

## OPOSICION Y CONTRADICCION EN ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

TOMÁS MELENDO

A tres podrían reducirse los caracteres básicos de cualquier «todo» o «conjunto» análogo. El primero sería la diversidad *real* entre los integrantes de tal género; el segundo, la gradación escalar de sus componentes según un *magis et minus*; y el tercero y decisivo, la resolución de tales elementos en el analogado principal.

El género de los opuestos, tal como lo presentan ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO, cumple los tres requisitos. Sus cuatro componentes —contradicción, privación y hábito, contrarios y relaciones— son a todas luces diversos entre sí; la oposición se encarna en ellos según las leyes del *magis et minus*, estableciéndose el máximo de oposición en la contradicción y el mínimo en las relaciones; y los restantes elementos se «resuelven» en la contradicción como en su analogado principal.

Las páginas que siguen estudiarán este último punto —la resolución de todos los opuestos en la oposición contradictoria—, tendiendo a resaltar las diferencias de matiz entre la contradicción aristotélica y la tomista, y, en consecuencia, el diverso modo en que los dos «resuelven» las distintas oposiciones en la contradicción.

Como en tantos otros puntos, las discrepancias entre SANTO TOMÁS y ARISTÓTELES en torno a la contradicción deberían calificarse, más que de corte radical, de un progreso de TOMÁS DE AQUINO en la línea ya iniciada por el Estagirita. En el caso que nos ocupa, ese avance se debe a un planteamiento más estrictamente metafísico de consideraciones que ARISTÓTELES había desarrollado *fundamentalmente*, aunque no de modo exclusivo, en otros ámbitos. Con las matizaciones que después haremos, cabe decir que ARISTÓTELES encara y desarrolla el estudio de la contradicción, las más de

las veces, en un contexto lógico. SANTO TOMÁS conserva toda la riqueza de ese enfoque; pero además, como ya en ocasiones había hecho ARISTÓTELES, estudia la cuestión en el ámbito estrictamente metafísico, explicitando consecuencias que el Filósofo había mantenido en la sombra. Por eso, es en este terreno estrictamente ontológico donde descubrimos las mayores divergencias entre la contradicción aristotélica y la tomista.

### 1. *¿Orígenes lógicos de la contradicción?*

Según sostiene Hamelin, la estructuración aristotélica de los cuatro tipos de oposición presenta fundamentalmente motivaciones lógicas: al estudiar los opuestos, ARISTÓTELES habría pretendido antes que nada resolver el problema de la atribución, difícilmente explicable a partir del planteamiento del no-ser realizado por PARMÉNIDES<sup>1</sup>.

Aun cuando no sea necesario aceptar sin ningún tipo de reservas esta opinión, algo de verdad parece que encierra. De hecho, al hojear distintos diccionarios y enciclopedias filosóficas, se descubren a menudo enfoques de la oposición aristotélica en los que las perspectivas lógicas dominan incontrastadas<sup>2</sup>; prueba de que, en la mente de esos autores, la oposición aristotélica goza de mayor significado en el ámbito de la lógica. Desde el punto de vista de las fuentes de que dispuso ARISTÓTELES, la cuestión no es tan sencilla: si es cierto que PARMÉNIDES y PLATÓN plantean a veces nuestro tema en íntima conexión con el de los modos y las posibilidades de predicar, no lo es menos que, para ellos, este problema tenía alcance directa e in-

1. Cfr. O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 7. Vrin, 3.<sup>a</sup> ed., París, pp. 128-29.

2. Ver, por ejemplo, J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 4 ed., 1965, tomo II, pp. 333-337. La voz «Opposizione» en *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, 1957, tomo III, coll. 1055-6 (se trata exclusivamente desde la perspectiva lógica). *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. por J. Mark Baldwin, Peter Smith, Gloucester 1960, vol. II, p. 206. El *Lalande*, aunque brevemente, presenta una visión más amplia, aun cuando también carezca de un tratamiento propiamente metafísico (ver la trad. española, ed. El Ateneo, Buenos Aires 1953, tomo II, pp. 918-9).

mediatamente ontológico. Además, como es sabido, existe toda una línea del pensamiento anterior a ARISTÓTELES en la que los contrarios son concebidos como principios del ser y del devenir. ARISTÓTELES acepta plenamente tal enfoque, aunque en parte compensado con su visión de la contrariedad como diferencia máxima, que entronca más bien con la tradición platónica de la dialéctica.

En cualquier caso, si atendemos a los propios escritos aristotélicos, habría que establecer algunos distinguos: la contrariedad parece obtener un puesto paritario en física y metafísica, por una parte, y en los estudios lógicos, por otra; la privación y el hábito son concebidos fundamentalmente para desentrañar cuestiones de índole física y ontológica; y la contradicción parece que se extiende desde los dominios de la lógica a los de la realidad extramental. Nos detendremos en este último punto.

a) *La contradicción aristotélica*

Atendiendo a la terminología empleada por ARISTÓTELES, la cuestión resulta evidente: *ἀντιφασίς*, o su correspondiente latino *contradictio*, traslucen sin dificultad un respecto a elaboraciones cognoscitivas y a la expresión mental o verbal de nuestros conocimientos; y lo mismo sucede con las voces *κατάφασίς* y *ἀπόφασίς* (y sus equivalentes *affirmatio* y *negatio*), con las que ARISTÓTELES califica este primer tipo de oposición: la contradicción, dirá tantas veces, es la oposición entre la afirmación y la negación<sup>3</sup>. Y la afirmación y la negación, igual que la verdad, se encuentran formalmente en el juicio.

Pero este hecho aislado no basta para inclinar la balanza en ninguno de los dos sentidos. Ya es algo que la oposición contradictoria revele en su misma denominación unos orígenes que no demuestran los demás opuestos; pero no sería el primer caso en que un principio o una realidad metafísica son bautizados con unos vocablos que apelan a un ámbito muy diverso de aquel en el que, con el correr del tiempo y de la especulación, adquieren su significado más cum-

3. Cfr. por ejemplo, *Categorías*, cap. 10, 11b 15ss., y *Peri Hermeneias*, lib. I, cap. 6, 17a 33-4.

plido: el término «acto», que en un origen se concibió para designar al movimiento y a las operaciones accidentales, se carga de su sentido más genuino al aplicarlo a una sustancia espiritual y a una operación en la que en rigor no existe *motus*: la intelección; y el mismo término «*spiritus*», extraído del ámbito material —del viento— pasa a designar las realidades más ajenas a la materia.

La cuestión terminológica, de por sí, no es decisiva. Por otra parte, es notorio que ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS aplican los términos antes señalados —*ἀντίφασις*, contradicción— a cuestiones del todo ajenas al ámbito de la lógica. Se trata, por tanto, de determinar si después de esas «extensiones» las voces conservan residuos de su primitivo origen o adquieren un nuevo significado, diverso en buena medida al que mostraban al principio. Consideremos en primer lugar el planteamiento de la cuestión en las *Categorías*.

En una primera lectura, no es fácil decidir si los capítulos dedicados al análisis de la oposición se sitúan en un ambiente predominantemente lógico o metafísico. Con toda probabilidad, existen indicaciones en los dos sentidos. Pero una cosa sí es clara: el modo de enfocar el estudio de los contradictorios presenta caracteres que lo distinguen un tanto de los demás opuestos.

Y así, en los inicios del capítulo 10, cuando ARISTÓTELES quiere ejemplificar los géneros de opuestos que acaba de establecer, escoge en los tres primeros casos dos términos diversos —doble, mitad; bien, mal; ceguera, vista—, mientras que para la contradicción acude a un verbo en tercera persona (*κάθηται*) y a su negación (*οὐ κάθηται*): está y no está sentado<sup>4</sup>. Un poco más adelante sostendrá que la afirmación a la que primariamente se está refiriendo «es un juicio afirmativo» y «la negación un juicio negativo»<sup>5</sup>, al paso que en los

4. «Una cosa puede ser opuesta a otra de cuatro maneras diferentes; o como lo son los relativos, o como los contrarios, o como privación y posesión, o, por último, como afirmación y negación. Y para servirnos de ejemplos, todas estas cosas son opuestas entre sí, como en los relativos el doble lo es a la mitad; en los contrarios, el bien lo es al mal; en la privación y posesión, la ceguera a la vista; y, en fin, en la afirmación y negación, estar sentado a no estar sentado» (*Categorías*, cap. 10, 11b 17-24). Para la versión al castellano utilizo la ed. de Porrúa S. A., México 1977, pp. 40-44, que recoge la tradicional traducción de Azcárate. Alguna vez he retocado levemente, a la vista del original, esta traducción.

5. *Categorías*, 12b 8-9.

otros tres tipos de opuestos el enfrentamiento se establece entre palabras consideradas aisladamente<sup>6</sup>, «sin combinación alguna»<sup>7</sup>.

Además, en las *Categorías* y en otros lugares, presenta como rasgo propio y privilegiado de la contradicción el separar lo verdadero de lo falso: para cualquier elemento —tanto en los dominios del ente como del no ente—, uno de los contradictorios ha de ser cierto y el otro falso<sup>8</sup>. Y aunque es evidente que esta propiedad de los contradictorios ha de fundarse a fin de cuentas en las realidades extramentales, no lo es menos que la caracterización que se ofrece de esta suerte de opuestos es eminentemente lógica, así como la de los contrarios —máxima distancia— demuestra implicaciones físicas.

Pero hay más. Hemos dicho que la necesaria alternativa entre verdad y falsedad constituía una propiedad exclusiva de los opuestos contradictorios. ¿Por qué? ARISTÓTELES aduce, al menos, dos razones. A la primera acabamos de aludir: los opuestos relativos, los contrarios, la posesión y la privación se expresan con palabras aisladas, y a ninguna de éstas corresponde de por sí verdad o falsedad, que son atributos del juicio<sup>9</sup>. La segunda, más de fondo, también nos es conocida: entre la afirmación y la negación no cabe medio, es necesario afirmar o negar.

Pues bien, acaso esta segunda razón requiera un pequeño comentario. Como es sabido, la carencia de medio entre los contradictorios muestra en SANTO TOMÁS cimientos ontológicos: entre los extremos de la contradicción, ente y no ente, no existe ningún tipo de medio *porque* el ente hace referencia al acto de ser. Ahora bien, es notorio que esto no puede aplicarse *de manera inmediata* a los ejemplos aquí apuntados por ARISTÓTELES, como tampoco a los que éste o TOMÁS DE AQUINO presentan en otros lugares: ni el estar o no estar sentado, ni el blanco y el no-blanco apelan directamente al acto de ser. En

6. Cfr. parágrafo 22 de la edición citada.

7. Cfr. *Categorías*, cap. 10, 13b 5-12.

8. «Los opuestos, que lo son como negación o afirmación, no son evidentemente opuestos de ninguna de las maneras dichas hasta aquí; sino que respecto de estas cosas, y sólo respecto de ella, es absolutamente preciso que una de las dos sea verdadera y la otra falsa» (*ibid.*, 13a 38-b 2). «Por lo tanto, las cosas que son opuestas al modo que la negación y la afirmación, son las únicas que tienen esta propiedad especial, que una de las dos debe ser siempre falsa o verdadera» (*ibid.*, 13b 33-35).

9. Cfr. *ibid.*, 13b 3ss.

estos casos, la ausencia del posible medio habrá que buscarla en otro lugar. ¿Dónde?: en las peculiaridades de la negación contradictoria; en el *modo de enunciar* una oposición que, en realidad, sí que puede admitir un medio<sup>10</sup>; o, en otras palabras, en el hecho de que, en virtud del modo como nos expresamos, el «no» de la contradicción remueve *indeterminadamente* todo lo que no es el opuesto afirmado. De ahí que entre el cabo afirmativo y todo lo que no es él (ya sea ente o no ente) se excluya cualquier posibilidad de mediación.

Esto resulta pacífico para ARISTÓTELES y para SANTO TOMÁS. Pero se trata todavía de una consideración en la que la lógica se mezcla con la metafísica, pues ese «no» indeterminado —un «no» que de manera indefinida apela tanto al ente como al no ente— nunca podrá darse en la realidad. Pues bien, la tesis del presente artículo vendría a decir que, si bien los dos autores se han preocupado con éxito de deslindar estos dos grupos, separando la contradicción lógica de la metafísica, SANTO TOMÁS ha llegado más lejos a la hora de cimentar el «no» contradictorio de la lógica en la realidad. TOMÁS DE AQUINO ha establecido el fundamento último de toda negación, al descubrir y explicitar el primer analogado de la oposición estrictamente metafísica, y concebir las subsiguientes oposiciones —y también la diversidad— como participaciones en la radical oposición de ser y no ser.

A fin de proceder con cierto orden, estudiemos primero alguna de las notas del «no» incluido en las oposiciones contradictorias.

#### b) *Peculiaridades del «no» de los términos contradictorios*

En estas páginas se intenta realizar algunas consideraciones en torno al «no» de la contradicción *lógica*, con el fin de ver en qué manera esa negación se corresponde con las remociones que de hecho descubrimos en el universo.

10. En el *De quatuor oppositis* se insiste en que blanco y no-blanco (cuando se refiere al negro) son contrarios *expresados a modo de* contradicción. (Cfr. c.2, n.591). También CAYETANO alude a que la contradicción entre dos términos u oraciones puede establecerse a veces *ratione modi enunciandi* (*In II Peri Hermeneias*, lect. 13, nn. 350ss.).

Conviene, en primer lugar, distinguir dos campos: el de la lógica de términos y el de la lógica proposicional. En las *Categorías*, el «no» utilizado en ambas se encuentra implícitamente contenido bajo la denominación común de contradictorio<sup>11</sup>; en el *Peri Hermeneias*, la negación que se aplica a términos aislados recibe un apelativo especial: «no» infinitante o indeterminante. Consideraremos primero este tipo de negación, por dos motivos: porque a ella parecen referirse ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS cuando resuelven en la contradicción los demás opuestos (por ejemplo, cuando afirman que blanco y negro incluyen en sí blanco y no-blanco, o que vista y ceguera encierran vista y no-vista); y, en segundo lugar, porque en los nombres y verbos «infinitos» se advierten de forma más clara los tipismos de la negación a que aludimos. Seguiremos la exposición aristotélica, auxiliados por los comentarios de SANTO TOMÁS.

En los primeros compases del *Peri Hermeneias*, ARISTÓTELES estudia las partes de que se compone la oración enunciativa. En el capítulo segundo explica los rasgos constitutivos del nombre; y allí, casi al final, expone cómo los sustantivos precedidos de una negación (*no-hombre*, por ejemplo) no representan propiamente un sustantivo ni tampoco una enunciación afirmativa o negativa; y propone calificarlos como nombres indeterminados, indefinidos o infinitos (*ἄνομα ἀόριστον*), puesto que pueden convenir tanto al ser como al no ser. Al término del capítulo tercero aplica la misma doctrina a verbos como no-correr, no-estar sano, no-trabajar: no se trata de verbos en el sentido estricto, aunque de alguna manera, como las expresiones verbales, cosignifiquen el tiempo y un sujeto de inhesión. Tampoco en este caso la tradición lega un nombre para designar a estas dicciones, y ARISTÓTELES decide denominarlas verbos «indeterminados» o «infinitos», por poderse aplicar tanto al ser como al no ser<sup>12</sup>.

11. Cfr. cap. 10, 12b 6-16, donde parece darse el paso desde el «no» de los juicios hasta las realidades a que éstos se refieren.

12. «'No hombre' no es un nombre; no hay un nombre conveniente para designarlo, ya que no es ni expresión ni negación. Llamémoslo nombre indefinido» (cap. 2, 16a 29-32). «'No sana' y 'no enferma' no los llamo verbos: aunque significan además tiempo y siempre se atribuyen a algo, no hay sin embargo nombre para esta variedad. Llamémoslo verbo indefinido, porque pertenecen igualmente a cualquier cosa, ya sea existente o no existente» (cap. 3, 16b 11-15). Sigo la traducción castellana de A. García Suárez y J. Velarde, publicada en *Revista Teorema*, Valencia 1977.

Las glosas de SANTO TOMÁS pueden ayudarnos a aferrar el alcance de estas voces «infinitas». Comenta TOMÁS que *non-homo* no ha de considerarse nombre. Y explica: «Todo nombre significa alguna naturaleza determinada, como *hombre*, o bien una persona determinada, como lo hacen los pronombres, o, por fin, una persona y una naturaleza determinadas, como sucede con *Sócrates*. El *no-hombre*, empero, ni significa una determinada naturaleza ni una determinada persona, puesto que se toma de la negación de hombre, que del mismo modo puede aplicarse al *ente* y al *no-ente*. Por eso mismo puede decirse tanto de aquello que no existe en la naturaleza, como al afirmar que ‘la quimera es no hombre’, cuanto de lo que sí que existe en la naturaleza, como en la expresión ‘el caballo es no hombre’<sup>13</sup>. Por el contrario, si ese nombre se tomara de una privación, requeriría por lo menos un sujeto existente; pero como se toma de la negación, puede decirse del ente y del no-ente, según comentan BOECIO y ANMONIO»<sup>14</sup>. A continuación, TOMÁS DE AQUINO explana el carácter novedoso de estos términos aristotélicos<sup>15</sup> y las razones que prohíben considerarlos como oración afirmativa o negativa; y concluye: «por eso impuso un nuevo nombre a semejantes dicciones, llamándolas nombres ‘infinitos’ en virtud de la indeterminación de su significado»<sup>16</sup>.

13. En un contexto de estudios lógicos, las afirmaciones tomistas requerirían algún comentario y matización; pero aquí interesa tan sólo determinar el carácter del «no» incluido en los términos indefinidos.

14. *In I Peri Hermeneidas*, lect. 4, n. 48.

15. «Non autem erat nomen positum tempore Aristotilis sub quo huiusmodi dictiones concluderentur...» (*In I Peri Hermeneias*, lect. 4, n. 48). También ALBERTO MAGNO (*In I Peri Hermeneias*, tract. II, cap. 5) y ANMONIO (*De Interpretatione*, sect. I, q. 7) están de acuerdo en que fue ARISTÓTELES el inventor de esta denominación.

16. *In I Peri Hermeneias*, lect. 5, n. 48. El comentario tomista a los verbos «infinitos» poco añade a lo que acabamos de ver. SANTO TOMÁS explica que estos verbos no indican acción o pasión determinada, sino que más bien «significan *la remoción* de una acción o pasión» concretas. Aclara después que la denominación de «infinitos» presenta las mismas raíces que en los sustantivos, pues, como ellos, estos verbos pueden atribuirse «indiferentemente tanto a lo que *es* como a lo que *no es*: la negación que los precede no debe considerarse privativa, sino simple negación». Por fin, expone las diferencias entre estos verbos y los que se incluyen como negativos en los juicios; mientras estos últimos son considerados por la mente como dos dicciones distintas, los verbos in-



Situados frente a estos datos, es fácil detectar una diferencia básica entre los polos negativos de la oposición contradictoria —los nombres o verbos indefinidos— y los de las restantes oposiciones. En cualquiera de éstas el término negativo, sacado del contexto de la frase, posee también una significación determinada, indica una realidad o un conjunto de realidades bien precisas: el color negro, la ceguera, el hijo o el padre...; pero los términos «infinitos» se presentan como algo indeterminado, no susceptible de expresar inmediatamente ninguna realidad concreta.

SANTO TOMÁS lo había ya señalado en su comentario. Pero lo interesante es resaltar el motivo que aduce, idéntico en el caso de los verbos y en el de los nombres: el «no» que se antepone al vocablo *sumitur in vi simplicis negationis*<sup>17</sup>, debe considerarse con la fuerza de una *simple* negación. Y el rasgo más característico de las negaciones *simples* es la *indeterminación*.

Como bien explica ARISTÓTELES, la afirmación precede a la negación: tanto desde el punto de vista de la expresión oral, como del de la concepción del entendimiento, como en la realidad<sup>18</sup>. De ahí que, para nuestra mente, los extremos negativos de cada tipo de opuestos incluyan una relación a la entidad positiva que remueven. Pero, como hemos señalado, las características de los otros tipos de opuestos y las del «no» contradictorio, tal como aquí lo estamos considerando, son distintas: las demás oposiciones incluyen una negación de intensidad *determinada*, que por eso desemboca en una meta bien concreta, mientras que los términos infinitos no encierran sino una negación imprecisa. O, mejor, como explicará después SANTO TOMÁS, engloban indeterminadamente muchas negaciones: en la negación infinitante «*multa conveniunt, sicut in quodam uno secundum rationem*»<sup>19</sup>.

El «no» infinitante, como explica acertadamente P. C. Courtés, agrupa por tanto a la negación radical, a la privación, a los contrarios y a los términos relativos; el no-orden, como término infinito, sería

finitos se toman como una sola dicción, como una única realidad mental (cfr. *ibid.*, nn. 61-62); cosa que también sucedía al *non-homo*, que nuestra mente concibe como un sólo concepto (cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 1, n. 24).

17. Cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 5, nn. 48 y 62.

18. Cfr. por ejemplo, *In I Peri Hermeneias*, lect. 8, n. 90.

19. *In II Peri Hermeneias*, lect. 1, n. 207.

la total ausencia de orden, la privación de orden, el orden contrario a los otros órdenes...<sup>20</sup>.

SANTO TOMÁS denomina «simple» a este tipo de negación omniabarcante incluida en los términos indefinidos. La llama también «absoluta», pero este adjetivo no debe inducir a engaño: en el presente contexto no equivale a negación plena, acabada, sino a simple negación, a negación sin más. Como en otros contextos filosóficos, lo «absoluto», en cuanto desligado, es lo que no apela sino a lo que está dentro de su esencia: la negación «absoluta» no dice más que negación.

Evidentemente, no es ésta la remoción más tajante y radical, que cabe concebir al hablar de la contradicción y del extremo negativo de los contradictorios (el no-ente más pleno: la nada); aunque la engloba, no la designa de forma explícita: la negación infinitante aristotélica, la negación simple de SANTO TOMÁS, encierra también como punto de arribo indeterminado al no-ser... pero igualmente puede concluir en el ser (no-hombre es tanto lo que no es, como lo que es sin ser hombre).

¿Por qué sucede esto? Para encontrar la respuesta, acudamos al capítulo décimo del *Peri Hermeneias*, donde ARISTÓTELES resume algunas de sus ideas en torno a los términos infinitos. Esas anotaciones darán ocasión a SANTO TOMÁS para añadir algo que el texto aristotélico no expresa explícitamente. Según comenta TOMÁS, el nombre infinito se denomina también indeterminado «porque no nombra a algo con una forma determinada, sino que sólo remueve la determinación de la forma»<sup>21</sup>. Y es evidente que, limitándose a remover la determinación de una forma concreta, llegamos tanto al no-ser como a cualquier ente que no posea esa forma precisa.

Por eso, y siguiendo de nuevo a Courtés, se podría afirmar: «La negación *in-definida*, o el término *in-definido*, no discriminan al otro del puro no-ser, pues en realidad se reducen a excluir una forma determinada en tanto que determinada. Por consiguiente, ni pone ni excluye, fuera de esa forma, nada determinado. Semejante

20. Cfr. P. C. COURTÉS, *Participation et contingence selon S. Thomas*, en «Revue Thomiste», 1969, p. 220.

21. *In II Peri Hermeneias*, lect. 1, n. 206. Algo análogo cabría afirmar respecto a los verbos indefinidos: cfr. *ibid.*, n. 209.

negación sitúa en la exterioridad a lo indeterminado, que es tanto el no-ser como lo otro. Y ese otro se extiende al conjunto de los seres determinados, a cada ser determinado que no es la forma negada, al sujeto privado de tal forma, a los principios indeterminados como la materia o el *ens* en general. 'No vidente' se aplica al animal ciego, al embrión que todavía no ve, al animal que no ve por la razón que sea (duerma o tenga los ojos cerrados...), a la piedra, al ser considerado en abstracto, al no-ser»<sup>22</sup>.

Para SANTO TOMÁS existiría un único caso en que esto no se da: el del *non-ens* o *no-ser* radical, en que la «forma» aludida es la *forma entitatis*. La remoción de esa «forma» comporta necesariamente emplazarse fuera del ámbito de todo ser (en la nada). En todas las demás circunstancias, la negación del «no» infinitante se constituye como negación indeterminada.

c) *El «no» de las oraciones contradictorias*

Antes de sacar conclusiones de lo que acabamos de ver, consideremos si el «no» incluido en las oraciones contradictorias conlleva una remoción de características similares a las del «no» infinitante. La cuestión, en este caso, es más compleja. Existen diferencias entre el verbo infinito y el negativo<sup>23</sup>; además, en el caso de las oraciones negativas será preciso hacer intervenir, según las circunstancias, una *suppositio* diversa, capaz de determinar el alcance de la negación. Con todo, ahora nos interesa tan sólo dilucidar si ese «no», en sí mismo, puede considerarse como *negatio simplex* o *absoluta*; esto es, si se trata de un «no» que simplemente remueve, sin esclarecer por sí mismo la intensidad y características de la negación ni, por tanto, el punto de llegada de la actividad de la mente que niega<sup>24</sup>. Pues bien, compulsando los textos aristotélicos y las glosas tomistas, parece que la respuesta ha de ser positiva: el «no» de las oraciones

22. P. C. COURTÉS, *Participation...*, cit., pp. 219-220.

23. Cfr., por ejemplo, *In I Peri Hermeneias*, lect. 5, n. 62; *In II Peri Hermeneias*, lect. 1, n. 209.

24. La cuestión, aquí, se plantea desde una perspectiva exclusivamente lógica; si se hicieran intervenir consideraciones de índole psicológica, habría que modular la solución diversamente.

contradictorias, por sí mismo, meramente remueve lo que la afirmación opuesta aseguraba.

Avalan esta opinión, en primer lugar, las frecuentes aproximaciones entre el «no» infinitante recién considerado (no-blanco, no-hombre) y el de las oraciones contradictorias; acercamientos que hacen suponer en los dos las mismas características<sup>25</sup>. Además, en el mismo sentido encontramos aserciones expresas de SANTO TOMÁS, como comentario a los textos de ARISTÓTELES. Por ejemplo, para explicar el motivo de que la universal afirmativa se oponga contradictoriamente a la particular negativa, y la particular afirmativa a la universal negativa, sostiene: «y la razón está en que la contradicción consiste en la sola remoción de la afirmación por la negación (*in sola remotione affirmationis per negationem*)»<sup>26</sup>. Lo mismo afirma algo más adelante: «en las contradictorias, la negación no hace otra cosa que remover la afirmación (*...nisi quod removet affirmationem*)»<sup>27</sup>. Y todavía, al mostrar cómo a cada afirmación se opone una sola negación estricta: «... pero esto no puede hacerse sino de una sola forma, de tal manera que la negación niegue exclusivamente lo que la afirmación aseguraba, y nada más (*et nihil aliud*)»<sup>28</sup>.

Así pues, como en el caso de la contradictoriedad de términos, la negación de las oraciones contradictorias se limita a remover la determinación que sostenía la oración positiva... y nada más. Atendamos, por ejemplo, a la cantidad de las oraciones en juego; en estas circunstancias, la intensidad de la remoción vendrá definida por el grado de universalidad con que el predicado se niega del sujeto. En efecto, un predicado se afirma universalmente cuando se atribuye a todos y cada uno de los seres contenidos bajo el sujeto, como en la oración «todo hombre es mortal», en la que la «mortalidad» se pre-

25. Quizá uno de los textos más claros sea éste de CAYETANO: «Contradictio inter enunciaciones ratione modi enunciandi est quando idem praedicatur de eodem subiecto contradictorio modo enunciandi; ut sicut unum contradictorium nil ponit, sed alterum tantum destruit, ita una enunciatio nil asserit, sed id tantum quod altera enunciabat destruit. Huiusmodi autem sunt omnes quae contradictoriae vocantur...» (*In II Peri Hermeneias*, lect. 13, n. 350).

26. *In I Peri Hermeneias*, lect. 11, n. 146.

27. *In I Peri Hermeneias*, lect. 11, n. 149.

28. *Ibid.*, lect. 12, n. 156. Lo mismo se manifiesta, en el número siguiente, al ejemplificar las negaciones que corresponden a cada tipo de afirmación.

dica, uno por uno, de todos los integrantes de la especie hombre<sup>29</sup>; pues bien, en este caso, a la universal afirmativa se opondrá en forma contradictoria aquella negativa que simplemente excluya, sin determinar más, la universalidad de la afirmación<sup>30</sup>. La contradictoria de «*omnis homo est mortalis*» sería «*nom omnis homo est mortalis*», con la que sencillamente se elimina la universalidad de la atribución, sin indicar de forma precisa el término de esa remoción: los no-mortales podrían ser uno, cien o incluso la totalidad de los hombres<sup>31</sup>. En suma, *por sí misma*, la negación contradictoria es indeterminada, en el sentido de que no delimita la vehemencia de su remoción.

*Per accidens*, sin embargo, esa negación puede ser determinada, como sucede en las oraciones de sujeto individual. Y la razón es muy clara: en estas circunstancias, no cabe sino una forma de negar lo que expresa la oración afirmativa; al «todo hombre es blanco» lo remueven de distinta manera el «no todo hombre es blanco» (contradictoria) y el «ningún hombre es blanco» (contraria); pero frente a «Pedro es blanco» sólo cabe una remoción: la de «Pedro no es blanco»<sup>32</sup>. Sucede aquí algo similar a lo que ocurría con el «no» infinitante aplicado al término *ens*; de por sí ese «no» resultaba indeterminado, pero al referirlo a la *forma entitatis* —cosa no exigida en absoluto por la naturaleza del «no» infinito —se tornaba negación precisa, determinada.

29. Cfr. *ibid.*, lect. 10, n. 130.

30. Diversamente, la oración contraria no sólo remueve la universalidad de la afirmación, sino que la remueve universalmente; es decir, excluye el predicado de todos y cada uno de los seres que caen bajo el sujeto: cfr. *ibid.*

31. Cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 10, n. 135. Desde este punto de vista, pienso que no existe una rigurosa equipolencia entre el «*non omnis homo est albus*», que tanto puede afirmarse del «*aliquis homo est*» cuanto del «*nullus homo est*», y el «*aliquis homo non est albus*». Si SANTO TOMÁS pasa por alto la distinción y sostiene sin reservas esa equivalencia, puede deberse justamente a que el «*aliquis homo non est albus*» basta para remover la universalidad, que es lo que la afirmativa sostenía.

32. Manteniendo, como es lógico, la identidad de sujeto y predicado, que es el supuesto en que nos encontramos, «... quando utraque est singularis... negatio ex necessitate refertur ad idem (quod non contingit in particularibus et indefinitis), nec potest se in plus extendere nisi ut removeat affirmationem» (*In I Peri Hermeneias*, lect. 11, n. 149). Como es lógico, en el ejemplo que hemos aducido se mantiene la indeterminación propia del no-blanco, referible tanto al gris como a cualquier otra tonalidad cromática; pero eso compete ya al «no» infinitante de términos, y no al de las oraciones negativas.

Podemos concluir, por tanto, que la negación de las oraciones contradictorias, *per se*, es indeterminada. Ese carácter genérico puede deducirse también del comportamiento de estas oraciones respecto a las contrarias, que cabría comparar al de los géneros en relación con sus especies. Igual que las especies «cierran» la indeterminación contenida en sus propios géneros, atrayéndolos hacia una alternativa concreta (hombre, caballo, puma), la contrariedad *determina* la intensidad de la remoción que señala común o difusamente el «no» contradictorio, haciéndola confluir hacia una negación precisa. En ese sentido, como las especies respecto a sus géneros, los contrarios *añaden* algo al «no» contradictorio: una determinación<sup>33</sup>.

Como ya hemos insinuado, en el contexto en que nos estamos moviendo máxima remoción quiere decir remoción máximamente universal. Ahora bien, respecto a la universalidad, la negación contradictoria no implica ni remoción máxima ni mínima: expresa *simplemente* remoción; indica que semejante universalidad de predicación ha de eliminarse<sup>34</sup>. La licitud de este modo de considerar las dos especies de oposición a que nos estamos refiriendo se confirma al advertir cómo las oraciones contradictorias —en algunas de sus múltiples concreciones— pueden ejercer de medio entre las contrarias<sup>35</sup>. Pero esto sólo será posible si la oración contradictoria *de por sí* expresa una simple negación indeterminada, pues sólo de esa forma podrá concretarse tanto en remoción máxima como en remoción media.

33. Todo esto puede observarse en el siguiente comentario de SANTO TOMÁS: «... se llaman contrarios a los que distan entre sí máximamente. Pues algo no se dice negro por el simple hecho de no ser blanco, sino que sobre ese no ser blanco —significado comúnmente (*communiter*) por la remoción del blanco— el negro *añade* la extrema distancia al blanco. De la misma manera, aquello que se afirma por la enunciación, 'todo hombre es blanco', es removido por la negación 'no todo hombre es blanco': pues es necesario que la negación remueva el *modo* como el predicado se dice del sujeto, y ese modo se encuentra designado por la dicción 'todo'. Pero sobre esa remoción (indeterminada), el enunciado 'ningún hombre es blanco' *añade* una *total* remoción, que comporta la extrema distancia respecto al enunciado universal afirmativo: y esto es propio de la contrariedad. De ahí que a este tipo de oposición se le denomine con toda conveniencia *contrariedad*» (*In Peri Hermeneias*, lect. 10, n. 135; cfr. también *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 4 c.).

34. Cfr. *In II Peri Hermeneias*, lect. 13, n. 350.

35. Como acabamos de ver, otra de esas posibles concreciones sería justamente la oración contraria.

Igual que el no-blanco, como término infinito o contradictorio, engloba en forma indeterminada tanto al negro (contrario al blanco) como al gris (medio entre el blanco y el negro), el «*non omnis homo est albus*» podría referirse indeterminadamente tanto al «*nullus homo est albus*» (contraria al «*omnis homo est albus*») como al «*aliquis homo non est albus*» (media entre el *omnis* y el *nullus*)<sup>36</sup>.

Concluyamos. En atención a estos ejemplos, no parece aventurado concebir a la contradictoriedad como remoción genérica, indeterminada, como remoción simple; y a la contrariedad como remoción máxima, en el ámbito en que nos estamos moviendo. Sucedería entonces que esta oposición contradictoria no ha de considerarse por fuerza mayor que la oposición de contrariedad: cosa evidente si se advierte que, en ocasiones, las contradictorias actúan como medio entre las contrarias.

\* \* \*

A esto podría objetarse que la oposición entre dos juicios debe calibrarse en función de su verdad o falsedad, puesto que las enunciaciones se definen precisamente como significativas de lo verdadero y de lo falso<sup>37</sup>. En consecuencia, las oraciones contradictorias, una de las cuales es necesariamente verdadera y la otra falsa, se opondrían con mayor fuerza que las contrarias, que, si bien nunca pueden ser simultáneamente verdaderas, sí pueden ser falsas a la vez.

Sin duda, tales consideraciones concuerdan perfectamente con el espíritu de ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS. No obstante, junto a ésta, existe otra determinación de la contrariedad o contradictoriedad de las oraciones con base *exclusiva* en la intensidad de la remoción; y esa determinación es previa a cualquier consideración de verdad o falsedad de las oraciones enunciativas. En el curso del *Peri Hermeneias*, ARISTÓTELES comienza a tratar sobre la verdad o falsedad de las oraciones opuestas *después de* haber definido claramente cuáles son las contrarias y cuáles las contradictorias, y las características de la remoción que cada una de ellas incluye; además, esta consideración en torno a la verdad y falsedad se encuentra introducida por la

36. Cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 11, n. 147.

37. Cfr. *Ibid.*, lect. 7, n. 83.

partícula *διό* (*quocirca*), que coloca a lo que sigue en dependencia causal estricta con lo que ya ha sido estudiado: es decir, el modo en que se relacionan la verdad y falsedad en los distintos tipos de oposiciones deriva de la índole típica de esa oposición, y no al contrario<sup>38</sup>.

Lo avalan SANTO TOMÁS y CAYETANO. El primero, glosando el párrafo aristotélico al que acabo de eludir, afirma: «*después*, cuando dice 'por lo cual ciertamente, estas oraciones...'», muestra ARISTÓTELES cómo se comportan la afirmación y su negación opuesta en relación a la verdad y falsedad (...). Sostiene en primer término que, *puesto que (quia)* la universal afirmativa y la negativa son contrarias, es imposible que ambas resulten simultáneamente verdaderas, pues los contrarios se expelen uno al otro. Pero las particulares, que se oponen contradictoriamente a las contrarias universales, sí que pueden verificarse a la vez en un mismo sujeto...»<sup>39</sup>. Unas páginas antes, en un esfuerzo por dilucidar el sentido de un inciso aristotélico de difícil exégesis, SANTO TOMÁS había rechazado la interpretación de algunos comentadores, justamente porque éstos, para resolverlo, apelaban a la verdad y falsedad entre las oraciones opuestas, mientras que «el Filósofo no habla aquí todavía de verdad o de falsedad»<sup>40</sup>. Y hay que advertir que a estas alturas del *Peri Hermeneias* se encuentran ya perfectamente esclarecidos los caracteres de las oraciones contrarias y contradictorias.

También CAYETANO sostiene que las relaciones a la verdad o falsedad de los enunciados contrarios y contradictorios *deriva* de la naturaleza de la oposición que media entre ellos<sup>41</sup>. Y en verdad, todo esto parece perfectamente acorde con el sentir de ARISTÓTELES. Cuando éste pretende definir de forma estricta la oposición contradictoria, no alude para nada a la verdad o falsedad de las mismas, sino sólo a la índole de la oposición que las enfrenta: hay oposición contradictoria, dirá, cuando una oración niega precisamente lo que la

38. «Digo que una afirmación y una negación se oponen contradictoriamente cuando la una significa universalmente lo mismo que la otra significa no universalmente (...). Pero se oponen contrariamente la afirmación en forma universal y la negación en forma universal (...). *De ahí que éstas no puedan ser verdaderas a la vez...*». (*Peri Hermeneias*, lib. I, cap. 7, 17b 16-26).

39. *In I Peri Hermeneias*, lect. 11, n. 148.

40. Cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 10, n. 137.

41. Cfr. *In II Peri Hermeneias*, lect. 13, n. 350.



otra afirma, y nada más<sup>42</sup>. Para penetrar en la naturaleza de la oposición contradictoria es menester, por tanto, definir el sentido preciso de la negación que la genera; y éste, como ya hemos considerado, es el de la *simplex negatio*<sup>43</sup>.

## 2. Resolución de los demás opuestos en la oposición contradictoria.

### a) Contradicción lógica y contradicción metafísica.

Las disquisiciones que preceden permiten establecer la manera en que los restantes tipos de oposición se resuelven en los opuestos contradictorios.

Señalemos antes lo que ya hemos tenido ocasión de advertir. En la obra de SANTO TOMÁS, coexisten dos tipos de contradicción. En primer término, la contradicción como oposición plena, que se establece de forma exclusiva entre el ser y su total remoción (la nada) y que cabría calificar de contradicción metafísica. El otro tipo de contradicción es el que venimos considerando a lo largo de estas páginas; podríamos denominarla contradicción lógica, lógico-metafísica o, mejor, contradicción común o genérica; a ella corresponde la *simplex negatio*, remoción simple o indeterminada.

En efecto, en los términos infinitos y en las oraciones contradictorias se descubre, como rasgo constituyente, la presencia de la simple remoción, de la negación común; la privación, la contrariedad y las relaciones en cuanto modos de negar concretos, serían determinaciones de esa indeterminación. Desde esta perspectiva, podríamos asimilar la negación contradictoria a un género, en cuanto engloba en sí indeterminadamente a las restantes oposiciones<sup>44</sup>: su relación

42. Cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 9, nn. 116-7.

43. SANTO TOMÁS, siguiendo a ARISTÓTELES, explica que la diversidad entre las oraciones puede determinarse por dos criterios: el que deriva del modo en que son enunciadas (afirmativa y negativa), y el que surge al comparar la enunciación con la realidad externa a la mente (verdadera y falsa). Y explica a renglón seguido cómo la contradictoriedad se establece con arreglo al primer criterio. (Cfr. *In I Peri Hermeneias*, lect. 9, sobre todo nn. 110, 116 y 117).

44. E incluso, como ya antes sugeríamos, a la contradicción metafísica radical y a las negaciones incluidas en la diversidad.

con ellas es la de lo indeterminado respecto a lo determinado, similar a la de las especies con su género<sup>45</sup>.

Auxiliados por este símil, es fácil advertir que nos encontramos ante una consideración lógico-metafísica. El género, cualquier género, no goza de realidad autónoma, independiente; sino que, como repite SANTO TOMÁS, subsiste sólo realizado *en sus* especies, o en nuestro entendimiento<sup>46</sup>. Esto es lo que sucede con la contradicción tal como aquí la estamos encarando: la negación indeterminada no existe autónomamente en la realidad, pues o se encuentra especificada en los otros tipos de opuestos, o constituye tan sólo una abstracción de nuestra mente, más o menos fundada según los casos.

Pues bien, tanto ARISTÓTELES como TOMÁS de AQUINO utilizan a menudo este tipo de negación contradictoria, y no sólo en un contexto lógico, sino estrictamente metafísico. Veamos un par de ejemplos. Consideremos, en primer lugar, cómo comenta SANTO TOMÁS un pasaje con el que ARISTÓTELES introduce en la *Metafísica* la consideración de los opuestos. El Filósofo afirma que al hablar de privación apelamos a una «diferencia» que no se encuentra incluida en la negación, pues la negación de algo indica su mera ausencia, mientras que en la privación aludimos también a cierta naturaleza subyacente, de la que se dice la privación<sup>47</sup>. SANTO TOMÁS explica: «La negación es doble: una, la negación simple, por la que *absolutamente* se dice que esto no inhiera en aquello. Otra es la negación en un género, por la que algo no se niega *de modo absoluto*, sino dentro de los límites de algún género... Y esta segunda añade una diferencia que no se encuentra en la negación y por la que se distingue de ella: porque la negación dice solamente ausencia de algo —es decir, de aquello que remueve—, sin determinar ningún sujeto. De ahí que la negación *absoluta* pueda verificarse tanto del no-ente... como del ente (...) Pero en la privación existe cierta naturaleza o sustancia determinada, de quien se dice la privación»<sup>48</sup>.

45. Por otra parte, la consideración de la oposición contradictoria como género vendría abonada por el mismo ARISTÓTELES, que en el libro X de la *Metafísica* califica a los opuestos privativos como una *clase* de o como una *cierta* contradicción (cap. 4, 1055b 7).

46. Cfr. por ejemplo, C.G., I, c. 26, n. 247.

47. Cfr. *Metafísica*, lib. IV, cap. 2, 1044a 14-17.

48. *In IV Metaph.*, lect. 3, n. 565. Los subrayados son míos. Obsérvese que el sentido del término «absoluto», en las tres ocasiones, es el que hemos

Se descubre un enfoque paralelo en otras ocasiones en las que ARISTÓTELES pretende esclarecer las diferencias entre la contradicción y la oposición privativa. Como explica Hamelin<sup>49</sup>, la oposición privativa y la contradictoria se distinguen como lo determinado y lo indeterminado. Quizá un pasaje clásico puede ser el ya citado del libro X de la *Metafísica*. Relaciona en él ARISTÓTELES los cuatro tipos de opuestos. De la contradicción afirma que es el primero entre ellos, y de la privación sostiene que es un cierto tipo de contradicción: es decir, la contradicción «en una potencia determinada o concebida con un sujeto»<sup>50</sup>.

SANTO TOMÁS explica por qué «la privación es una cierta contradicción. Que es contradicción —escribe— resulta evidente en cuanto algo se dice privado por el hecho de *no tener* (mientras que el hábito indicaría precisamente el *habere*). Y el no ser contradicción *absoluta*, sino *una cierta* contradicción, también es manifiesto, puesto que la contradicción por sí misma (*de sui ratione*), no requiere ni aptitud ni tampoco la existencia de ningún sujeto, pues se verifica respecto al ente y a cualquier no ente (...) La privación, al contrario, exige por

indicado al hablar de la *simplex remotio*. Sólo en el segundo caso —«por lo que algo no se niega de modo absoluto, sino dentro de los límites de algún género»— podría pensarse en la negación radical, en la contradicción metafísica. Pero las líneas que siguen aclaran el equívoco: la negación absoluta puede recaer tanto en el ente como en el no ente; no constituye, por tanto, una negación plena, sino indeterminada y polivalente. (En otros pasajes, sin embargo, el vocablo «absoluto» es usado como sinónimo de total o radical.)

49. «En premier lieu, il faut dire que l'opposition de l'habitude avec la privation (...) se distingue de la contradiction en ce qu'elle est *une contradiction déterminée*, une contradiction dans laquelle on ne considère pas seulement un prédicat et sa négation, mais où le prédicat et sa négation sont pris en tant qu'ils se rapportent á un certain sujet» (o. c., p. 137). El subrayado es del autor.

50. *Metafísica*, lib. X, cap. 4, 1055b 5ss. Existen divergencias en la interpretación de este pasaje. En el idioma original parece que ARISTÓTELES escribió ὡστ' ἐστὶν ἡ στέρεσις ἀντίφασις τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ. García Yebra traduce al castellano: «de suerte que la privación es una clase de contradicción, o bien una impotencia determinada, o comprendida en el sujeto receptivo» (p. 101). Nosotros seguimos la versión de Moerbecke, por ser la que comentó SANTO TOMÁS: «Ergo privatio quaedam est contradictio, aut in potentia determinata aut concepta cum susceptivo».

fuerza un sujeto, y a veces también cierta aptitud en el sujeto, ya que el *non-ens* radical no puede decirse privado»<sup>51</sup>.

Cabría glosar esta cita de forma análoga a la anterior: idéntica caracterización de los opuestos privativos como tipo o especie de contradicción, idéntica llamada al ente y al no ente, idéntico sentido del vocablo «absoluto»... Todo ello nos hace desembocar en una contradicción abstracta e indeterminada, que *de sui ratione* se reduce a mera negación.

Avancemos todavía un paso, atendiendo al comentario a unas palabras aristotélicas que deben considerarse claves para nuestro intento: entre todas las oposiciones, escribe ARISTÓTELES, la primera es la contradicción; y glosa SANTO TOMÁS: «La razón de esto estriba en que la contradicción se incluye en todos los demás opuestos como lo anterior y más simple (*tanquam prius et simplicius*). Pues es imposible que dos realidades que se enfrentan según uno cualquiera de los tipos de oposición coexistan simultáneamente; y esto se debe a que uno de los cabos de la oposición encierra por su misma razón la negación del otro: y así, pertenece a la razón del ciego el ser no-vidente, y a la de negro el no ser blanco, y a la del hijo el no ser padre de su propio padre»<sup>52</sup>.

¿Qué podemos concluir?: que existe un modo de resolver los opuestos, que tiene como término la contradicción lógico-metafísica, y que ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS lo emplean más de una vez<sup>53</sup>. Y digo que se trata de la contradicción lógico-metafísica o común, porque en estos casos la contradicción no vale como negación máxima, sino como simple negación indeterminada. Las palabras de SANTO TOMÁS —*tanquam prius et simplicius*— podrían dar pie para pensar lo contrario, para suponer que la contradicción está aquí concebida como un máximo de oposición. Pero tenemos, por una parte, la alusión al no-vidente y al no-blanco, términos indefinidos que, como hemos comprobado, expresan negación indeterminada; y tenemos, sobre todo, un pasaje paralelo que aclara el sentido de estas palabras.

En el libro I de las *Sentencias* se presenta como una necesidad el

51. *In X Metaph.*, lect. 6, nn. 2044-2045; los subrayados, en este caso, son nuestros.

52. *Ibid.*, n. 2041.

53. Cfr., por ejemplo, *C.G.* II, n. 1020; *In IV Metaph.*, lect. 4, n. 579.

que «en cualquier otra oposición esté encerrada la afirmación y la negación como lo primero en lo que le sigue». Notoriamente, ese *sicut primum in posteriori* equivale al *tanquam prius et simplicius* de la *Metafísica*; pero ahora la explicación continúa, y se nos dice que «para la constitución de las demás oposiciones se requieren más cosas (*plura*) que para la oposición contradictoria, puesto que se forman por adición a ella»<sup>54</sup>; y lo que le agregan, según hemos visto, es la determinación a un sujeto y a un género. La cuestión resulta, entonces, clara: como el género en sus especies o lo indeterminado en lo determinado, la contradicción es *prius* respecto a los restantes opuestos en cuanto pertenece a la razón de todos ellos y se incluye en su definición; y es *simplicius* porque todos los demás *añaden* alguna diferencia a la razón de opuestos contradictorios.

Con las salvedades que antes establecíamos, esta «resolución» se asemeja a la de las especies en su género. Pero se trata más bien de un género unívoco, y no análogo, pues, como en cualquier otro, lo que aquí actúa como género es algo común y todavía indiferenciado. El razonamiento sería muy sencillo: si la privación conlleva un negar en sujeto o en una potencia determinada, y la contrariedad un negar en sujeto y en género... ambos implican necesariamente el simple negar y, desde esta perspectiva, pueden resolverse en él. Igual que las especies animales engloban al «animal» como a lo previo y más simple, cabe también reducir las oposiciones al «género» contradicción, incluido en todas ellas. Se dice del hombre que es animal racional; de la privación, pongamos por caso, se podría sostener que es una cierta contradicción, una contradicción especificada a un género y a un sujeto. Hemos visto que ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS lo hacen.

Esta resolución goza de una ventaja manifiesta: pone inmediatamente de relieve la recíproca negación de los términos de cualquier tipo de opuestos, su exclusión mutua. Desde esta óptica, respondería al esfuerzo de HEGEL por mostrar a los que él llama «contradictorios» y «otros» como negaciones de su «otro» respectivo. Sin embargo, semejante resolución dista mucho de ser definitiva, al menos en un terreno estrictamente metafísico; pues, como hemos apuntado, este tipo de reducción al género presenta una fuerte componente cognosci-

54. *In I Sent.*, d. 5, q. 1, a 1 ad 1.

tiva: los contrarios o privativos *se muestran* contradictorios en virtud del modo en que son expresados o concebidos. Pero de ahí no se deriva necesariamente una negación real contradictoria. Por eso, así como la distinción de género y especie o de especie e individuo en los animales apela como a su fundamento real a la composición de materia y forma, la resolución de los opuestos en la contradicción genérica exige una ulterior resolución real.

b) *Las oposiciones como contradicción participada.*

En ese esfuerzo de reducción al fundamento cabría diferenciar tres pasos. Conocemos ya la caracterización de los opuestos privativos como *una cierta* contradicción; y sabemos que lo mismo puede afirmarse de los contrarios y, con las oportunas salvedades, de los relativos; en esta resolución, los contradictorios se comportarían como género.

Un posterior avance en la resolución se encontraría representado por afirmaciones como «blanco y no-blanco no conllevan una contradicción, sino una contrariedad expresada de modo contradictorio»<sup>55</sup>. Se ha dado un nuevo paso, al advertir explícita y expresamente que existe una diferencia entre la contradicción tal como se da en la realidad y tal como la representa nuestra mente; y que existen por tanto contradicciones cuyo talante contradictorio deriva en buena parte de nuestro modo de concebir y de enunciar. Una advertencia de este tipo obliga a declinar lo «otro» de acuerdo con las modulaciones que presenta en el universo. Con todo, no se ha llegado todavía a la resolución definitiva.

El climax, para SANTO TOMÁS, consiste en concebir las demás oposiciones como *participación* en la oposición contradictoria; y a ésta, como remoción máxima, radical: como remoción del ser. Sólo entonces la oposición puede presentarse como género análogo. La analogía supone un *unum reale* en el que los analogados se resuelven, y no sólo un *unum* mental. Por eso, la primera de las resoluciones a que nos hemos referido —la resolución en la contradicción genérica— impide en cierto modo una concepción cabal de la analogía de los opuestos, en cuanto el *primum*, el *prius et simplicius*, no tiene una

55. *De quat. oppositis*, c. 5, n. 591.

existencia real autónoma; como veremos muy pronto, para ARISTÓTELES el *primum reale* sería la privación, y a ella habría que referir, como a su analogado principal real, los restantes opuestos. El género análogo, de esta forma, quedaría incompleto.

Ciertamente, la contradicción lógico-metafísica posee también una cierta prioridad, que podría denominarse negativa, en cuanto *no impide* la radicalidad de la contradicción metafísica. Como hemos visto, la contradicción común o genérica expresa sólo negación, sin más determinaciones; *puede*, en consecuencia, desembocar en el *non-ens*, cosa no permitida por los opuestos privativos ni por los contrarios, que exigen un sujeto real. Pero el caso de la contradicción metafísica es muy distinto. Ahora no sólo no se exige, sino que se excluye cualquier conveniencia; no sólo *se permite*, sino que *se requiere* la remoción total del opuesto. Ahora la contradicción no sólo puede desembocar en el *non-ens*, sino que necesariamente recae en él, en cuanto elimina acabadamente la entidad: el contradictorio nunca será ya un ente que *de algún modo* no sea, sino lo que *no es en absoluto*.

Huelga decir que la situación ha cambiado; y ha mudado también el modo de concebir la articulación entre los opuestos. Las fórmulas podrán ser las mismas, e incluso en muchos casos resultará difícil dilucidar a cuál de las dos concepciones conviene adscribir un determinado pasaje; pero lo que está claro es el alcance de este nuevo modo de tratar la contradicción. Tras haberlo descubierto, referirse a las privaciones como a «una cierta contradicción» resulta demasiado vago; tampoco basta aludir a un «modo de expresión contradictorio»; a estas alturas, el recurso a la participación resulta inexcusable: «cuando se dice 'Sócrates es blanco', 'Sócrates no es blanco', no se establece una contradicción de modo absoluto, sino una contradicción participada en los contrarios, esto es, en el blanco y en el negro»<sup>56</sup>.

Es sabido que existe una correspondencia estricta entre este modo de concebir la participación de los opuestos en la oposición contradictoria y la de todas las perfecciones de los entes en el acto radical de la criatura, que es su ser<sup>57</sup>. Cabría aludir ahora a un detalle

56. *De quat. oppositis*, c. 2, n. 592.

57. El texto clave podría ser el siguiente: «sicut omnes res quae sunt in genere est reducere ad ens quod non est in genere, ita omnes oppositiones rerum in genere existentium est resolvere in oppositionem illam cuius termini non sunt in genere. Et sicut res tanto perfectiores sunt quanto magis participant de

estrechamente emparentado con toda esta problemática: igual que la apelación al *esse* confiere el fundamento metafísico último al aserto aristotélico que asegura que «el ente no es un género», el recurso a la participación de las oposiciones permite profundizar en la analogía de los opuestos y desenmascarar algunos equívocos con ellos relacionados.

El acercamiento entre los dos temas (relaciones *ens-esse* y oposiciones-contradicción) se encuentra claramente sugerido en estas palabras de Verneaux: «Es cierto que nadie mejor que HEGEL ha sacado a la luz la contradicción implicada en las formas inferiores de oposición. Pero, basándose en ese hecho, denomina contradicción a todos los tipos de opuestos. En un cierto sentido, esto resulta legítimo, puesto que la definición de los nombres es libre. Con todo, entre los vocablos, unos son claros y otros confusos. Y la confusión de las palabras, en sí misma poco importante, señala una confusión de ideas que es grave. Si la oposición es análoga, el procedimiento hegeliano equivale a nombrar a los analogados inferiores por el superior, exactamente lo mismo que si se denominara *Dios* a cualquier ente, so pretexto de que el ser es análogo y de que el analogado superior es Dios. Nadie se arriesga en el caso del ser. No hay más motivos para hacerlo en los otros casos»<sup>58</sup>.

En efecto, sucede con las oposiciones algo semejante a lo que acaece entre el *ens* y los géneros supremos, o —lo que viene a ser lo mismo— con el *esse* y la esencia que lo recibe. Por participar del acto de ser (cualquier realidad puede decirse ente; pero, a excepción de Dios, ninguna se identifica de hecho con el ser ni posee la plenitud de perfección que éste de por sí implica. La doctrina está muy clara en la *Summa Contra Gentes*<sup>59</sup> o en el comentario tomista al *De Divinis Nominibus* de DIONISIO<sup>60</sup>. Allí se explica que cabe hablar de cosas que *simplexmente son* (el reino mineral) como de lo más imperfec-

ente, sicut substantia est perfectior accidente quia in ea reperitur perfecta ratio entis; ita oppositiones rerum tanto perfectiores sunt in genere oppositorum, quanto magis accedunt ad participandam oppositionem eius cuius extremum est ens; et hoc reperitur in privatione et habitu quae sunt extrema primae oppositionis pertinentia ad substantiam» (*De quat. oppositis*, c. 2, n. 593).

58. R. VERNEAUX, *La catégorie hégélienne de Contradiction*, en «Sapientia», 1971, pp. 377-8.

59. C. G. I, c. 29.

60. *In De Div. Nomin.*, c. 5, lect. 1.



to que se encuentra en el ámbito de lo creado, no por «la imperfección del mismo ser absoluto», sino porque esas realidades «participan del ser según un cierto modo particular e imperfectísimo»<sup>61</sup>.

Algo análogo cabría decir de las oposiciones. Todas ellas forman parte del género de los opuestos por participar de la contradicción; y por poco que encierren de la *perfecta ratio contradictionis*, podrán denominarse oposiciones, del mismo modo que hasta del más imperfecto de los entes se puede decir que *es*. Pero igual que ninguna de las criaturas puede calificarse como «ser» sin más, tampoco las otras oposiciones podrán llamarse contradicción sin adjetivos: habrá que llamarlas contradicción disminuida, menguada, participada.

La razón que aduce SANTO TOMÁS es bien simple, y confirma el paralelismo que acabamos de establecer entre la consideración del ente como realidad análoga y el género de las oposiciones, dotado también de analogía. Explica a menudo TOMÁS DE AQUINO que la afirmación y la negación se incluyen en los restantes opuestos y pueden atribuirse incluso al más mínimo grado de oposición relativa: siempre que exista relación, contrariedad o privación, tenemos también oposición contradictoria, pero no viceversa. Además, con relativa frecuencia expone que los restantes opuestos agregan algo a la contradicción<sup>62</sup>, o que «más se requiere para que exista una oposición privativa que para una contradictoria»<sup>63</sup>.

Evidentemente, ese «más» que se requiere no debe entenderse en el sentido de que la privación o las otras oposiciones aumenten la intensidad de la oposición contradictoria. Esto ya es notorio si nos referimos a la contradicción genérica o lógico-metafísica, pues los demás opuestos agregan a la contradictoriedad un determinación que ni aumenta ni disminuye la intensidad de la negación contradictoria, precisamente porque ésta, de por sí, resulta indefinida<sup>64</sup>. De todas formas, la solución última hay que buscarla en otra parte: en la con-

61. C. G. I, c. 28, n. 262.

62. Cfr., por ejemplo, *In I Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1 ad 1, ya citado.

63. *De quat. oppositis*, c. 1, n. 588.

64. En efecto, la contradictoriedad genérica dice de por sí *simplex remotio* y puede especificarse en cualquiera de las cuatro oposiciones reales; si se concreta en la contradicción metafísica estricta, la negación que resulte será negación radical, suma, y si en la contrariedad o en la relación, negación participada.

tradicción metafísica y en sus relaciones con los demás opuestos. Aquí el asunto cambia: como aclara SANTO TOMÁS inmediatamente a continuación de las palabras que acabamos de citar, «lo que la oposición privativa añade sobre la contradicción no aumenta la oposición, sino que la disminuye»<sup>65</sup>; y lo mismo habría que decir de los restantes opuestos.

Esta frase última trae a la mente la doctrina desplegada en la cuestión 21 del *De Veritate* acerca del modo en que algo puede añadirse a otra cosa: en segundo lugar —explica allí TOMÁS DE AQUINO— «algo puede agregarse a otro *per modum contrabendi et determinandi*»<sup>66</sup>, contrayéndolo y limitándolo. Y es así como las oposiciones inferiores «añaden» a la contradicción: disminuyendo su virtualidad opositiva.

En cada uno de los opuestos se da una presencia real de la contradicción, ya se la considere como *simplex remotio*, ya como cabal contradicción metafísica. Pero en este segundo caso, conforme avanza y se instala en el espectro de los opuestos, acercándose a las relaciones, la contradicción mengua, se diluye. No extraña, por eso, que SANTO TOMÁS pueda sostener que si bien «la contrariedad sólo se establece entre extremos realmente diversos, eso no implica que la afirmación y la negación tengan que darse entre dos cosas realmente distintas; basta incluso la distinción de razón para que aparezcan la afirmación y la negación»<sup>67</sup>.

Se entiende entonces por qué resulta lícita la resolución de todas las oposiciones en la contradictoriedad como en su *prius et maximum*, mientras que no cabe —aun cuando sea el error de algunos sectores del pensamiento contemporáneo —resolverlas en aquélla que más imperfectamente encarna la razón formal de oposición: en las relaciones. De todas formas, esta especie de resolución a la inversa se explica, en buena parte, por la labor de mediación que la filosofía idealista realizó respecto a algunas de las filosofías que dominan en nuestros tiempos (el marxismo, por ejemplo): ni el ente real incluye en sí ninguna relación a la nada, ni el hábito a la privación, ni los contrarios a sus contrarios. Pero la mente es capaz de engendrar rela-

65. *De quat. oppositis*, c. 1, n. 588.

66. *De Veritate*, q. 21, a. 1, c; ver también q. 1, a. 1 c.

67. *In I Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1 ad 1.

ciones: en ella, los opuestos se conocen por sus opuestos, son relativos a ellos. Por eso, cuando la realidad pensada pugna por convertirse en absoluto, ¿puede extrañar que, paralelamente, todos los opuestos tiendan a adornarse con un componente de relación?

c. *La resolución aristotélica de las oposiciones.*

Pero tornemos al analogado principal. Este ha de ser algo real y no meramente lógico, y debe encarnar del modo más pleno el sentido radical de la oposición. Como hemos insinuado, para SANTO TOMÁS esa primera oposición se establece entre el ente y su remoción absoluta (la nada), y tiene como fundamentos metafísicos la concepción del *esse* como acto sumo y primigenio y la consecutaria perspectiva de la creación. La pregunta sería: ¿cuál es la más fuerte oposición que ARISTÓTELES concibe en la naturaleza?

La respuesta no admite dudas: la máxima oposición aristotélica es la que sigue a las generaciones y corrupciones sustanciales. Según ha expuesto más de una vez ARISTÓTELES, dos son los tipos fundamentales de generación: τὸδε τί γίνεσθαι y ἀπλῶς γίνεσθαι, traducidos por los escolásticos como generación *secundum quid* y *simpliciter*<sup>68</sup>, que corresponden, respectivamente, a las mutaciones accidentales y sustanciales.

Prescindiendo de que cualquier generación lleve aparejada una corrupción, y viceversa, es evidente que los polos inicial y final de las generaciones sustanciales pueden llamarse *contradictorios* con mayor razón que cualesquiera otros de los componentes del orbe aristotélico. Para ARISTÓTELES, el ente en sentido estricto, el ente *per prius* y fundamento de cualquier otra entidad es la sustancia; y en las generaciones y corrupciones lo que llega o deja de ser es precisamente esa sustancia: los términos de semejantes mutaciones, por tanto, podrán calificarse coherentemente como ser y no ser.

Y así lo hace ARISTÓTELES, por ejemplo, en los párrafos inicia-

68. «... el 'ser engendrado' se dice de muchas maneras: pues encontramos, junto a lo que es engendrado absolutamente, lo que deviene por generación esto o aquello; y la generación absoluta no pertenece más que a las sustancias» (*Física*, lib. I, cap. 7, 190a 31ss.).

les del libro V de la Física<sup>69</sup>. ARISTÓTELES estudia en ellos la disparidad de mutaciones; son, según descubre, tres. Entre ellas, nos interesan sobre todo las establecidas desde un sujeto a un no-sujeto o viceversa, porque justamente éstas se realizan «según la contradicción» (*κατ' ἀντιφασιν*). Es notorio, por todo el contexto, que nos encontramos ante las generaciones y corrupciones: ARISTÓTELES explica de nuevo que la generación puede ser especial o *secundum quid*, como la que va del no-blanco al blanco, y generación sin más o *simpliciter*, como la que se establece «desde el no-ser absoluto hasta la sustancia: y según esta generación decimos que algo se engendra o no se engendra sin más»<sup>70</sup>. Consideraciones inversas deben hacerse para la corrupción: el paso es entonces desde la sustancia al no-ser *simpliciter*.

Ahora bien, parece claro que aquí no puede hablarse de contradicción *metafísica*, en el sentido más fuerte de la acepción en SANTO TOMÁS, y que el motivo es precisamente la materia prima, sujeto común a los entes que se corrompen y generan<sup>71</sup>. La corrupción elimina por entero el acto formal, pero no destruye el sujeto de ese acto; la materia, para ARISTÓTELES, es eterna, increada e imperecedera; el no ser *simpliciter* aristotélico va aparejado a esa materia prima<sup>72</sup>. ARISTÓTELES lo afirma *implícitamente* en este mismo pasaje, cuando explica que las generaciones y corrupciones no deben denominarse movimiento sino mutación. Muestra entonces que existen tres tipos de no-ser; el primero es el no-ser propio de los juicios falsos, opuesto al ser veritativo, y el último sería el no-ser accidental, que inhiere *per accidens* en la sustancia en acto (como el no-blanco de un hombre negro). El segundo, sobre el que vamos a detener-

69. Un excelente comentario a estos capítulos puede encontrarse en A. MANSION, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, 2.<sup>a</sup> ed., Louvain-Paris, I. Vrin 1945, pp. 53ss. (sobre todo, 66ss.).

70. *Física*, lib. V, cap. 1, 225a 12-20. Cfr. el comentario de SANTO TOMÁS, *In V Physic.*, lect. 2, n. 654.

71. En este contexto, el término «sujeto» se refiere a todo aquello que puede expresarse de una manera afirmativa, según explica el mismo ARISTÓTELES (225a 6-7) y comenta SANTO TOMÁS.

72. «Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum» (*De Spirit. Creaturis*, q. un., a. 1 ad 9). Cfr. también, por ejemplo, *In VIII Physic.*, lect. 2, nn. 975-6; *De Potentia*, q. 5, a. 3 c.

nos, es el no-ser según la potencia, que se enfrenta a aquello que es *simpliciter secundum actum*: τὸ κατὰ δύναμιν (τὸ τῷ ἀπλῶς κατ' ἐνέργειαν ὄντι ἀντικειμένον) <sup>73</sup>.

Como el ser *simpliciter* en acto compete a la sustancia, a primera vista cabría pensar que ARISTÓTELES opone aquí contradictoriamente el ser en potencia de la materia prima al ser en acto de la sustancia. Sería una lectura defectuosa. SANTO TOMÁS se ciñe más al texto cuando aclara que «de otro modo se dice *non-ens* a lo que es en potencia, según que el ser en potencia se opone al ser en acto *simpliciter*» <sup>74</sup>. Ahora bien, sabemos que la potencia se enfrenta al acto precisamente en cuanto está privada de él, y no meramente por ser potencia. Lo había sugerido ya SANTO TOMÁS pocas líneas antes, mientras hacía ver que el «sujeto de la forma sustancial no es ningún ente en acto, sino sólo un ente en potencia, que al principio de la generación se encuentra bajo una privación y al final bajo la forma <sup>75</sup>; a su vez, la corrupción seguirá a la ausencia de la forma sustancial en el sujeto <sup>76</sup>. Así pues, los cabos de la contradicción real son, según ARISTÓTELES, la materia informada y la materia desprovista de forma <sup>77</sup>.

Consecuencia: acaso más que de contradicción real debería hablarse de privación. O, matizando un poco, habría que decir que la más vigorosa contradicción *real* aristotélica —la que tiene como extremos el ser y el no ser *simpliciter*— se establece como resultado de una privación. Desde este punto de vista, no parece muy aventurado afirmar que la contradicción lógico-metafísica, la que sigue a la *simplex negatio*, se resuelve metafísicamente, como en su analogado principal, en la privación de las formas sustanciales. El analogado

73. «Pero el no-ser puede entenderse de muchas maneras, y ni a aquél que se establece según la composición o división ni al que es según la potencia (opuesto al ser en acto sin más) les compete moverse; pues, en efecto, mientras el no-blanco y el no-bueno pueden moverse *per accidens* (pues lo no-blanco puede en efecto ser un hombre), lo que es absolutamente una no-sustancia particular no puede en absoluto moverse...» (*Física*, lib. V, cap. 1, 225a 20-25).

74. *In V Physic.*, lect. 2, n. 654.

75. *Ibid.*

76. El movimiento se establece siempre entre lo perfecto y lo imperfecto dentro de un mismo género. En el género de la sustancia, lo perfecto es la forma y lo imperfecto la privación (cfr. *In III Physic.*, lect. 1, n. 282).

77. Cfr. *C.G.* III, c. 33, n. 1097; *De quat. oppositis*, c. 5, nn. 617ss.

principal real en el que se resuelve la contradicción sería un tipo de oposición privativa.

\* \* \*

Pero hay más: también la contrariedad aristotélica se resuelve en la oposición privativa. Para una primera comprobación podríamos acudir a los dos imponentes análisis del movimiento que ocupan parte del primer libro tanto en la *Física* como en la *Metafísica*. ARISTÓTELES enfoca la cuestión desde una perspectiva histórica; observa cómo los filósofos anteriores, para explicar las mutaciones, postularon una o varias parejas de contrarios; y concluye, después de un largo proceso, que los principios de cualquier devenir no son dos, sino necesariamente tres: el sujeto, la forma y la privación.

¿Qué ha ocurrido con los contrarios? Pues que cada uno de ellos hace posible el movimiento precisamente por contener la privación de su contrario. Por eso ARISTÓTELES podrá designar con el término *στέρησις* tanto a la carencia de forma (privación en sentido estricto) como a la contrariedad, en cuanto ésta conlleva también una cierta privación<sup>78</sup>; y por eso, al término del capítulo 7 de la *Física* —y antes de desatar las dificultades que encallaron la especulación de los antiguos en torno al movimiento— puede concluir que los principios de las realidades naturales sometidas a generación no son necesariamente tres (los dos contrarios y el sujeto que los soporta), sino que «uno de los contrarios bastará, por su presencia o ausencia, para que se realice el cambio»<sup>79</sup>.

SANTO TOMÁS explica el sentido de estas palabras, distinguiendo la generación y la corrupción del movimiento estricto: mientras «en el movimiento se requieren dos contrarios y un sujeto, en la generación y corrupción se requiere la presencia de uno de los contrarios y su ausencia, que es la privación»<sup>80</sup>. Y después añade: «Además, la generación y corrupción, 'se salvan' en el movimiento, pues en lo que se mueve de blanco a negro, se corrompe el blanco y se hace negro (...); al contrario, la razón de movimiento no se salva en toda generación y corrupción, como es evidente en la generación y co-

78. Cfr. *In I Physic.*, lect. 13, n. 113.

79. *Física*, lib. 7, cap. 7, 191a 2ss.

80. *In I Physic.*, lect. 13, n. 116.

rupción de las sustancias. Conclusión: *el sujeto, la privación y la forma se salvan en toda mutación, pero no el sujeto y los dos contrarios*»<sup>81</sup>.

Los subrayados aclaran el sentido de lo que se quiere decir: la ausencia de la forma a que se refiere ARISTÓTELES es un cierto tipo de privación; y si la generación y la corrupción «se salvan» en cualquier movimiento es precisamente porque la privación y la forma, término de las generaciones y corrupciones, «perviven» también en los contrarios, cabos de cualquier movimiento<sup>82</sup>. En consecuencia, los contrarios son principio del movimiento en cuanto incluyen en sí la privación y de alguna manera se resuelven en ella<sup>83</sup>. Veamos, entonces, antes de concluir, de qué manera la privación se halla encerrada en todo contrario.

d) *Contrariedad y privación.*

El pasaje clave, o al menos el punto de partida, ha de ser de nuevo el libro X de la *Metafísica*, capítulo cuarto. Escribe en él ARISTÓTELES: «La primera contrariedad es la posesión y la privación; pero no cualquier privación (pues la privación tiene varios sentidos), sino la perfecta. Y los demás contrarios se llamarán así por su referencia a éstos...»<sup>84</sup>. Al pronto, el texto no parece ofrecer dificultad alguna: la privación y el hábito constituyen la primera entre las contrariedades, y todo lo demás puede llamarse contrario en la medida en que de alguna manera se relaciona con esta contrariedad primordial. Existen, sin embargo, algunos inconvenientes. Basta considerar que la privación y el hábito, por una parte, y la contrariedad, por otra, representan distintas especies de oposición. ¿Cuál de ellas predominará?; ¿se resolverá la contrariedad en privación o la privación en contrariedad?

El asunto se complica si tenemos en cuenta que el mismo ARISTÓTELES califica a la contrariedad como primera privación (*σπέρησις*

81. *Ibid.*

82. Como el análisis aristotélico considera el devenir en cuanto tal, prescindiendo de la distinción entre sustancia y accidentes, sus conclusiones pueden aplicarse tanto a unas como a otros.

83. Cfr., por ejemplo, *In V Metaph.*, lect. 6, n. 204a.

84. *Metafísica*, lib. X, cap. 4, 1054b 33ss. G. Yebra, p. 100.

πρώτη)<sup>85</sup>, o privación perfecta (στέρησις τελεία)<sup>86</sup>, fórmulas en apariencia enfrentadas con la anterior (privación como primera contrariedad). No extraña, por eso, que la interpretación de la *prima contrarietas* no haya sido unánime. Por ejemplo, J. P. ANTON acusa a ROSS y ZELLER de malentendimiento del presente pasaje. ROSS sostiene que la contradicción engloba a la privación como un caso particular, y la privación a la contrariedad como una de sus clases; pero ANTON no está de acuerdo: «Esto es absurdo», dice, y pasa a exponer las razones en las que apoya su postura<sup>87</sup>. Después, enmienda la plana a ZELLER porque éste reduce los cuatro sentidos fundamentales de la privación<sup>88</sup> ora a contradicción, ora a contrariedad<sup>89</sup>. A su vez, ROSS había objetado a ZELLER que los dos últimos significados de la privación no deben incluirse en la contrariedad, sino, al contrario, la contrariedad en la privación...<sup>90</sup>.

85. *Ibid.*, lib. IX, cap. 3, 1046b 14.

86. *Ibid.*, lib. , cap. 4, 1055a 35.

87. «Chapter 4 has been misunderstood by both Ross and Zeller, because they missed the more basic meaning of contrariety. See Ross's *Aristotle's Metaphysics* (...), vol. II, pp. 291-2, note on lines 26-7. He says: 'Thus, contradiction includes privation as a particular case, and privation includes contrariety as a particular case'. But this is absurd. For, (a) privation in all its functional aspects is but *one* term, while contrariety has two definite terms, and (b) Ross did not see that privation is *also* a generic concept. Zeller, again, is wrong in saying that privation is reducible either to contradiction or to contrariety. He simply did not see the contextual aspect of privation which along with possession forms a dynamic contrariety which is a generic one (the primary contrariety, 1055a 33)» (J. P. ANTON, *o. c.*, pp. 87-88).

88. Cfr. *Metafísica*, lib. V, cap. 22, 1022b 22ss.

89. Cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, O. R. Reiland, Leipzig 1921, II.2, pp. 216-7, nota 7.

90. «Privation», we are told by Aristotle, is a kind of contradiction, and contrariety is a kind of privation. Zeller objects that when the conception of privation is cleared up it is seen to fall either under contradiction or under contrariety. This objection I have dealt with in notes on V 1022b 22-24, 24-31. *An. Post.* 73b 21, to which he refers, in no way proves his point; it rather suggests that contrariety reduces itself either to privation or to contradiction. The general position is this: Contradiction is the relation between two propositions of the type 'A is B', 'A is not B'. Privation is the condition of a subject capable of being B (let us call it Ab) when it in any degree fails to be B. Contrariety is the relation between two conditions of Ab, that in which it is fully B and that in which it is not B at all. Thus contradiction includes privation as a particular case, and privation includes contrariety as a particular



Aunque los tres autores ofrecen anotaciones de interés, pienso que la respuesta de ROSS confina más con el sentir de ARISTÓTELES. ROSS admite una cierta gradación en las privaciones, junto a una privación máxima y absoluta: «... el hecho, dice, es que más bien la contrariedad cae bajo la definición de la privación. Un sujeto que puede tener el atributo A, pero deja de tenerlo en algún grado puede decirse privado de él; sin embargo, tendrá el atributo contrario sólo cuando se encuentre por completo desprovisto de A»<sup>91</sup>. Esta interpretación se acerca mucho a la tomista, aunque exige un par de precisiones.

TOMÁS DE AQUINO, al glosar el paso aristotélico, determina, antes que nada, a cuál de las especies de privación puede aplicarse el epíteto de «contrariedad primera», pues, en efecto, ARISTÓTELES había dicho que no cualquier privación lo es, sino sólo la «privación perfecta». Parece que se trata de elegir, entre los distintos tipos de privación, aquélla a la que mejor cuadre dicho calificativo; y ésta es, evidentemente, la ausencia en un sujeto de una forma para la que es apto. Sin embargo, continúa SANTO TOMÁS, esto no basta: como la contrariedad supone dos extremos positivos, una privación absoluta —que eliminara uno de los dos cabos— no aceptaría el calificativo de contraria; se requiere una «privación» que acompañe a una forma, a una naturaleza positiva, aunque distinta a la del hábito en cuestión. Y todavía esto es insuficiente: «pues como la privación, según lo que en sí misma es, no recibe más y menos, no puede decirse privación 'perfecta' sino en razón de alguna naturaleza que comporte una perfecta distancia al hábito. Y así, no toda privación del blanco es contraria al blanco, sino la privación más lejana al blanco, que necesariamente se fundará en alguna naturaleza del mismo género, máximamente alejada del blanco. Y en atención a esto decimos que el negro es contrario al blanco»<sup>92</sup>.

Nos encontramos así ante un espectro de privaciones que no pueden considerarse plenas o radicales, pues acompañan siempre a la posesión de otra forma del mismo género. Existen, por tanto, dos

case» (W. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, reimpression de la 3 ed., Oxford 1966, vol. II, pp. 291-2. Cfr. también vol. I, p. 337).

91. W. ROSS, *ibid.*, vol. I, p. 337, nota 27-31.

92. *In X Metaph.*, lect. 6, n. 2038.

acepciones de privación, distintas aunque emparentadas: la primera diría ausencia total de la perfección dentro de un género dado, como la ceguera en el ámbito de la vista; la segunda se refiere más bien a la carencia *del máximo* de perfección en un género. Si suponemos, como hacen SANTO TOMÁS y ARISTÓTELES<sup>93</sup>, que las especies del mismo género se gradúan según un *magis et minus*, la presencia de cualquiera de esas formas, excepto la primera, conllevará un debilitamiento de la actualidad suma alcanzable en dicho ámbito: desde este punto de vista, todo lo no-blanco, sea pálido o negro, se dirá privado del blanco. Y, dentro de esa modalidad de privación, será privación «perfecta o primera» aquella que acompañe a la forma máximamente distante del cénit del género<sup>94</sup>.

La privación que se incluye en los contrarios no es, en consecuencia, privación en sentido estricto, privación *pura*<sup>95</sup>. Podríamos denominarla privación participada, dando con ello a entender que ninguno de los contrarios, precisamente porque retienen algo de la perfección del género, podrá jamás alcanzar la plena remoción de dicho género<sup>96</sup>. La cuestión fue explícitamente planteada por ARISTÓTELES a propósito de aquellos contrarios que admiten un medio. ¿Cómo pueden decirse originados en la privación, si ésta de por sí rechaza tal medio? Y aquí es donde, lúcidamente, distingue los dos tipos de privación: «en todos estos casos —razona— no debe afirmarse la privación de toda la ‘razón’ (de la forma poseída), sino sólo de su última especie»<sup>97</sup>.

El tono de estas frases, la contraposición entre la razón completa

93. Cfr., por ejemplo, el *De quat. oppositis*.

94. Cfr. *In X Metaph.*, lect. 6, nn. 2050-1.

95. La terminología es de SANTO TOMÁS.

96. Cfr. *In X Metaph.*, lect. 4, n. 1988.

97. García Yebra traiciona en este caso el sentido del aserto aristotélico, traduciendo λόγος (para nosotros ‘razón’) por «enunciado»: «Y puesto que el estudio de los contrarios corresponde siempre a una misma ciencia, y cada uno de ellos implica siempre la privación del otro —aunque pudiera uno preguntarse cómo implican privación algunos entre los que hay algo intermedio, por ejemplo lo justo y lo injusto, en todos esos casos debe afirmarse la privación no de todo el enunciado (μή του ὅλου λόγου), sino de la última especie...» (*Metafísica*, lib. X, cap. 3, 1061a 19ss.; G. Yebra, pp. 142-3). El comentario tomista tiene el sentido que nosotros le hemos dado. Cfr. *In XI Metaph.*, lect. 3, nn. 2260-1.

de una perfección determinada y su última especie, permite llevar adelante nuestro análisis. Veámos ya que, por su necesaria composición de acto y potencia, cualquiera de las especies de un género dado encarna tan sólo una de las múltiples posibilidades contenidas en ese ámbito. Desde esta óptica, incluso la más noble de las modalidades de un género podrá decirse privada de algunas de las perfecciones de que gozan las otras especies. En el ejemplo frecuentemente utilizado por ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, el del color, la cuestión es patente: el blanco, que los dos autores consideran como cumbre de ese género, carece de las propiedades de los colores inferiores: cada uno de éstos constituye una modalidad cromática con características propias, de las que el blanco en cierto modo carece. Puede decirse, por tanto, que cada ejemplar de un género —y lo mismo pasaría con los individuos respecto a la especie —está de algún modo privado de las perfecciones de los restantes componentes de ese mismo ámbito<sup>98</sup>. Sin embargo, ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS no se quedan aquí, sino que distribuyen gradualmente esas privaciones parciales por comparación con el máximo del género y con la privación pura.

Atendiendo a esa jerarquía, no es indiferente considerar los dos contrarios como privación mutua, sino que sólo uno de ellos puede decirse con propiedad privado, mientras que el otro se situaría de la parte del hábito, de la perfección<sup>99</sup>. Los contrarios, y todas las perfecciones intermedias, se escalonan entonces a tenor de su proximidad a la perfección primera del género o, por el otro extremo, a la privación pura; pero su estatuto no es tanto el de la posesión plena o la absoluta carencia dentro de un ámbito dado, sino el de lo más o menos perfecto en esas coordenadas<sup>100</sup>.

En cualquier caso, estas consideraciones son conocidas. Si las traigo a colación es por un doble motivo:

98. En realidad, sólo en el caso de las perfecciones puras o trascendentales puede darse un *maximum* que englobe la actualidad de todos los inferiores, sin que deba considerarse privado de ninguna de ellas. Esas perfecciones son las que de por sí no comportan composición de acto y potencia.

99. Lo sugiere ARISTÓTELES en el mismo capítulo que venimos comentando: «... toda contrariedad tiene privación de uno de los contrarios, pero no siempre del mismo modo; la desigualdad, en efecto, tiene privación de igualdad; la semejanza, de semejanza, y la malicia, de virtud» (*Metafísica*, lib. X, cap. 5, 1055b 18ss.; G. Yebra, p. 102).

100. Cfr. *In I De Gener. et corrupt.*, lect. 8, n. 62.

1) En primer término, para mostrar cómo ARISTÓTELES resuelve los contrarios en la privación, no sólo en cuanto cada uno de ellos incluye *per accidens* la ausencia de los restantes, sino en cuanto más o menos se acerca a la privación pura y absoluta. Desde este punto de vista, cabría otra interpretación de la *prima contrarietas*; parafraseando a SANTO TOMÁS<sup>101</sup>, podríamos decir que la privación estricta, la privación *pura*, constituye el analogado principal de la contrariedad como aquello que se sitúa *extra genus contrarietatis* y del que toda contrariedad en cierta medida participa. La privación comportaría no sólo máxima distancia, sino incluso superación —en la misma línea— de la distancia en cuanto tal. De esta forma la privación, para constituirse en *primum* y principio de la contrariedad, no tiene por qué abandonar su propio género.

2) En segundo término, quería aludir a la posibilidad de que estos pensamientos en torno a «las» privaciones y «la» privación pudieran haber sugerido a SANTO TOMÁS la resolución de todos los opuestos en la oposición contradictoria. En efecto, ARISTÓTELES reduce aquí los contrarios a la privación, apelando a la perfección suma dentro de un género; esa perfección de alguna manera se encuentra encarnada por el contrario más noble —que coincidiría así con el hábito—, y de ella participan todos los medios y el otro contrario. Como se sabe, TOMÁS DE AQUINO hará algo análogo respecto a la contradicción, poniendo en juego a los actos predicamentales y al acto de ser. Por otra parte, más de una vez utiliza TOMÁS DE AQUINO la resolución aristotélica de los contrarios en la privación, como trampolín para reducirlos ulteriormente en los contradictorios, en la oposición de afirmación y negación<sup>102</sup>. Pero hay más. ARISTÓTELES había abogado personamente por esa resolución hasta el fundamento último: una parte nada despreciable de la *Metafísica* se consagra a resolver los contrarios en la contrariedad primera, la de lo uno y lo múltiple y del *ens* y el *non-ens*<sup>103</sup>.

Esa reducción, sin embargo, es distinta en los dos autores. Y la

101. Las palabras de TOMÁS se refieren a la posibilidad de incluir a Dios en el género de la sustancia.

102. Cfr. *In IV Metaph.*, lect. 4, n. 579; *In XI Metaph.*, lect. 6, n. 2243; *De Potentia*, q.7, a.8 ad 4.

103. *Metafísica*, lib. IV, cap. 2; lib. X, cc. 4-7.

razón es doble: por una parte, ya hemos comprobado cómo en el paso desde la privación hasta la contradicción la andadura de ARISTÓTELES experimenta un sesgo: mientras los contrarios se resuelven en los opuestos privativos como en una oposición *real* de intensidad más alta, la privación se incluye en los contradictorios como lo determinado en lo indeterminado; el *máximum real* de oposición aristotélica es, por tanto, el que sigue a la oposición privativa. Pues bien —y este sería el segundo motivo—, una conclusión semejante sugiere la reducción de los contrarios a que acabamos de aludir. ARISTÓTELES se refiere al *ens* y al *non-ens* como a las contrariedades primeras, pero ese *non-ens* presenta un alcance distinto al *non-ens* radical tomista. Prescindiendo de que la especulación aristotélica, en esas páginas, se sitúe en un contexto que a veces bascula entre la lógica y la metafísica, resulta manifiesto que el *non-ens* incluido tanto en lo uno como en lo múltiple es, como mucho, el de la privación, y no la negación radical<sup>104</sup>. Por el contrario, el *non-ens* tomista primordial, al que *de alguna manera* y en última instancia apela toda privación y contrariedad, es el no ser tajante y absoluto, la misma nada.

\* \* \*

Resumamos, a modo de conclusión, lo tratado en el presente artículo. Podría incluirse en tres puntos:

a) Por una parte, queda claro que, si bien la doctrina sobre la contradicción presenta en ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS idénticas características desde el punto de vista lógico, no sucede lo mismo cuando esas especulaciones se trasladan al campo de la metafísica: en este caso, la contradicción tomista tiene un sentido radical que no ofrecen las obras de ARISTÓTELES.

b) Como consecuencia, también resulta distinto el modo cómo nuestros dos autores resuelven el género de los opuestos en el análogo.

104. Cfr., por ejemplo, el ya conocido texto de *In IV Metaph.*, lect. 3, n. 565. Para un análisis más detallado del tema, consultar el notable análisis de J. CRUZ, *Estructura, oposición, relación*, en «Anuario Filosófico», vol. VII (1974), pp. 49-72.

gado principal: para TOMÁS, éste es la contradicción; para ARISTÓTELES, la oposición privativa.

c) Por fin, hemos insinuado que esta diversidad de soluciones tiene raíces estrictamente ontológicas: si SANTO TOMÁS puede profundizar en la oposición aristotélica, elevándola hasta su sentido más pleno, es porque también ha radicalizado su concepción del ser, ensalzando la categoría del acto hasta niveles inalcanzados por el Estagirita.

