, de ulterior cimentación, de esclarecimiento. O dicho de otra manera: debe exponerse por qué el saber anticipado como evidencia no es suficiente en orden a la investigación de los primeros principios del ser. O, también, de manera más general: se hace preciso un avance metafísico en dirección a mostrar la conexión entre el asentamiento limitado del saber según evidencia y la advertencia de los primeros principios del ser, que es el tema propio de la metafísica.

Naturalmente este avance exige enfrentar la problemática del principio aristotélico de no contradicción, es decir, *levantar* el cimiento sin declararlo inválido en su orden, como haría el arquitecto que procurara una más firme cimentación. La problemática del principio aristotélico de no contradicción es en resumen la siguiente: el enunciado que afirma *la imposibilidad de que algo sea y no sea simultáneamente lo mismo* se establece en el orden de lo verdadero pero no admite extrapolación directa e inmediata al ser extramental. Polo denomina *principio de no contradicción* al ser creado, metafísicamente advertido según el ejercicio metódico al que llama abandono del límite mental. De acuerdo con este límite se establece la vigencia veritativa del principio aristotélico de la no contradicción.

En suma. La dimensión principal del método filosófico es heurística, no problemática. La dimensión problemática del método enuncia su dificultad en función de la solución pertinente. El problema del saber no admite planteamiento al margen de la solución, de modo que todo avance ha de retraerse a un descubrimiento. El término *descubrimiento* quiere -en este contexto- lanzar la atención hacia *lo otro* del saber que desborda de su dimensión problemática: su asentarse en evidencia irrefutable *al menos* en la forma de la no contradicción. La discusión con los escépticos queda así zanjada sin que la metafísica concluya. Hasta aquí queda esbozado el notable salto heurístico de Aristóteles, pero debemos proceder a una exposición más detallada.

2. El valor doblemente negativo de la no contradicción.

El ser ha sido descubierto –por los primeros que filosofaron-; no cabe abdicar del descubrimiento como han hecho los sofistas. Hay que plantear las dificultades, hay que plantearlas bien^[12], es decir, dar respuesta a los que han

oscurecido el descubrimiento; en primer lugar, a aquellos mismos que siendo los descubridores omitieron aquello otro que debería haberse dicho para que la averiguación no quedara detenida. Pero si avanzamos de este modo, el enfrentamiento directo con la dificultad imponente revela que esta última ni siquiera llega a formarse, que se enerva en el intento mismo de su formulación. El retroceso hacia la evidencia de los primeros principios es en Aristóteles un notable salto heurístico: un salto que invierte la dirección de la filosofía primera con relación a la ciencia que no lo es, inversión que ya había hecho notar Platón.

Pero Aristóteles enuncia expresamente la imposibilidad de la demostración indefinida: es imposible demostrar la primera evidencia. No obstante aquél que la niegue o dude de ella quedará refutado de inmediato: con sólo que diga lo que dice, puesto que es preciso atenerse a aquello que se dice. No cabe avance hacia lo anterior. El principio de la evidencia se reintroduce contra quienes lo niegan con sólo que lo nieguen, pero incluso con que se levanten de la cama para ir a Megara. Luego el avance de *la ciencia que se busca* se sitúa en la dirección inversa de la que recorre la ciencia que extrae las conclusiones. Adviértase que el salto heurístico no pierde contacto con el descubrimiento primero –el ser, descubierto por los primeros que filosofaron- : el descubrimiento se mantiene en función de la asistencia que desobtura la forma de su exposición. El sostenerse del descubrimiento en victoria sobre las dificultades que salen al paso es intensificación del descubrimiento mismo.

Pero todavía hay más. Consideremos detenidamente las instancias que juegan en el contexto que rodea la formulación del principio: la discusión contra aquellos que parten de la duda radical sobre el saber de los principios y en el mismo movimiento desplazan enteramente el ámbito de la filosofía, que se convierte ahora en pragmática lingüística. Semejante desplazamiento de la filosofía hacia un terreno que no es el suyo propio es percibida por Aristóteles como equivalente a su disolución. Si no cabe conocimiento de los principios –porque el saber es insuperablemente problemático– ¿qué queda entonces de la filosofía? Ahora bien: hay que notar que a partir de ahí el Filósofo invierte las tornas de la discusión y pasa al ataque. Si no cabe vertebrar la filosofía como tal –es decir, la teoría– porque el saber es insuperablemente problemático, entonces el orden práctico queda irremediabilmente infundado. Para que el discurso fundara el orden ético y social habría menester que el lenguaje fuera instancia autosuficiente, pero de ningún modo lo es^[13].

La sanción heurística del primer principio de no contradicción es conducida por Aristóteles en el modo de un ataque al adversario. El adversario es el escéptico, cuya misma posición parece descansar en la fecundidad pragmática del discurso, es decir, en su pretendida consistencia al margen del saber. El punto de partida del sofista es el *escándalo* de la filosofía: la contradicción entre las posiciones de los primeros que filosofaron sobre *la physis*. Este argumento – la contradicción de los filósofos– viene a constituir la forma más rudimentaria –por llamarla así– de la presentación problemática del saber. La contradicción de los filósofos parece mostrarse exponente

cualificado de la incapacidad humana para llegar a acuerdo sobre las verdades fundamentales.

La dimensión problemática del saber se adelanta y acumula a título de dificultad insuperable que retiene el comienzo filosófico. Pues bien: en su forma más rudimentaria la dificultad agosta el comienzo como desde fuera, acomete contra el plano de la actitud sustentadora de la actividad filosófica. La acometida del problema del saber en su forma más rudimentaria enerva la tensión precisa para detenerse a considerar las dificultades: acumuladas como las encuentra, desiste por desánimo y pereza a desmadejar semejante ovillo. El desistimiento escéptico se mantiene externo a la dificultad, se coloca fuera de un intento que prejuzga inútil. El escéptico no entra siquiera en el juego porque piensa de antemano que el escándalo de la filosofía dispensa del esfuerzo. La energía, el trabajo conllevados por la actividad razonadora – piensa- quedarán mejor empleados en configurar el campo ineludible de la acción práctica.

Aristóteles dirige ahí su ataque, y ciertamente en la misma dirección que antes Platón y que antes Sócrates. En su importante libro sobre Aristóteles, Aubenque subraya el empeño de Aristóteles por continuar la polémica de sus maestros –Platón, y a través de Platón, Sócrates- contra el planteamiento sofista. El autor hace notar con cita de H. Maier que “tanto el platonismo como el aristotelismo son ‘producto de una época de erística’, de un ‘siglo en que la ciencia debe luchar por su existencia’, y sobre ese trasfondo de crisis es como mejor se comprende su comunidad de inspiración”^[14]. No sólo comparto esa opinión sino que a mi modo de ver la tesis en cuestión admite una especie de extensión trascendental. Quiero decir: particularmente en las épocas de crisis, pero *siempre*, la filosofía primera ha de luchar por su existencia, en la medida en que una de sus principales dimensiones metódicas –aquella a la que llamo *ascenso*- es la cabal exposición de su descubrimiento esencial. El descubrimiento esencial de la filosofía es ciertamente el ser. Tal es la dimensión hegemónica de la filosofía, su heurística propia. La filosofía es la heurística del ser. Pero junto con ello, la filosofía ha de salir al paso de las dificultades que se oponen, en concreto a *la expresión* del ser descubierto. Aquí es dónde encalló precisamente Parménides, y del aparente naufragio –no suficientemente salvado por los esfuerzos de Sócrates y Platón- tomaron energía los sofistas para su diatriba –siempre renovada- contra la filosofía teórica.

El *aparente fracaso* de Parménides –o más propiamente, el tema al que tal fracaso se refiere- constituye indisolublemente el núcleo de la desavenencia de pareceres entre los presocráticos. Y esa desavenencia arrojó ya el escándalo sobre la filosofía, recién nacida. Aristóteles lo dice expresamente: “Y el resultado es aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible – y éstos son los que más la buscan y aman- tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles”^[15].

Es verdad que Sócrates retrajo el foco de la atención filosófica hacia la interioridad, hacia la intimidad del filósofo, pero estaría ciego quien no advirtiera en semejante retracción del maestro su afianzamiento personal en un *concepto metafísico de la existencia humana*. Nietzsche mismo percibe muy claramente contra quién ha de dirigir sus diatribas contra la metafísica. La doctrina de Platón, como más tarde la del propio Aristóteles, explicitan aquella metafísica implícita en quien descubrió las definiciones universales y anticipó el sentido mismo del primer principio de no contradicción: el diálogo *supone* la unidad de la significación, su coherencia, de manera que la sola intención de decir desborda hacia el afianzamiento de la verdad una, universal, *objetiva*.

Desde esta perspectiva se muestra tanto la injusticia que excluye a Sócrates de la nómina de los metafísicos como la trivialidad del juicio que tacha de intelectualista sin más al autor de la *Ética Nicomáquea*. A mi parecer la calificación peyorativa de intelectualismo aplicada a Aristóteles revela incompreensión de la importancia del método en filosofía. Con independencia de que Aristóteles sea un filósofo pagano, su descubrimiento del valor eminente del acto intelectual no tiene por qué hacer de él un pensador intelectualista. La índole metódica –pautada- de su filosofía no deja de tomar en cuenta el conjunto de instancias humanas significativas, pero cada una en su lugar correspondiente. La sanción aristotélica del comienzo metódico en los términos descritos –la imposibilidad del planteamiento puro del problema del saber- no equivale a omitir la consideración del resto de las dimensiones antropológicas importantes. Por el contrario: responde al claro propósito de aportar la disposición que tales dimensiones guardan con relación al método.

En efecto. Aristóteles busca primeramente el aseguramiento del saber frente a aquellos –los sofistas- que lo sustituyen por el *discurso*. Pero el discurso no admite *anteposición*. La anteposición del discurso equivaldría a su exención, a la suficiencia del lenguaje, justo aquello que enseñan los sofistas. La anteposición del discurso, su exención, no es posible por cuanto resbala hacia cierta anterioridad que no consiente posposición.

Adviértase: la *expresión*, el discurso, el enunciado, la fórmula, no alcanza siquiera a albergar lo problemático del saber, no llega a *decir* el problema. El *lenguaje como tal* –no sólo el Oráculo que está en Delfos- cumple, *con relación al problema del saber*, la máxima heraclíteica: no declara ni oculta, sino que *cifra, simboliza, significa*^[16]. La esencia del lenguaje es precisamente esta: la significación. La finalidad del lenguaje es la comunicación, pero su esencia formal – la esencia formal del lenguaje- es la expresión: la significación a la manera del símbolo. De modo que *a través del lenguaje* habla el hombre: a través del lenguaje habla el hombre al hombre, pero el lenguaje mismo *no habla*, no declara el problema del saber; tampoco lo oculta, puesto que el lenguaje mismo –la expresión- es cabalmente parte del problema del saber que se anticipa. El problema del saber no llega a alzarse en la expresión porque el adelantarse de la expresión es fragmentario e incompleto, deja atrás, *supone*.

Por consiguiente, en el orden de la problematicidad del saber han de invertirse los términos: la fórmula no consigna su problema –no llega a él, no lo abraza; tampoco en la modalidad de la pregunta; ¿qué instancia guiaría la pregunta? Han de invertirse los términos: la solución no sigue a la dificultad, la solución no es respuesta a cierta pregunta cabalmente formulada, a cierta dificultad delimitada como cuestión primera a despejar. Por el contrario: el propio planteamiento de la dificultad más vasta resbala sobre el cimiento cuya remoción no cabe. No hay pues tal problema puro del saber. El saber antecede a la fórmula fallida de su dificultad más vasta. Desde semejante antecendencia cabrá en todo caso el regreso a lo problemático a ella interpuesto, no al contrario. El problema del saber estriba de entrada en la expresión con que el saber mismo se anticipa.

El carácter esencialmente inconcluso del *lenguaje como tal* es precisamente símbolo de aquella antecendencia cuya posposición no cabe. La filosofía no admite que se prescindiera del lenguaje, como también la Esfinge de Tebas cierra el paso que franquea a quien resuelva su enigma: “¿Qué quedaría al hablador (al discursador, al pensador) si las cosas se manifestaran por sí mismas, sin necesidad del discurso?”^[17]. Pero las cosas no se manifiestan por sí mismas, como tampoco –según venimos insistiendo– el lenguaje manifiesta por sí mismo sino en virtud de su acceso significativo a las cosas. El problema del saber queda pues –desde esta perspectiva– invertido. Por expresarlo de este modo: la índole de lo problemático rebota en el saber –cuya antecendencia inconcusa no consiente albergarla–; y *se vuelve toda* sobre la fórmula tentativa de aquella misma problematicidad. Ciertamente: el saber es problemático, pero no en virtud de sí mismo –saber es saber con sólo que se diga, que se signifique *algo*–. Lo problemático del saber radica de entrada en el mismo decir, en la medida en que precisamente *decir* es adelantarse al saber, o más propiamente: decir es la faceta más patente del *saber mismo como adelantarse*.

Lo problemático es en primer término el mismo adelantamiento de la expresión. La expresión, a la par que significativa de *aquello que es*, es cifra de la parcialidad entendida y, por así decirlo, exteriorizada, arrojada en un medio –el lenguaje– que no es ya el elemento propio del saber. A partir de aquí se comprende bien la embestida de Aristóteles contra la posición del sofista. Comenzar dando por supuesta la problematicidad insoluble del saber es puro desatino, crasa frivolidad, pretensión de participar en el certamen sin pisar la arena. Si el problema radical del saber no admite dicción –expresión– por parte de uno mismo, ¿cómo cabrá sostenerlo sobre la discrepancia de muchos? Tal era en efecto la base del escepticismo sofista: el escándalo de la filosofía, la *aparente* –porque ni siquiera se ha entrado a discernirla– multitud de las *verdades* filosóficas opuestas. ¡Naturalmente! Desde fuera, desde el exterior, en el elemento extraño, *arrojado*, del saber –en el nudo lenguaje–, *allí* todo resulta igual de confuso. Lo erróneo lo es en efecto a raíz de su parecido a lo verdadero. Un parecido que crece en proporción directa a la lejanía en que se sitúa la perspectiva. Cuanto más, por lo tanto, si la perspectiva que se adopta es la pura

externalidad: la diversidad de opiniones de *los otros*. En tal sentido - en relación con los paralogismos acerca de la expresión- dicen las *Refutaciones sofisticas* que “el error se produce más cuando investigamos la cosa con otros que cuando lo hacemos por nosotros mismos (pues la investigación con otros se hace mediante enunciados mientras que para uno mismo se hace poco menos que a través del objeto mismo)”^[18].

La, digamos (en nuestros tiempos) *incorrección política* de este último texto aristotélico; su aparente incompatibilidad con nuestra anterior defensa de la filiación socrática de Aristóteles, confirma en realidad la preocupación del Filósofo por afianzar la pauta del orden metódico. En efecto: advertimos aquí una refutación cumplida de la forma más rudimentaria del problema del saber, cuyo nutriente único era el hecho de que los presocráticos –los filósofos en general- no han parado de discutir entre sí. Quedarse en ese punto, y zanjar a partir de él la vocación teórica de la filosofía –según han hecho los sofistas- constituiría una actitud más proclive aún al error que la de quien examina el asunto con otros, pues aquella ni siquiera examina. La verdad se fragmenta indefinidamente en la medida en que el lenguaje se aparta del *objeto mismo* –en cambio susceptible poco menos que de investigación directa, *por uno mismo*-.

La fragmentación de la verdad en su elemento extraño –el lenguaje-, crece en la medida en que el elemento *se vuelve extraño*; crece con la distancia del centro del que la expresión nace como signo de la cosa misma. Tal fragmentación equivale al error como su misma esencia. El error se alimenta de su semejanza con la verdad pues nadie se equivoca a menos que estime verdadero aquello que no lo es. Pero en *el lado exterior* del vehículo de la significación se introduce la fragmentación de la verdad con mayor razón que comenzó ya introducirse en su *lado interior*, desde el momento en que la significación se hizo también composición y división. Es cierto que pertenece a la esencia del entendimiento humano conocer *formalmente* la verdad de ese modo, en el juicio^[19], donde el pronunciamiento de la mente conlleva la posibilidad de dividir lo compuesto o componer lo dividido. El juicio falso es la primera fragmentación de la verdad, es decir, la introducción misma del error. En cambio en la simple comprensión del significado nadie se equivoca^[20]. De ahí que el principio primero se refiera directamente al carácter inconcuso de la significación: con sólo que diga algo el que lo dice reconoce la consistencia –la unidad no fragmentada- que late en el fondo de la significación. Así se afirma expresamente en el lugar aludido de *Metafísica I*, donde se trata de la argumentación refutativa de quien no acepta el principio de no contradicción: “El punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para el otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro”^[21].

Tan sólo con significar *algo se reconoce* de manera implícita la verdad en un sentido *no meramente subjetivo*, puesto que decir (se) algo equivale a dar por buena

la absoluta distinción de su significado con relación al significado estrictamente opuesto. Obviamente, además: el que comunica *eso mismo* –que previamente (se) ha dicho- exige de su interlocutor el reconocimiento del significado objetivo comunicado, con independencia del asentimiento ajeno a la verdad del pronunciamiento propio.

La fórmula aristotélica de la no contradicción retrae la médula de la verdad desde el juicio a la simple intelección de los indivisibles. Eso quiere decir que el juicio, el pronunciamiento de la mente, es el lugar gnoseológico de la verdad a condición de cierto estatuto previo para el ser de lo conocido. Este último –la intelección de los indivisibles- manifestaría de manera originaria la índole inconcusa –no fragmentaria- de la verdad. De tal índole levanta acta en el plano metódico el primer principio de no contradicción, cuya misma expresión proposicional, *objetiva*, sería, por decirlo así, lo de menos^[22]. *Lo de menos* en el sentido de que Aristóteles no tiene intención de enredarse en las típicas disputas nominales propias de los sofistas, susceptibles de camuflarse –entonces como ahora- como sutiles disquisiciones lógicas: “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*)”^[23].

La sanción heurística del núcleo no problemático del saber sienta la consistencia noética de la significación, genuina fuente expresiva de la intelección de los indivisibles, y a ese mismo título de la posición inmovible de la verdad objetiva. “Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero: que la expresión ‘ser’ o ‘no ser’ significa algo determinado; por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así (...) pues el no significar una cosa es no significar ninguna, y si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y, en verdad, también consigo mismo”^[24].

El lenguaje como tal, signo paradigmático de la comunicación humana, remite su fundación a la operación mental que juzga y ésta la retrae por su parte a la simple intelección de los indivisibles: “la investigación con otros se hace mediante enunciados mientras que para uno mismo se hace poco menos que a través del objeto mismo”^[25]. Este *poco menos* alude a la cercanía que la simple aprehensión mantiene con relación a *la cosa misma*, es decir, a la fuente gnoseológica primera de la significación. El orden del método no debe invertirse porque si la objetividad del significado dependiera del comercio intersubjetivo, entonces la expresión –la significación- quedaría privada de centro y la fragmentación de la verdad resultaría inevitable. Notemos de paso, a modo de corolario del precedente análisis del texto de las *Refutaciones* sólo en apariencia se aparta del espíritu dialógico de Sócrates, quien no se cansaba –como tampoco Platón- de conducir la expresión significativa hacia el centro de cuyo interior emanan.

Con todo, no ha de pasar desapercibida la específica posición del juicio en este plano de la defensa aristotélica del saber. Al cabo el principio de no contradicción es un juicio, la sanción heurística sobre el carácter inconcuso del saber es judicial. Precisamente, la fórmula del principio es la de un juicio negativo. La fórmula de la no

contradicción explícita una doble cualidad del pensamiento que denominaré *negativo*. No es el momento de precisar ni el concepto ni el número de las que llamo *direcciones metódicas de principio*. Basta apuntar que una de ellas es el pensamiento negativo: la modalidad ejecutiva del pensar que regresa sobre el comienzo de la vida intelectual en la medida en que nota su insuficiencia. El carácter negativo de la fórmula del primer principio es además doble porque su sanción apela al orden modal: no sólo *no ocurre que algo sea y no sea simultáneamente lo mismo*, sino que eso *no puede ocurrir*. A mi modo de ver el ámbito modal constituye el ápice del ejercicio negativo del pensamiento. Con el juego entre las nociones modales el pensamiento estatuye el ámbito lógico cuya precisión resulta estrictamente irrebable^[26].

El pensamiento negativo delinea la fisonomía lógica del ámbito de la esencia cuyo *simple* ofrecimiento es la intelección de los indivisibles. De ahí que si al pensar negativo cupiera –como Hegel pretende– la definición plena del orden de la esencia, entonces cabría también la absorción o sustitución del ser mismo en el plano de la esencia. Hegel es el pensador máximamente esencialista. El planteamiento dialéctico elimina precisamente la distinción que habría de mantenerse entre direcciones metódicas recíprocamente distintas con el resultado de una aporética de principio colosal. Pero en verdad la médula del pensar judicativo no sólo no es negativa, sino todo lo contrario: el juicio es de suyo la expresión de la modalidad del pensar a la que llamo afirmativa. Tampoco puedo detenerme ahora en este punto. Sólo apuntar que a través de su *pronunciamento* la mente *devuelve* a la realidad, *declara* afianzado a título de real aquello mismo que *simplemente entendido*, con vistas al conocimiento humano de la verdad, no es bastante. La intelección simple concierne a las esencias, a las formas. A ellas se refieren como a su centro las significaciones. No obstante, en el orden cognoscitivo humano la comprensión de los indivisibles no es bastante, según manifiesta patentemente tanto el análisis de la expresión lingüística como el examen del método^[27].

La significación exige continuidad de parte de la *consolidación negativa*^[28] que opera el pensamiento y a su vez refrendo de parte del pronunciamento judicativo. La consolidación negativa del pensamiento *precisa*, delinea internamente al orden en que los indivisibles han quedado primariamente aislados, por decirlo así, en el plano de la abstracción. El juicio afirma el afianzamiento en la realidad de lo entendido a través del tamiz que interponen las composiciones noemáticas y en la medida en que asume también la carga modal de las elucidaciones, digamos, onto-lógicas^[29].

El caso de la fórmula del primer principio es peculiar en función de su cualidad doblemente negativa: apela al orden modal. La fórmula de la no contradicción quiere, por así decir, acercarse a la precisión máxima con vistas a sancionar la imposibilidad de omitir la consistencia de los *primeros significados*. Con sólo que se signifique algo se comprende lo que se comprende, esto es, en modo alguno aquello que negativamente se le opone. Más: es imposible que aquello que se comprende como la esencia de la

cosa no lo sea, y por lo tanto también que simplemente se confunda con aquello otro que no es esencial. Los sofistas solo hablan de accidentes^[30]. Lo cual equivale a que su doctrina sobre el discurso no cala en el vínculo que mantienen entre sí las operaciones mentales. Ahora bien: ¿cómo expresar ese yerro fundamental de los sofistas?

Decimos: el problema del saber ni siquiera puede ser dicho, no cabe expresión para él puesto que en su núcleo el saber es inconcuso; el comienzo es la intelección de los indivisibles. Pero sí puede –imperfectamente- precisarse, *de manera negativa*, la misma índole no-negativa del saber, su positividad, su consistencia nuclear. Adviértase el recorrido reflexivo de la negación: *en su regreso sobre el primer significado* confirma su validez. Por emplear la terminología dialéctica contra la propia dialéctica: *la primera negación* no edita contenido inteligible determinado sino que arroja en lo indefinido, en lo difuso (quien dice *no-hombre* no dice nada determinado “y el no significar *una cosa* es no significar ninguna”^[31]); pero *la segunda negación* ni significa como en la dialéctica conjunción del contenido primeramente suprimido con el pretendidamente supresor, ni tampoco es simple anulación de la primera: *no-hombre* vale en la medida en que en confrontación con *hombre*

refrenda –precisa- la positividad del contenido primeramente sabido. La precisión es modal, y en cuanto declarada, judicativa. La precisión es declarada a través de un juicio doblemente negativo: se trata de sentar el valor incommovible del comienzo, lo cual exige saldar cuentas con su insuficiencia con vistas a destacar su relativa suficiencia; pero sentar es pronunciarse, y sentar de un modo máximamente preciso exige apelar al orden de las modalidades.

3. La distinción metódica entre expresión y comunicación.

El tratado aristotélico de la significación se mueve –como todos los desarrollos del autor- en la delgada frontera que evita los extremos erróneos opuestos. En el caso que nos ocupa, las posiciones erróneas sobre la esencia del lenguaje son tanto la que asigna equivocidad a las palabras como la que les atribuye indiscriminada univocidad. Es bien conocida la alambicada elaboración aristotélica de la doctrina de la analogía. En estrecha conexión con ella y en relación con la naturaleza de los signos lingüísticos se sitúa el rechazo del Filósofo tanto del craso naturalismo como del puro convencionalismo, posiciones mantenidas ambas por insignes representantes de la escuela sofística.

Las doctrinas en cuestión resultan aporéticas; más propiamente podemos decir que constituyen tematizaciones del lenguaje que por afectar al vehículo de la significación colapsan el método de la filosofía: en suma, tematizaciones que provocan *aporías de principio*, según la terminología que empleo^[32]. El conocido texto de la *Política* en que Aristóteles concluye el origen natural de la sociedad precisamente a partir de la consideración de la esencia del lenguaje, compendia mejor que ningún otro el contexto de la formulación del primer principio. A la par este

texto demuestra el equilibrio con que el Filósofo evita las posiciones erróneas mencionadas con relación al tema del lenguaje: su glosa puede servir para introducir el método que llamo distributivo en direcciones de la aporética de principio.

Dice en efecto Aristóteles: “La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano; vemos en efecto que habiendo algunos animales que tienen voz, el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es el signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros por algunas voces naturales; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc. que por la palabra pueden significarse, y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. Así pues, el hombre es naturalmente un animal doméstico y civil”^[33].

Nótese de entrada que este texto refleja paradigáticamente el ambiente que envuelve a la fórmula aristotélica del primer principio. Aunque quede entre líneas resulta obvio que la argumentación se dirige contra los sofistas, que retienen al lenguaje como instancia exclusiva digna de la atención filosófica: en manos de los sofistas la filosofía ha parado en retórica, considerada por ellos único cimiento válido de la convivencia humana. Aristóteles argumenta de nuevo *ad hominem*, como en la *Metafísica*, pero ahora lleva más lejos la reflexión, hasta elucidar la naturaleza del lenguaje en cuanto tal. Como si el Filósofo dijera: vosotros basáis todo en la palabra, pero la palabra demuestra lo contrario de lo pretendéis concluir.

La evidencia del primer principio de no contradicción no admite en efecto demostración directa puesto que se trata del axioma del que se nutre cualquier discurso; pero por lo mismo es también base implícita de cualquier decisión práctica. De modo que no cabe saltar sobre el sentido de la verdad, sustentador de la significación, ni por lo tanto amputar la dimensión teórica de la filosofía. El que niega o pone en duda el primer principio, con sólo que diga algo, queda inmediatamente refutado; con sólo que camine hacia Megara. Ahora, en este texto de la *Política*, Aristóteles amplía el frente de su ataque a la sofística, en dirección simultánea contra todos los núcleos - (ocultamente) teóricos- que condensan las posiciones de la escuela.

Procediendo a explicitar aquellos núcleos, Aristóteles provoca la expresa emergencia de la aporética que -desde la consideración pragmatista y escéptica del lenguaje humano - detiene al método. El método se abre paso en la medida en que aferra los cabos que atan la dificultad que lo agarrota. De ahí que convenga mostrar de una vez los aspectos cuyo impertinente acoplamiento vuelve opaca la esencia del lenguaje en detrimento del método. El texto citado hace precisamente eso: destaca el carácter natural de la palabra sin perjuicio de su diferencia respecto de la voz animal, o mejor dicho, apela a la naturaleza misma como causa de la diferencia que convierte al

lenguaje humano en vehículo de expresión comunicativa. El signo lingüístico es natural porque si no lo fuera quedaría cegado el acceso cognoscitivo del hombre a la naturaleza de las cosas. Pero a la par: el signo lingüístico no es natural al modo de la voz animal porque en ese caso quedaría igualmente cerrado el orden de la verdad universal^[34].

Acabamos de decir que la aporética proveniente de la incorrecta tematización del lenguaje es *de principio*: atañe en efecto al vehículo expresivo del pensamiento; a su vez, veíamos que el método de la filosofía procede *–asciende–* en la medida en que despeja las dificultades que acumula la índole problemática del saber; pero que tal índole es esencialmente negativa porque entraña en la diferencia –el hiato– que interpone el saber humano en su mismo adelantarse. Ahora bien, está claro que la dimensión anticipativa del saber equivale de entrada a su dimensión expresiva, y ello en dos sentidos que conviene precisar: en un sentido primario porque expresar es de suyo *formar objeto* –pronunciamiento interior de *verbo*– y por lo tanto detención (*legítima fragmentación*) del saber según el estatuto de su límite. En segundo lugar, en función de la misma naturaleza, digamos, *comunitaria* de la esencia humana a la que se refiere precisamente el texto de la *Política*. Porque en razón de semejante naturaleza comunicativa no cabe tampoco expresión del pensamiento sin tránsito al vehículo exterior en que el pensar es susceptible de ser compartido. La instancia instaurada en semejante tránsito –el lenguaje humano– es ciertamente problemática en cuanto que doblemente negativa: negativa por el hiato que su fuente natural introduce (el origen *discreto* de la significación, el *objeto* mental); y negativa a raíz de su necesaria constitución *poética*, es decir, su transvase cultural, extrínseco, a modo de *mundo intermedio* entre la naturaleza del hombre y de las cosas.

Con todo es preciso discernir el orden con que se disponen los estratos de problematicidad del saber. En ello se juega el negocio todo del método. Está claro que los errores filosóficos rara vez carecen de una buena base de verdad que, dislocada, introduce la fragmentación desorientadora^[35]. En el caso de la aporética del lenguaje el error no es meramente temático, sino metódico, como muestra el vínculo que une la serie de los textos aristotélicos citados: la defensa del principio de no contradicción en la *Metafísica*, la advertencia sobre el peligro que acecha a la investigación común en las *Refutaciones* y la presente argumentación en la *Política* sobre el origen natural de la sociedad. La terna en cuestión pone de manifiesto un mismo proceder metódico con el que se acude a solventar la aporética que sobre la verdad arroja el vehículo mismo de su expresión.

Ya hemos insistido en que el método de la filosofía es en sentido eminente heurístico porque desciende desde el descubrimiento; el método en cambio asciende en sentido derivado, en la medida en que despeja la dificultad –la aporética– que amenaza con estragar su descubrimiento. El descubrimiento de la filosofía es el ser, cuyo inmediato repercutir en la esfera del conocimiento establece el valor

universalísimo, unitario –no fragmentado-, inconcuso de la verdad. Tal es el valor a proteger frente a la aporética que procede de la incorrecta tematización del lenguaje.

Los aspectos del lenguaje que el texto de la *Política* destaca son precisamente aquellos que colisionan entre sí con el resultado de oscurecer el descubrimiento. En efecto, si se considera el lenguaje como mero signo natural, entonces no se aprecia la diferencia del habla humana con relación a la voz animal y no se mantiene el valor *objetivo* de la verdad. Porque en tal caso el hombre significará el placer y el dolor del mismo modo que el resto de los animales, sin llegar a trascender la esfera meramente *subjetiva* en que el propio organismo es medida de lo que es y de lo que no es, según afirmaba Protágoras^[36].

Pero si por el contrario se considera al lenguaje como pura convención entonces se concede la posición sofista que hace de la verdad un mero acuerdo intersubjetivo. En efecto, el signo lingüístico establecido al margen de su vínculo natural, desarraigado del centro del que emana su valor significativo –la intelección de los indivisibles- fragmenta inevitablemente la unidad de la verdad y levanta un muro frente al descubrimiento de los primeros filósofos (el ser en la *Physis*).

Se muestra claramente pues la aporética que proviene de la consideración del lenguaje. La verdad una, universal, *objetiva* queda prensada en la tenaza que tienden uno y otro aspecto del signo lingüístico. Ahora bien: la doble aporética se deshace con sólo que se considere la unilateralidad con que cada una de sus facetas plantea, en detrimento de la otra y del valor universal de la verdad, su propio argumento. Se tratará entonces de proceder *en descenso*. Quiere decirse: la función de orientación corresponde a la cota superior alcanzada; la inferior ha de someterse a ajuste desde aquella. El *descubrimiento* guía y abre el paso en el modo de distribuir el cúmulo de la dificultad entre las direcciones metódicas rectoras. ¿Cuáles son éstas? De entrada, según hemos visto, ha de distinguirse al menos entre el pensamiento mismo y su expresión; pero además, en esta última ha aparecido una doble faceta: la interna (*el verbo*, la forma originaria del pensamiento incoativo) y la externa (*en trasvase* al elemento extraño del saber). Además: hemos echado cuenta de lo positivo del saber (su consistencia nuclear) y lo negativo (la insuficiencia del adelantamiento, que requiere ajuste). A su vez: conviene distinguir entre la esencia formal de la expresión y su finalidad de acuerdo con el esquema que distribuye los sentidos de la principalidad.

¿Cuál es la cota superior en cada una de las dualidades consideradas? La que mantiene en directo el vínculo heurístico, la conexión con el descubrimiento de aquellos primeros que filosofaron; a saber: 1º) Pensar es *más* que decir; decir es pensar porque pensar no es sólo decir. 2º) Lo positivo es más que lo negativo; lo negativo asiste, consolida lo positivamente obtenido. De esta última distinción se ha tratado ya en el apartado anterior. 3º) La tercera distinción aludida exige un análisis más detallado. El fin es la causa más alta, pero si su consideración irrumpe sin matices –es decir, sin distinción entre sentidos de la finalidad- se incurre en naturalismo y la temática de la expresión se oscurece. Insistamos en que el método procede según

pauta: el descenso heurístico abre en etapas, no se asciende hasta haber dado de sí al estadio inferior. De otro modo queda detenido el ascenso metódico. En relación con el texto de la *Política* no procede endosar al *fin de la naturaleza* toda la carga de la prueba. Veámoslo:¡

Precisamente porque la causa final es la más excelente –nos situamos dentro de la perspectiva aristotélica- su consideración *coincide* con la vertiente metódica que desciende. Las etapas del descenso se echan de ver con claridad en el texto glosado:

1) La finalidad de la naturaleza – *que no hace nada en vano*- da razón de la naturaleza del lenguaje. Advuértase el descenso en el argumento glosado. Aristóteles mantiene su propia heurística, no renuncia a ella en pro de la aproximación a sus contendientes. De hecho es obvio que los sofistas no aceptarían el argumento. No aceptarían que la naturaleza no hace nada en vano. Dirían que en rigor no sabemos cómo procede la naturaleza. Pero Aristóteles no argumenta aquí *ad hominem* como en *Metafísica I* sino que emplea su descubrimiento –la naturaleza se rige por la causa final- en orden a esclarecer la naturaleza del lenguaje y a través de ella la naturaleza social del hombre.

2) De otra parte. Un análisis de los implícitos del texto habría de reparar en que la heurística de Aristóteles asiste en directo a la elucidación de la naturaleza del lenguaje (no sólo indirectamente, a través de su finalidad natural). Intentaré explicarme: desde la perspectiva aristotélica, la naturaleza se rige por la causa final porque la inteligencia posee el fin en perfecto. Esta última tesis concentra mejor la averiguación de Aristóteles. Eso quiere decir que el argumento de la *Política* establece un doble juego de la causa final: en verdad el argumento pretende enlazar un doble sentido de la finalidad. La causa final opera externamente, digamos, en el modo de disponer naturalmente la capacidad de la comunicación humana. Pero la causa final opera internamente porque sólo lo poseído en perfecto es susceptible de ser comunicado.

La aporía del lenguaje cierra el camino del pensamiento desde diversos frentes: el más peliagudo compromete la dimensión expresiva del lenguaje por mera asimilación a su dimensión comunicativa. Invierte de este modo el orden del método. *Comunicar* es más que *expresar* pero la investigación de la verdad no admite saltar a la comunicación sin suficiente detención en la misma forma expresiva. Un salto así equivaldría a una propuesta metódica despojada de vigencia intelectual, es decir, un hierro de madera. Dicho de manera más simple: la finalidad de la expresión es la comunicación; la comunicación es personal, mientras que la expresión se emplaza en el orden de la esencia humana, ahora bien, no habría *nada* que comunicar si el lenguaje previamente no expresara o significara. Por lo tanto, si se da por buena la prioridad metódica de la dimensión intersubjetiva –comunicativa de la verdad-, la fragmentación veritativa –el error- se hace inevitable. Aristóteles insiste con claridad en este punto, como hemos visto en la glosa al texto de *Refutaciones*.

La paradoja del caso está en que es el propio Aristóteles quien defiende la condición social natural del ser humano, no los sofistas, quienes mantienen un individualismo insostenible. Nótese: la aporética del lenguaje adopta piel de cordero cuando vende la comunicación intersubjetiva como esencia del lenguaje mismo, destruyendo de ese modo el cimiento sobre la que la comunicación puede basarse. Aristóteles reduce esta aporía distinguiendo la esencia del lenguaje de su finalidad. La finalidad natural del lenguaje es la comunicación. Puesto que la naturaleza no hace nada en vano, el lenguaje también es natural y lo es la sociedad humana a la que se ordena el lenguaje. Pero es un puro equívoco tomar la comunicación como esencia del lenguaje: la indistinción de las modalidades causales –confundir la causa final con la formal- bloquea por lo tanto la consideración filosófica de la sociedad en la medida en que destruye, con el orden del método, el estatuto de la verdad que es el asunto mismo del método.

[1] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph .B*, 1, 995a 27-28.

[2] Cfr. POLO, L. *El acceso al ser*, EUNSA, Pamplona, 2004 (2ª ed.), cap. I, pp. 27-139.

[3] La inversión del sentido orientativo de la Filosofía, respecto del resto de las ciencias, es ya consignada por Platón, por ejemplo en el símil de la línea. Cfr. PLATÓN, *República*, VI, 509 d y ss.

[4] No obstante, la heurística de los primeros principios, su descubrimiento, es susceptible de grados de nitidez. Así se explica que quepa descubrimiento del ser sin suficiente discernimiento de la correlación precisa mantenida entre los primeros principios ni entre los respectivos órdenes metafísico y gnoseológico.

[5] Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento*, t. III, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 5.

[6] También Heidegger alude, en la introducción a *Ser y tiempo* al carácter trivial de las objeciones, que desde un punto de vista meramente lógico, detectan un círculo en el planteamiento del tema de la filosofía. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 (17ª ed), § 2; trad. cast. de J.E. Rivera, HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 31.

[7] Cfr. FALGUERAS, I., “Los problemas del método en la Crítica de la Razón Pura”, en HAYA, F. (ed), *Polo ante la Crítica*, *Studia Poliana*, XVI, 2014, p. 192.

[8] ARISTÓTELES, *Metaph .B*, 1, 995a 32-33.

[9] Cfr. POLO, L. *El acceso al ser*, ed., cit., pp. 19 y ss.

[10] *Ibid.*

[11] Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, en ALARCÓN, E. (ed), *Corpus Thomisticum, Sententia libri Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n.6. Vid. mi glosa a este texto en *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 19-56.

[12] Cfr. ARISTÓTELES, *De Coelo*, II, 13, 294 b 7 y ss.

[13] Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. V. Peña, Taurus, Madrid, 1987, pp. 93 y ss.

[14] AUBENQUE, P., *op.cit.*, p. 95.

[15] ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1009 b 33-1010 a 1.

[16] Cfr. HERÁCLITO, Diels, frag. 93.

[17] ARISTÓTELES, *Poet.*, 19, 1456 b 7. Cfr. AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 113.

[18] ARISTÓTELES, *Arg. sofist.*, 7, 169 a 37.

[19] Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *De Ver.*, q. 1, a. 3, c.; *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 6, l. 4, n. 3.

[20] Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 6, l. 4, n. 2.; *Sententia De Anima*, lib. 3, l. 11, n. 1.

[21] ARISTÓTELES, *Metaph.*, a 18-24.

[22] De ahí que la teoría del conocimiento –y por lo tanto la doctrina del método- haya de mantener el delicado equilibrio que se tiende entre las llamadas primera y segunda operaciones de la inteligencia, porque un desplazamiento del peso de la intelección hacia la segunda estraga junto con el propio estatuto del juicio el de la verdad. Así ocurre paradigmáticamente en Kant.

[23] ARISTÓTELES, *Metaph.*, b 19-22.

[24] ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1006 a 28-1006 b 7.

[25] ARISTÓTELES, *Arg. sofist.*, 7, 169 a 37.

[26] Hay que notar que la precisión lógica modal siendo irrefragable no alcanza clausura, es decir, es necesariamente refleja o indirecta. La negación no edita contenido inteligible nuevo sino que precisa en la medida en que regresa sobre el contenido inteligible habido. La doble negación no es por lo tanto síntesis dialéctica sino en rigor sanción modal: *no-hombre* de suyo es lo puramente difuso: *todo lo demás que hombre*; en cambio *hombre no es no-hombre* (estrictamente equivalente a *es necesario que hombre sea hombre*) significa la precisión pura o consistencia noética del significado *hombre*. Ahora bien: es indispensable evitar el error que atribuye a la sanción modal precisiva la razón de la mismidad en el objeto. *Hombre no es lo mismo que hombre* porque sea imposible que hombre sea no hombre. La imposibilidad que enuncia el principio de no contradicción es sancionadora no constitutiva de la mismidad del objeto, que depende estrictamente del acto que conoce los indivisibles: *hombre es lo mismo que hombre* en cuanto que es lo mismo real *indivisiblemente* conocido en la abstracción. El principio de no contradicción no confiere realidad a lo mismo a lo que se refiere y por eso se emplaza como principio en el orden gnoseológico (en cuanto judicativa y modalmente alude a la consistencia noemática de los indivisibles), y no en el orden metafísico.

[27] El análisis metódico da cuenta del estatuto gnoseológico de la expresión. *Análisis metódico* equivale en la doctrina aquí expuesta a emplazamiento de la temática –en este caso *la expresión*- que evite el colapso del método, es decir, que desobture las aporías de principio a ella ligadas. Eso significará, como veremos, ejercicio del pensar según el discernimiento de sus principales modalidades aprióricas. Para el caso presente: 1º) Notar que la expresión es de suyo enunciativa o judicativa y que sólo de este modo –en el juicio- alcanza plenitud el significado comprendido como indivisible- 2º) Reparar en que la expresión, en cuanto declarativa es ejercicio de afirmación, devolución de lo conocido a la realidad. 3º) Reparar en que la expresión, en cuanto precisa, queda negativamente afectada –no cabe sin conexión noemática, lógica-, y más aún: transita necesariamente al elemento del saber que antes hemos llamado extraño, el lenguaje, el vehículo externo de la significación. 4º) Discernir que, por lo tanto, en la medida en que la expresión es esencialmente lingüística es a ese título máxima consolidación del pensamiento, instancia intermedia entre el sujeto humano y las cosas, producto del pensar en su dimensión más propiamente *negativa* o necesariamente *distante* de la realidad de las cosas. 5º) Reparar por último en que la expresión es declaración libre y destinada a la comprensión del otro, sin que esta última cualidad eminente elimine las anteriores, en cuyo caso quedaría privada de todo contenido.

[28] El término *consolidación* es empleado por Polo para referirse a los objetos de la lógica.

[29] De hecho la defensa del principio de no contradicción en *Metafísica Γ* arguye contra los sofistas la necesidad de que el discurso se vertebre sobre la predicación esencial.

[30] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, a 20-21.

[31] ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1006 b 5-7.

[32] Es cierto, no obstante, que la aporética de principio proveniente de la incorrecta tematización del lenguaje es la de menos envergadura teórica, precisamente en función del desnivel que existe entre la comprensión filosófica y su expresión lingüística. El lado externo de la significación conlleva de suyo, especialmente en el caso de la expresión filosófica, cierto carácter periférico o excéntrico: una inevitable

derrota con relación al núcleo de la investigación que incluye la desorientadora superposición de planos a que se refiere el texto de las *Refutaciones* glosado. De ahí que el olvido de la advertencia aristotélica haya acarreado al investigador filosófico consecuencias funestas, cuanto más si en lugar de extraviado aislado la incorrecta praxis viene a proceder de un error ya incorporado en la mentalidad de la época. No será necesario nombrar el reciente siglo de la Historia de la Filosofía en que la desorientación metódica - en función de la causa mencionada- se vuelve verdaderamente errática; ni tal vez tampoco a las escuelas filosóficas que llevan al colmo el mencionado despropósito. Por supuesto, la pérdida de conciencia del centro que anima junto con el lenguaje la expresión filosófica resultará irreparable para quien ya la ha sufrido, pero no tanto en razón de la envergadura de la dificultad misma sino a raíz de la inversión más burda en el orden del método.

[33] ARISTÓTELES, *Pol.* I, 1, 20, 1253 a 7-18.

[34] Sobre este último extremo ténganse en cuenta los explícitos rechazos de *Metafísica I* al sensismo sofista, doctrina en la que el Estagirita percibe con toda razón la base del relativismo fenomenista: “La causa de tal opinión fue para estos filósofos que, si bien investigaban la verdad acerca de los entes, consideraron que sólo eran entes los sensibles (...)” (ARISTÓTELES, *Metaph.*, a 1-3).

[35] Dice en efecto Aristóteles con relación a los pensadores contra los que arguye en *Metafísica* “Por eso se expresan razonablemente pero no dicen cosas verdaderas” ((ARISTÓTELES, *Metaph.*, a 5).

[36] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, a y ss., *passim*.