

1. LOS SENTIDOS DEL SER.

Es mérito de HEIDEGGER y de la filosofía analítica actual la denuncia de la frecuente confusión y oscurecimiento de los sentidos de 'ser' en el trabajo filosófico; dicha denuncia es, al mismo tiempo, una llamada de atención sobre los peligros que representa esta confusión latente.

En nuestro tiempo, fue F. BRENTANO el primer autor que, siguiendo el camino abierto por TRENDELENBURG, subrayó la decisiva importancia del tema. Afirma BRENTANO que «el examen de la múltiple significación del ente constituye el umbral de la metafísica de ARISTÓTELES»¹ y con ella —podría decirse— de la metafísica occidental. Es muy significativo que el mismo HEIDEGGER considere que el librito de BRENTANO fue «el primer hilo conductor» en filosofía durante su juventud². O. PÖGGELLER ha mostrado cómo HEIDEGGER comienza su investigación filosófica por una indagación acerca del sentido del ser como *lo verdadero (esse ut verum)*³. No es exagerado decir que la dilucidación del 'ser como verdadero' —el *sentido del ser* o el *ser como sentido*— será el nervio de toda la obra de HEIDEGGER. Su crítica a la metafísica occidental se basa, en

1. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim. Georg Olms. 1960. Ed. Fotomec., p. 5.

2. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen. Günther Neske. 1959, p. 92.

3. O. PÖGGELLER, *Der Denkweg Martin Heidegger*. Tübingen Neske. 1963, pp. 17 y ss.

buena medida, en no haber tenido en cuenta los diferentes modos de darse el ser.

La crítica de HEIDEGGER tiene, sobre todo, el carácter de una destrucción de la historia de la ontología. Acaso por su radicalidad incontestable, no deja abierto un campo de investigación definido y positivo; es, como se ha dicho, un callejón sin salida o una vía muerta en filosofía. Por eso, algunos discípulos de HEIDEGGER consideraron la filosofía analítica como la vía instrumental que les permitía proseguir el trabajo al que HEIDEGGER les había incitado⁴.

Dentro de la tradición analítica fueron L. WITTGENSTEIN⁵ y R. CARNAP⁶ los que señalaron la confusión entre los diferentes sentidos que a su juicio se esconden tras el mismo término 'ser': predicación, existencia e identidad. Todas las confusiones de que está llena la metafísica clásica se explicarían por esta confusión originaria.

La pretensión de estas líneas es establecer que, al menos para la metafísica de ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO, esto no es cierto: es decir, que en ellos no acontece tal confusión. Más aún: que en la distinción sobre los sentidos del ser de ARISTÓTELES y en los comentarios que realiza TOMÁS DE AQUINO se encuentran una base adecuada para resolver la cuestión radical que subyace a la confusión denunciada, y que es la doble dimensión lógica y ontológica del ser.

Otra cuestión es la del límite o alcance de la distinción: si debe llevarse hasta el punto de determinar una formalización gráfica para cada uno de los sentidos del ser, tal como querían WITTGENSTEIN y CARNAP, o si es suficiente con recurrir a tal distinción cuando así se precise, manteniendo la unidad de la expresión 'ser'. No es un asunto banal, pues al tomar posición por una de las dos alternativas se está optando de hecho por una metafísica donde se mantenga o no el principio de analogía. Sin duda, el peligro señalado por WITTGENSTEIN y CARNAP es real; el propio E. GILSON reconoce la frecuente confusión entre los sentidos del ser, que se explica «por una indeterminación primitiva de la misma noción de 'ser' que le per-

4. Cfr. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

5. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 3.323 y 3.324.

6. R. CARNAP, «Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, II, 1932, pp. 219-241.

mite designar lo que hay de más abstracto y lo que hay de más concreto en la realidad, indiferentemente»⁷. Pero cabe preguntarse si tal indeterminación no es parte esencial de la propia significación. RUSSELL y QUINE optan por reducir el término 'ser' a uno sólo de sus sentidos, para cumplir con la exigencia de un lenguaje máximamente denotativo. Para ellos, el único sentido válido es el de *existencia* —«hay algo tal que ...»— expresado en el cuantificador existencial. Pero esta reducción —que además crea más problemas que los que resuelve en la propia filosofía analítica— no es admisible en la metafísica aristotélica, ni en la metafísica tomista, pues con ella se desvirtúa el propio sentido que se desea esclarecer.

Se reconoce el peligro de confusión, pues, como señala BRENTANO, «la dificultad de distinguir los homónimos aumenta con el grado de abstracción y generalidad de los conceptos, y, por ello la posibilidad de engaño ha de ser mayor en el caso del este mismo, el predicado más general»⁸. Pero, por otra parte, se considera que 'ser' es el nombre del fundamento unitario de la multiplicidad de las cosas reales, y así el sentido del término 'ser' se ve afectado por el viejo problema de la unidad y la diversidad. C. FABRO apunta que «en la ambigüedad de la relación entre lo uno y lo múltiple, surge el problema del ser, y de la ambigüedad de la primera pareja deriva la ambigüedad del segundo» (del término 'ser')⁹.

Hay pues una multivocidad que puede producir confusión, pero que, para ARISTÓTELES y para TOMÁS DE AQUINO, no debe ser evitada sistemáticamente, ya que no es tanto expresión de una indeterminación —de una deficiencia lógico-lingüística—, sino la expresión del principio mismo del ser. Hay multivocidad, pero no como equivocidad, sino como analogía; y la analogía no es sólo un modo de predicar —la predicación abierta que ha de estudiarse con una *lógica trascendental*, frente a la predicación cerrada que la lógica formal considera—, sino que la analogía es trasunto de la propia *analogia entis*, que es una *analogia secundum esse*. —

Para TOMÁS DE AQUINO, la analogía no es sólo una modalidad

7. E. GILSON, *L'être et l'essence*, París, J. Vrin, 2.^a ed. 1962, p. 317.

8. F. BRENTANO, *ibidem*.

9. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris. Publications Univ. de Louvain, E. Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 89.

específica del conocimiento de Dios, sino que pertenece al conocimiento en general. Tal es la afirmación de M. BRASA, para quien «la postura de SANTO TOMÁS significa reconocer el primado de la analogía, no sólo en el orden de lo real, sino también en el orden de las atribuciones lógicas. Se da aquí una opción metafísica de primera importancia que comanda el análisis lógico y el análisis del lenguaje»¹⁰. Por la analogía nos quedamos a mitad de camino entre la equivocidad y la simple univocidad. En palabras de A. MOLINARO, «la diversidad de la analogía no es pura y total diversidad, porque en esta diversidad subsiste una cierta unidad proporcional, una conveniencia en algo, una relación entre varios elementos»¹¹. Por eso, los términos análogos no tienen un sólo sentido como si fueran unívocos, ni son totalmente diversos, como si fueran equívocos. Y, lo que es más importante ahora, el término análogo que se aplica a muchos, indica diversas proporciones a uno determinado.

Esta relación a uno determinado es la que se pierde cuando, al estilo de CARNAP o WITTGENSTEIN se distingue radicalmente entre los sentidos de 'ser', estableciendo una total incomunicación entre ellos, y más se pierde aún cuando, al estilo de QUINE o RUSSELL, se reducen todos a un único sentido. Por ello, cuando ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO se ocupan del significado del término 'ser' distinguen convenientemente, pero sin perder la relación analógica existente entre los diferentes sentidos. Así, según ARISTÓTELES, «el ente se dice de muchos modos, pero con respecto a uno y a una cierta naturaleza»¹²; y TOMÁS DE AQUINO se reafirma en ello y añade que «si bien el ente se dice de muchos modos, no se dice, sin embargo, equívocamente, sino en relación a un modo; y éste uno, no es uno sólo por razón, sino también por naturaleza»¹³.

De esta manera, se distingue convenientemente, y, además, se establece la plataforma adecuada para delimitar la misma fuente del problema de la confusión entre los sentidos de 'ser': correlativos a los sentidos propiamente metafísicos, se explicitan los senti-

10. M. BRASA DÍEZ, «Tomás de Aquino y el análisis lingüístico». *Studium*, Avila, 1976, p. 289.

11. A. MOLINERO, «Linguaggio, logica, metafisica. Il probleme dell'analogia en S. Tommaso d'Aquino» *Aquinas*, Roma, 1974, p. 46.

12. ARISTÓTELES, *Metafisica*, Γ, 2, 1003a 33 y ss.

13. *In IV Metaph.*, 1. 1, n. 536.

dos más estrictamente lógicos, entre los cuales, junto con el *esse ut verum*, que ocupó a HEIDEGGER, se encuentra el *esse per accidens*, del que nos ocuparemos aquí.

2. LA DISTINCIÓN ENTRE LOS SENTIDOS DE 'SER'.

En los textos tomistas se dan diversos sentidos del término 'ser'. Los principales, según el análisis de M. D. PHILIPPE, son los siguientes:

- a) 'ser' en su sentido simple de «acto de ser»;
- b) 'ser' como expresión de las categorías de sustancia y accidentes;
- c) 'ser' según la potencia y el acto;
- d) 'ser' *per accidens*;
- e) 'ser' *ut verum*¹⁴.

Esta clasificación trata de reunir todas las que realiza Santo Tomás a lo largo de su obra. Conviene ahora, sin embargo, recapitular brevemente sobre ellas, para así situarse en una adecuada perspectiva. En esta cuestión, como en tantas otras, no encontramos en TOMÁS DE AQUINO, ni en ARISTÓTELES, un tratamiento temático. La distinción entre diversos sentidos de 'ser' surge al hilo de la exposición general que se realiza. De ahí la conveniencia de una recapitulación.

En los textos tomistas se encuentran enumeraciones de los diversos sentidos de 'ser' con cuatro términos, con tres y con dos.

El ser se dice en cuatro sentidos: como negación y privación, como generación y corrupción, como lo accidental y como lo sustancial¹⁵. También se dice en otros cuatro sentidos: ser *per accidens*, ser *ut verum*, ser según las categorías y ser como potencia y acto¹⁶. Esta división se encuentra en el marco de la delimitación del objeto

14. M. D. PHILIPPE, «Analyse de l'être chez Saint Thomas d'Aquin» *Atti del Congresso Intern. «Tommaso d' Aquino»* nel suo VII Centenario. Roma 1974, vol. II, p. 25.

15. Cfr. *In IV Metaph.*, 1. 1, n. 540.

16. *In VI Metaph.*, 1.2, n. 1171 y ss.

de estudio de la metafísica o filosofía primera, y su primera, y su finalidad principal es excluir de su ámbito los dos primeros sentidos.

En otros pasajes encontramos que el ser se dice en tres sentidos: como esencia, como acto de ser y como composición en la proposición¹⁷.

Por último, puede hallarse también, y de modo más frecuente, la distinción en dos sentidos: como acto de ser y como composición en la proposición: «El ser se dice doblemente; de un modo significa la esencia o el acto de ser; de otro modo significa la composición que el alma realiza uniendo el predicado al sujeto»¹⁸.

No entraña incoherencia esta variedad de divisiones, sino que significa la atención a diversos criterios, o que se hacen enumeraciones más o menos completas. Teniendo en cuenta que SANTO TOMÁS no escribe habitualmente de filosofía en sentido estricto o temático —*docens*— sino que filosofa en sentido propio u operativo —*utens*— sobre temas de índole teológica, es natural que las exigencias del propio tema recaben una diversidad de los conceptos filosóficos que se usan. Así, en un momento determinado basta con exponer la distinción bipartita, no se recurrirá a las restantes.

No obstante, es justo señalar que no sólo son razones instrumentales las que determinan la mayor frecuencia de la distinción bipartita; se trata de la distinción base, a la que pueden reducirse las restantes, en definitiva. Y aquí se encierra el primer dato que interesa examinar. La distinción entre acto de ser o esencia por un lado, y ser como composición en la proposición por otra, acusa la distinción entre el ser extramental o real, y el ser mental.

La línea más definida de demarcación en las divisiones sobre los sentidos de 'ser' es, efectivamente, la que sitúa los dos planos de consideración: el ontológico y el lógico. Así ocurre incluso cuando la definición de uno y de otro varía a tenor de las exigencias temáticas desde las que se desarrolla. En un momento, por ejemplo, aparecen tres modos de decir el ser: la misma naturaleza de las cosas (*quidditas vel natura rei*), el acto de la esencia (*actus essentiae*)

17. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

18. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2; cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; ídem, d. 28, in exp. textus.

y de un tercer modo se dice el ser «según que significa la verdad de la composición en la proposición, según lo cual, 'es' se denomina *cópula*; y según esto está en el intelecto que compone y divide, como su complemento, pero fundado en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia»¹⁹. En otro momento dice SANTO TOMÁS que «el ser de la cosa puede considerarse de triple manera: según que está en su propia naturaleza, actualizado desde sus principios, o según está en potencia respecto a alguna causa o según está en la aprehensión de algún cognoscente»²⁰.

El último modo de decir el ser es lo que ARISTÓTELES llamaba *ὄν ἐν διανοίᾳ*. Si el ente no pudiera tener ser en la mente, no sería posible el conocimiento. Nos encontramos ante lo que llamamos *ser mental*. Ciertamente el «estar en la mente» no consiste en una mera traslación de un ámbito a otro. En la mente, el ente conocido tiene otro tipo de ser distinto del que posee en la naturaleza (*ὄν φύσει*), ya que *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. La naturaleza conocida se reviste de una serie de formas que son propias y exclusivas del ser mental y pierde las que caracteriza al ser extramental: por ejemplo, como dice alguna vez SANTO TOMÁS, el fuego en cuanto conocido, no quema; es, en cambio, universal.

Y por esta razón, las distinciones entre los sentidos del ente —*ens*— son paralelas a las distinciones entre los sentidos del ser —*esse*—. No es lo mismo, en efecto, 'ente' que 'ser'. El ente es un *quod* (FREGE diría: es una referencia completa), mientras que el ser es un *quo* (una *pars formalis* y por tanto una referencia incompleta). Al decir 'ente' nos fijamos en lo que es; mientras que al decir 'ser' reparamos sobre todo en aquello por lo que es; por eso puede decirse con sentido «el ser del ente», pero no así «el ente del ser», ya que el ser es lo que hace que el ente sea, pero no a la inversa. Ahora bien, esta diferencia no es la que se establece entre contrarios, sino entre el «todo» y la «parte» (una parte pe-

19. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

20. *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 4. (En este texto Santo Tomás habla del acto de la esencia y no del acto de ser —*actus essentiae* y no *actus essendi*—. Esta peculiaridad, sin embargo, responde a una formulación de una etapa previa a la plena madurez metafísica de Santo Tomás).

culiar del «todo», ya que constituye el fundamento del todo). El ente en cuanto ente es ente porque tiene ser. Y entre ambos existe una correspondencia: a tal tipo de ente le corresponde tal tipo de ser.

Por eso, aun reconociendo la diferencia que media entre 'ente' y 'ser', puede afirmarse que no afecta a la distinción entre los sentidos del ser. Cuando se dice que el ente tiene varios sentidos, se está afirmando que lo que es, en cuanto que *es*, tiene varios sentidos; por lo tanto, *ens dicitur multipliciter* precisamente porque *esse dicitur multipliciter*.

En este contexto, en definitiva, «el ente es doble: ente en la razón y ente en la naturaleza»²¹; «toda cosa que se diga que es, o es en la razón o en la naturaleza»²². En otras ocasiones, SANTO TOMÁS distingue un doble modo, pero no de decir el ser, sino de que algo sea: «de dos modos se dice que algo es —*aliquid ens*—: de un modo, simplemente, que es el ente en acto; de otro modo, relativamente —*secundum quid*— que es el ente en potencia»²³. En la terminología analítica se diría que 'ser' en las anteriores distinciones estaba *mencionado*, mientras que aquí está *usado*. No se expresa, en efecto, que 'ser' se diga de diversos modos o con diferentes significados, sino que *el que algo sea* —*aliquid ens*— puede ser de dos maneras: o en acto o en potencia. En este caso se trata de una distinción propiamente metafísica, en cuanto que se refiere al ente extramental; mientras que la referencia de las anteriores distinciones es puramente mental en uno de sus miembros, 'ser' puede tener un doble significado: el extramental del acto de ser o de la esencia, o el mental de la cúpula o composición que se manifiesta en las proposiciones.

También ARISTÓTELES establece una doble división radical: «Ente dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente y el otro el ente como verdadero y el no-ente como falso; y aparte de éstos tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo, «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo) y todavía, además

21. *In IV Metaph.*, 1.4, n. 574.

22. *In II Sent.*, d. 1, q. 34, a. 1, ad 2.

23. *S. Th.*, III, q. 10, a. 3.

de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto»²⁴. El ente como verdadero (ὄν ὡς ἀληθές) y el ente por accidente (ὄν κατὰ συμβεβηχός) están colocados aparte de los significados reales o extramentales del ser; aquéllos se refieren al ser mental. También en ARISTÓTELES, el fondo de la distinción es la referencia mental o extramental del término 'ser'. Sin embargo, esta división no remite a una separación absoluta; en ARISTÓTELES, como en TOMÁS DE AQUINO, hay una relación de fundamentación entre el ser mental (lo fundado) y el ser extramental (lo fundante). De no ser así, adolecería la distinción de ontologismo o logicismo. M. D. PHILIPPE señala cómo «a pesar de esta enorme diversidad entre el *ens rationis* y el *ens naturae* al nivel de la comprensión y de la significación, es verdadero decir que el ser de razón, sujeto de la lógica, y el *ens naturae*, sujeto de la filosofía son paralelos (*aequiparantur*)»²⁵.

En ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, se distingue en un ámbito lógico-semántico sobre los sentidos del término 'ser', pero ello no quiere decir que deje de considerarse el fundamento extramental. El ser mental aparece causado por la razón (es una *passio mentis*); pero ésta no es su fundamento último; no hay una desvinculación, sino una profunda relación de fundamentación. «Si SANTO TOMÁS distingue muy netamente entre *ens naturae* y *ens rationis*, reconoce, sin embargo, sus relaciones profundas. El *ens naturae*, funda de manera última el *ens rationis*, pero esto no es una verdadera propiedad, puesto que es la causa de la intervención de la actividad intelectual por la que aparece»²⁶.

Esta relación profunda es lo que se pretende reflejar en algunos autores con la denominación «ser real» y «ser intencional», pues lo que caracteriza así al ser mental es el *intentio*, el dirigirse a una cosa extramental —llamada «real» por contraposición— de la que es reflejo. En cualquier caso, no cabe duda de que si la distinción de los sentidos del ser en SANTO TOMÁS, como en ARISTÓTELES, es propiamente lógica, pues expresa los modos de significación de 'ser' en el discurso, su contenido radical no se puede considerar exclusi-

24. ARISTÓTELES *Metafísica*, E, 2, 1026 a 33.

25. M. D. PHILIPPE, «Originalité de l'ens rationis dans la philosophie de Saint Thomas». *Angelicum*, Roma, 1975, p. 98.

26. M. D. PHILIPPE, *ibidem*, p. 105.

vamente lógico; no sólo porque mencione los sentidos o significados extramentales de 'ser', sino porque el mismo ser mental remite al ser real como a su fundamento.

La relación entre ser mental y ser extramental se justifica por la analogía, tal como se señaló antes. Así se ve en ARISTÓTELES, para quien «ente se dice de diversos modos, pero con relación a uno y a una naturaleza, y no equívocamente. Y así, respecto a la salud, se dice saludable a esto porque la conserva, a eso porque la promueve, a aquello porque es signo de ella (como la orina), a éste porque es susceptible de ella». Este uno real al cual todo sentido del ser se refiere es, para ARISTÓTELES, la sustancia (οὐσία). Por eso, continúa diciendo que «a éstos se les dice entes porque son sustancias, a aquéllos porque pasiones de la sustancia, a otros porque son vías o caminos hacia la sustancia, como las corrupciones, privaciones, cualidades, generaciones o todo lo que se dice respecto a la sustancia. Por lo cual decimos que el no-ente es no-ente»²⁷.

TOMÁS DE AQUINO, al comentar este texto, pone orden en la abigarrada exposición aristotélica y aclara cada uno de los modos en que algo se dice que es. Estos modos pueden ser reducidos a cuatro —y aparece así una nueva distinción cuatripartita al hilo del comentario aristotélico: las negaciones y privaciones, las generaciones y las corrupciones, los accidentes predicamentales y, por fin, la sustancia»²⁸.

Interesa destacar ahora que esta distinción está clasificada en un grado de *debilidad* del ser o, mejor dicho, de modos de decir el ser que se consideran más débiles que los siguientes. El primero de los mencionados, las negaciones y las privaciones, es «debilísimo», pues está sólo en la razón»; el segundo modo, las generaciones y las corrupciones, «están próximos al primero en debilidad, pues llevan añadido —*admixtum*— algo de negación y de privación»; el tercer modo, si bien no tiene nada de no-ser, «también es débil, porque no es en sí o por sí, sino en otro»; el cuarto modo, las sustancias, «tienen un ser firme y sólido».

Considerar al ser mental como «débil» frente al ser real o extramental no se da sólo en este texto, y acusa una constante especulativa en TOMÁS DE AQUINO: la relación profunda, fundada en la ana-

27. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003a 33 y ss.

28. *In VI Metaph.* 1. 1, n. 540.

logía, entre los diversos sentidos del término 'ser', al mismo tiempo que su radical diversidad. «El ente que está en el alma, que es un ente diminuto»²⁹, «es un ente incompleto, y se opone al ente distinguido por los diez predicamentos»³⁰.

Esta «debilidad» o falta de completitud que hace presentar al ser mental como «complemento» del ser extramental³¹ indica, primeramente, la peculiaridad del análisis aristotélico-tomista, que enuncia la diversidad de sentidos, pero sin establecer una separación total entre ellos.

En segundo lugar, la debilidad del ser mental aparece caracterizada por relación a las negaciones y privaciones. Sólo el ser extramental tiene positividad ontológica real. Toda privación o negación, en puridad, acusa un no-ser, pero es un no-ser que se da de hecho. Por ello, es mediante el ser mental como se dice que una privación o negación *es*; o como dice ARISTÓTELES, como se dice «que el no-ser es no-ser».

En tercer lugar, el ser mental se especifica como composición en la proposición; como aquel sentido del término 'ser' que expresa directamente la función de componer o dividir que cumple el intelecto en el conocimiento.

Por último, el ser mental parece concretarse en los dos modos de decir el ser que TOMÁS DE AQUINO, siguiendo fielmente a ARISTÓTELES, llama *ens ut verum* y *ens per accidens*. A través de ellos delimita más claramente que con ningún otro ARISTÓTELES la frontera entre la lógica y la ontología, pues excluye a ambos —y SANTO TOMÁS lo reafirma— del objeto de estudio de la metafísica o filosofía primera³².

Las siguientes líneas irán orientadas por estas consideraciones.

3. EL «ENS PER ACCIDENS»

El *ens per accidens* es el punto de partida privilegiado para iniciar el estudio del ser mental en ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO.

29. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q. 2.

30. *Ibidem*, ad 1.

31. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

32. ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 4, 1027 b 28; cfr. *In VI Metaph.*, 1. 4, n. 1242.

El orden impuesto por la naturaleza del ser mental —fundado en el extramental pero distinto de él— exige que se proceda por pasos, alejándose progresivamente de la realidad extramental. El *ens per accidens* es el punto donde se empieza a marcar un distanciamiento de su fundamento extramental, aunque la dependencia es aún estrecha. Por eso, la mejor introducción sistemática al ser mental la constituye el estudio del *ens per accidens*.

La pauta de la exposición viene marcada por ARISTÓTELES, pero es en SANTO TOMÁS donde se encuentra la doctrina completa y desarrollada.

El primer punto a esclarecer es la diferenciación entre *ens per accidens* y accidente predicamental, el cual se opone a la sustancia dentro de los predicamentos o categorías del ser. Para ARISTÓTELES, «se dice ente, uno por accidente y otro por sí. Por accidente decimos, por ejemplo, que el justo es músico, o que el hombre es músico, o que el músico es hombre, diciendo aproximadamente como si dijéramos que el músico edifica porque accidentalmente el edificador es músico o el músico edificador»³³.

Al referirse al *ens per accidens*, ARISTÓTELES señala su carácter impropio según la esencia. En la esencia del justo, en efecto, no está el ejecutar música; lo cual no impide de hecho que un justo ejecute música, pero no será en todo caso por su esencia de justo, sino por algo extrínseco a su esencia.

De ahí que el sentido de 'ser' como *per accidens*, sea algo distinto del accidente predicamental, del que se opone a la sustancia dentro de los predicamentos o categorías del ser. Así lo afirma SANTO TOMÁS al comentar el pasaje anterior: «Dice ARISTÓTELES que el ente se dice en cierta forma por sí —*secundum se*— y en otra forma por accidente —*secundum accidens*—. Debe saberse, no obstante, que esta división del ente no es la misma que lo divide en sustancia y accidente»³⁴.

El ente considerado en sí mismo se divide, en efecto, en sustancia y accidentes. No puede ponerse entonces el *ens secundum accidens* como diverso del *ens secundum se*, si se identifica el

33. *Metafísica*, A, 7, 1017 a 7-11.

34. *In IV Metaph.*, 1. 9, n. 885; cfr. *In XI Metaph.*, 1. 8, n. 2270.

accidens del primero con cualquiera de los accidentes en que se divide el segundo.

Hay, además, otra razón: tal como lo ha planteado ARISTÓTELES, el *ens per accidens* no puede ser objeto de ciencia, mientras que el accidente predicamental sí lo es. «Puesto que, en efecto, el ente tiene varios sentidos, digamos en primer lugar del ente por accidente que no es posible ninguna especulación sobre él»³⁵.

Tal como indica J. OWENS, «este tipo de ente (*ens per accidens*) no puede pertenecer a ninguna ciencia. La razón es que tal ente no es necesario ni definido; es más, no hay ningún proceso que lleve a este tipo de ente; *per se* no tiene antecedentes; simplemente es o no es, hasta donde la ciencia puede decir que es o no es. No puede ser razonado (...). El *ens per accidens*, porque le falta necesidad, no puede ser comprendido ni explicado. Es, por así decirlo, sólo un nombre»³⁶.

No corresponde, en efecto, al arte o ciencia de la música ocuparse de si el músico es justo o injusto, blanco o negro. Por eso, cuando decimos que algo es *per accidens*, y decimos que «el músico es justo», o «el músico es blanco», no cabe asimilarlo al accidente predicamental de cualidad —justo o blanco—, pues de éstos *quata* *talis* sí que se ocupa la ciencia. Cuando consideramos el ser en sí mismo —*per se*—, podemos determinar, desde la perspectiva metafísica conveniente, si su ser es sustancial o accidental, porque, o bien subsiste, o bien inhiere en otro —como es el caso de la justicia o de la blancura—, que es la sustancia.

Hay una razón para la denominación común de «accidente»: el carácter contingente que tienen tanto el uno como el otro. ARISTÓTELES señala este doble sentido de accidente; por una parte, dice, «se llama accidente lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro». Por otra parte, «se habla también de accidente en otro sentido, entendiendo por tal, todo aquello que es inheren-

35. ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 2, 1026 b 2; cfr K, 8, 1064 b 17.

36. J. OWENS, *The doctrine of being in Aristotelian Metaphysics*. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto, 2.^a ed. 1963, p. 308; cfr. *In VI Metaph.*, 1. 2, n. 1176.

te a algo en cuanto tal, sin pertenecer a su sustancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos»³⁷. Al comentar este texto aristotélico añade SANTO TOMÁS que «accidente en el primer sentido se opone al ser *per se* —*ad secundum se*—. Accidente, sin embargo, en el segundo sentido se opone a lo sustancial»³⁸.

Se denomina *accidens* en sentido amplio, a todo lo que sucede contingentemente, es decir, sin necesidad ninguna. Por eso dice ARISTÓTELES que no hay causa determinada del *ens per accidens*; no dice que carezca de causa, sino que no es determinada, como ocurre con el *ens per se*³⁹. Las causas del *ens per se* son tales que puestas ellas, por necesidad, se sigue el efecto. Y si no es así, es justamente se debe a un impedimento fortuito que se le opone —*per accidens*—. ¿Qué ocurriría si no acaecieran tales impedimentos; si no se diera el *ens per accidens* en la realidad? Entonces, toda causa sería necesaria, y por necesidad produciría su efecto; desaparecería así lo que se llama azar, fortuna o suerte⁴⁰.

El *ens per accidens*, pues, significa, cualquiera que sea su clase, lo que acaece accidentalmente; «ser, en estos casos, no significa otra cosa que acaecer —*accidere*—»⁴¹. O, dicho más rotundamente, para SANTO TOMÁS, el *ens per accidens* en realidad no es un ente: «no todo aquello que es tiene causa, sino sólo aquello que es *per se*. Pues aquello que es *per accidens* no tiene causa, porque propiamente no es un ente, sino que se ordena más bien con el *no-ente*»⁴². Si el ente *per accidens* está cerca del no-ente es porque, propiamente

37. *Metafísica*, Λ, 30, 1021 a 14-33.

38. *In V Metaph.*, 1.23, n. 1143.

39. *Metafísica*, K, 8, 1065 a 7.

40. Con sentido del humor, comenta Santo Tomás la posibilidad de que todo lo que es lo fuera por necesidad: si alguien comió salsa —se supone que picante—, sintió sed; si sintió sed, salió de casa para beber; al salir de casa, fue muerto por unos ladrones; luego, como comió salsa, fue muerto por unos ladrones. Cfr. *In Perih.*, L. 1, 1. 14, n. 187.

41. *In V Metaph.* 1.9, n. 887; cfr. R. ALVIRA, *Casus y fortuna en Santo Tomás*, «Anuario Filosófico», Pamplona, vol. X, n. 1, p. 36; J. OWENS, *The Doctrine of being in aristotelian metaphysics*, ob. cit., p. 309. Es interesante, aunque precisada de mayor justificación, la relación establecida por Fabro entre *ens per accidens*, verdades de hecho y *sein* heideggeriano. Cfr. F. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, ob. cit., p. 144.

42. *In Perih.*, L. 1, 1. 14, n. 186.

te, el ente es la sustancia; *lo que es* se dice en sentido propio de lo que es por sí y en sí, y no de lo que es por otro y en otro; se dice propiamente de la sustancia, y no del accidente.

Reuniendo todos los datos obtenidos puede darse un paso más adelante. El *ens per accidens*, como se ha dicho, no puede confundirse con el accidente predicamental; aquél toma su nombre de éste por el carácter de contingencia que se da en ambos, pero su estatuto ontológico es diferente: el ente considerado en sí mismo se divide en sustancia y accidentes, pero este ente considerado en sí mismo, o *ens per se*, se opone al *ens per accidens*. En el *ens per se*, tanto sustancial como accidental, se encuentra una causa determinada, pero no así en el *ens per accidens*.

La razón de ser en este caso, al carecer de causa determinada, no es, pues, algo extramental; su razón de ser es mental. Esto debe entenderse adecuadamente. Se indicó ya como, para ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO, todos los sentidos del ser están fundados en última instancia en algo real extramental. Cuando se dice «el hombre es blanco», no se expresa una fabulación intelectual; el hombre —este hombre concreto— es, ciertamente blanco. Pero, ¿por qué es blanco? No porque convenga a la esencia del hombre ser blanco. Si se considera el ente en sí mismo, se dice que ‘hombre’ es sustancia y que en ella inhiere ‘blanco’, que es el accidente de ‘hombre’. Pero si consideramos el todo, el hecho de que «el hombre es blanco», resulta ser un *ens per accidens*, en cuanto que no es necesario que el hombre, para ser hombre, sea blanco. Ahora bien, lo que ha permitido establecer la contingencia de este hecho ha sido algo que no está propiamente en la naturaleza de ‘hombre’ ni en la de ‘blanco’, tomados aisladamente, sino en la complejión comparativa de ambos. Dicho de otra forma, la razón de ser de «el hombre es blanco» como *ens per accidens*, es decir, el significado de ‘es’ en esa proposición no remite directamente en su fundamentación a nada que sea *per se*, sino a algo que acaece y que se establece así en la composición que realiza la mente y que expresa en la proposición.

«El ente, dice TOMÁS DE AQUINO, se divide en sustancia y accidentes según una consideración absoluta del ente, del mismo modo que de la misma blancura, en sí considerada, se dice que es accidente, y del hombre, sustancia. Pero el *ens per accidens*, según se considera aquí, conviene tomarlo por comparación del accidente a la

sustancia. Y dicha comparación es significada por este término, 'es', cuando se dice «el hombre es blanco». De donde este todo «hombre es blanco» es un *ens per accidens*⁴³.

Atendiendo a la naturaleza propia del ente, y nada más que a ella, sólo puede predicarse en rigor el accidente de la sustancia, por cuanto ésta es el soporte o substrato —*subiectum*— y aquél lo que inhiere, conformando un ente concreto. Pero si no se atiende a la naturaleza del ente, ni tampoco al modo con que dicha naturaleza se da en la mente, sino que se atiende a la composición que se realiza en la mente, nada impide, entonces, que pueda predicarse el accidente de otro accidente, el sujeto del accidente o, incluso, el accidente del sujeto, pero desvinculado en este caso del nexo ontológico que los une, pues se trata de un *ens per accidens*⁴⁴.

Esta fundamentación mediata en la mente, aunque remota en la realidad extramental, es lo que permite tomar el *ens per accidens* como un todo, o, con expresión de SANTO TOMÁS, como un uno, aún cuando no lo sea fuera de la mente: «se ha de considerar que aquello que es *per accidens*, puede ser tomado por el intelecto como uno, por ejemplo, «el blanco es músico», lo cual, aunque en sí no sea uno, el intelecto, sin embargo, lo toma como uno en cuanto que al componer forma una enunciación, que es una»⁴⁵.

No se ve, en efecto, la manera de que extramentalmente sean una sola cosa 'el blanco' y 'el músico'; sólo en la mente se da una posibilidad efectiva de unificación al componer el intelecto una enunciación. Como tal, es una sola cosa «el hombre es blanco» o «el blanco es músico», o «el músico es hombre», porque son expresiones de un único acto por el que la mente compone los extremos. Por eso, añade SANTO TOMÁS, al no ser una sola cosa, pero poder tomarse como una, el *ens per accidens* no es propiamente un ente, sino 'que se dice 'ente' con relación al ente real extramental; es o se dice 'ente' sólo *nominalmente*⁴⁶.

Y es en esa ordenación o clasificación con el no-ente, donde se abre otra posibilidad para considerar el carácter mental del *ens per*

43. *In V Metaph.*, 1. 9, n. 885.

44. Cfr. *In V Metaph.*, 1. 9, n. 886.

45. *In Perih.*, L. 1, 1. 14, n. 190.

46. Cfr. *In VI Metaph.*, 1. 2, n. 1176.

accidens: el *ens per accidens* es el sentido del ser mediante el que se expresan las negaciones y las privaciones, que tampoco *son* propiamente, sino que se fundan próximamente en la consideración mental que las afirma como algo que son. *Per se* el no-ente —negaciones y privaciones— no es, sin más añadidos; *per accidens*, el no-ente es. Para M. D. PHILIPPE, «hay una gran proximidad entre el ser *per accidens* y este ser de razón que es el no-ser, e incluso como el *ens per accidens*, que está al nivel de la atribución, no puede ser comprendido como tal, más que implicando el ser de la razón»⁴⁷.

ARISTÓTELES dice explícitamente que como *ens per accidens* «se dice que lo no-blanco es, porque aquello de lo que es accidente, es»⁴⁸. *Lo que es*, es la cosa que *no* tiene una determinada cualidad; pero el no tener esa cualidad —la privación en este caso— no es nada que sea, sino sólo algo que le ocurre —*accidit*— a esa cosa. Sin embargo, *per accidens*, decimos que *es*. «Es el intelecto el que constituye el no-ser afirmándolo, reconociéndolo. El no-ser debe ser considerado a partir de la actividad del intelecto (la negación) que le da progresivamente su ser. Es, pues, un ente de razón, porque en sí mismo, independientemente de la actividad de la inteligencia, no es nada»⁴⁹.

En efecto, una negación sólo puede darse en la mente, sólo puede ser en ella. No puede ser extramentalmente, pues lo que no es, por ejemplo, lo no-blanco, no se da; lo que se da en tal caso es cualquier color, menos el blanco. Tomando así la negación como un caso particular del *ens per accidens* se entiende por qué puede considerarse a éste como la puerta de acceso al ser mental. El *ens per accidens* se constituye formalmente como un modo de predicación: la predicación contingente o *per accidens*, que se contrapone a la necesaria o *per se*. Es en la predicación donde el *ens per accidens* adquiere unidad y consistencia entitativa; fuera de ella es sólo una situación o secuencia, pero no una entidad. En la predicación se configura el *totum* que constituye el *ens per accidens*.

47. M. D. PHILIPPE, «Originalité de l'ens rationis dans la philosophie de S. Thomas», ob. cit., p. 123.

48. *Metafísica* Λ, 7, 1017 a 13. Falta el comentario de Santo Tomás a este texto, pues la traducción de Moerbeke suprime la negación de «blanco»: «sic autem dicitur et album esse».

49. M. D. PHILIPPE, *ibidem*, p. 115.

4. LA PREDICACIÓN COMO FUNDAMENTO DEL «ENS PER ACCIDENS».

El *ens per accidens* es tal por razón de algo extrínseco a la esencia del ente. Ser *per accidens* es algo que acontece, que ocurre al ente, que le sobreviene como algo extrínseco a la esencia, pero que la mente considera como formando un todo con la esencia. Es en esa síntesis mental donde se constituye el *ens per accidens*; es decir, en la predicación, entendida como segunda operación de la mente. «La división del ente, dice SANTO TOMÁS, en *per se* y *per accidens* se entiende según que algo se predica de algo *per se* o *per accidens*. La división del ente en sustancia y accidentes se entiende según que algo en su propia naturaleza es sustancia o accidente»⁵⁰.

Cuando se divide el ente en sustancia y accidentes (predicamentos), se atiende a lo que en la propia naturaleza del ente es sustancia o accidentes (predicables) se trata de una consideración absoluta de cada tipo de ente. Sin embargo, el *ens per se* y *ens per accidens* se diferencian sólo por el modo de predicar o referir mentalmente: puede ser *per se*, necesaria y propiamente, o *per accidens*, contingente e impropia. Según P. HOENEN, «la diferencia entre los dos casos es ésta: en el caso de la proposición *per accidens*, la reflexión no muestra cuál es el forma (en el sujeto) en la cual inhiere el predicado; en el caso de una proposición *per se*, se muestra»⁵¹.

Por otra parte, el hecho de poder decir el ser que en sí es diverso como sustancia y como accidentes, de un mismo modo, se debe a la predicación, que actúa como causa —una cierta causa ejemplar— del *ens per se* como del *ens per accidens*. Predicar *per se* es atribuir algo a algo según el propio modo de ser que tiene; por eso puede predicarse *per se* la sustancia del accidente. La sustancia es sustrato; su esencia es subsistente; el accidente acaece en una sustancia; su ser consiste en inherir. Predicar *per accidens*, en cambio, es atribuir algo a algo, pero no según el modo propio de ser que tienen. Cuando se dice que «el hombre está vestido», significamos algo que ocurre, pero no por la esencia de 'hombre' ni por la esencia de 'vestido', sino porque acaece algo al hombre que de suyo no tendría que

50. *In V Metaph.*, 1. 9, n. 885.

51. P. HOENEN, *La théorie du jugement d'après S. Thomas*, Roma, Univ. Gregoriana, 1953, p. 120.

darse necesariamente. Por eso ha dicho SANTO TOMÁS que el sentido de *per accidens* es el de *comparar* lo accidental respecto de lo sustancial, comparación que queda significada por la cópula 'es'. Siempre que se dice que algo es *per accidens* se le está atribuyendo un modo de ser impropio, como es impropio el modo de ser de lo accidental en comparación con lo sustancial, que es un modo propio y subsistente.

Por esta razón, puede predicarse «el hombre es blanco» *per se* o *per accidens*⁵². Yo puedo predicar *per se* 'blanco' de 'hombre', y esto significa que uno 'blanco' a 'hombre' en virtud de un nexo esencial; por ejemplo, este hombre que pasa por delante de mí es blanco. En este sentido, la predicación *per se* expresa directamente la necesidad, bien sea la necesidad extramental —como en el ejemplo puesto—, bien sea la necesidad lógica de un juicio tautológico. El hombre que pasa por delante de mí es blanco; esto quiere decir que es necesariamente blanco, o —aquí y ahora— no sería este hombre determinado. Posteriormente, en una reflexión sobre la categoría de 'hombre' y 'blanco', concluyo que aquél es una sustancia y éste un accidente; pero esta reflexión no afecta en nada a la predicación originaria.

Más también puedo predicar *per accidens* «el hombre es blanco»; y esto significa que atiendo primero a lo que tengo en la mente que a la realidad. Puede predicarse *per se* el accidente predicamental si la cópula 'es' tiene como referencia inmediata el propio ser del sujeto en la realidad. Y también puede predicarse *per accidens* el mismo accidente si la referencia de la cópula no es el propio ser del sujeto, sino que le acaece en tanto que es sujeto de la proposición. Por eso, para SANTO TOMÁS, el *todo* «el hombre es blanco» es un *ens per accidens*; ni 'hombre', ni 'blanco', ni 'es' tomados aisladamente, son *per accidens*; sólo cuando se toma el conjunto (*hoc totum*) y se establece la comparación puede decirse que es *per accidens*.

52. Cuando Santo Tomás habla del *ens per accidens*, recurre al ejemplo «*homo est albus*» (cfr. *In V Metaph.*, 1. 9, n. 885), tal como se ha señalado. Pero también cuando se refiere al *ens per se* utiliza el mismo ejemplo «*homo est albus*», muy frecuente en él, por cierto. No cabe tomar esto como una imprecisión o contradicción.

La discriminación entre *sustancia* y *accidente* es una división correspondiente a la primera operación de la mente o simple aprehensión —intelección de lo indivisible, la llama SANTO TOMÁS—. Tengo, pues, un producto mental cuya causa próxima e inmediata es la realidad extramental.

Ens per se-ens per accidens, en cambio, es una división que se fundamenta en la segunda operación de la mente, que es el acto de componer o dividir; es decir, la predicación. Teniendo ya unos conceptos que proporciona la primera operación, puedo tomarlos tal como están, es decir, manteniendo la referencia próxima e inmediata de la realidad, o pueda tomarlos tal como están en la mente, como especies inteligibles revestidas de una forma lógica. En el primer caso predico *per se*; en el segundo, *per accidens*.

La dependencia del *ens per accidens* respecto a la realidad es menor que la del *ens per se*. *Per se*, en efecto, nunca puede decirse «el sujeto es músico», pues el sujeto, de suyo, no es músico. Mentalmente, sí puedo decirlo, pues todo, hasta lo que no es, puedo decir que es.

Debe, entonces, distinguirse una predicación *per se* de una predicación *per accidens*, o, como las llaman algunos autores, predicación esencial y predicación accidental⁵³. Mediante la predicación *per se* o esencial se refleja directamente la realidad, mientras que la predicación *per accidens* la refleja indirectamente, considerada desde la *species* intelectual. En cuanto que considero a 'hombre' y a 'blanco' en su realidad extramental, y los encuentro, respectivamente, como sustancia y como accidente de esta sustancia, al decir «este hombre es blanco», predico *per se*; en cuanto los considero según están en la mente, predico *per accidens*. En el primer caso advierto que realmente este hombre es blanco, que la blancura pertenece a este hombre; en el segundo caso, tengo en cuenta que 'blanco' no se dice necesariamente de 'hombre'.

53. Cfr. B. MONDIN, «La logica di S. Tommaso d'Aquino», *Rivista de Fil. Neo-Escolastica*. Milano, 1968, p. 269. También R. W. SCHMIDT, *The Domain of logic according to S. Thomas Aquinas*, The Hague. Martinus Nijhoff, 1965, p. 127 y ss. Una dificultad en este tema del *ens per accidens* son las posibles confusiones al traducir el término; por eso aquí se ha preferido, como hacen la generalidad de los autores, mantener la expresión latina.

La predicación aparece así como fundamento próximo del *ens per accidens*, en cuanto que esta calificación le viene dada por el modo de la predicación. Por lo mismo, la distinción *per se-per accidens* resulta de gran importancia a la hora de analizar algunas proposiciones. Puede ser importante ponderar si en ocasiones consideramos la realidad directamente y predicamos *per se*, o si consideramos la realidad en cuanto que está en el intelecto y predicamos entonces *per accidens*.

Así, avisa SANTO TOMÁS de los errores —fallacia *accidentis* los llama⁵⁴— en que puede incurrirse si, predicando *per accidens*—, se toma luego como una predicación *per se*; por ejemplo:

- a) hay predicaciones *per se* que son las predicaciones de identidad real, no racional, que presentan semejanzas con las proposiciones *per accidens*: la posibilidad de intercambiar los términos sin que varíe el sentido de la proposición; sin embargo, son distintas⁵⁵
- b) algunas proposiciones divinas, por motivos parecidos a lo anterior, aparentan ser *per accidens*, aunque en Dios no haya nada contingente y no pueda ser, por tanto, objeto de predicaciones *per accidens*⁵⁶.

Lo que es *per accidens*, se dice que *es* sólo en la mente, si se toma «es» en su sentido propio, que es ser *per se*. ¿Qué ocurrirá si no se distinguen estos dos planos? La confusión podría ser de doble naturaleza: tomando lo que es *per accidens* como *per se*, o tomando lo que es *per se* como *per accidens*. En el primer caso tendríamos lo que podría calificarse con toda justicia de racionalismo. Pueden darse en él diversos grados y matices, pues el grado de confusión no tiene por qué ser absoluto o total. Pero en todo racionalismo que verdaderamente lo sea, rige el lema hegeliano: «eliminar lo accidental».

En el segundo caso, si se toma lo que es *per se* como *per accidens*, para ARISTÓTELES, estaríamos ante la sofística⁵⁷: «lo que es *per*

54. Cfr. *In VI Metaph.*, 1.2, n. 1170.

55. Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 2, ad 6.

56. *Ibidem*.

57. Para M. D. Philipe, incluso explicaría la propia sofística que Aristóteles, queriendo sustraerse a ella, hubiera empezado a reflexionar sobre los sentidos del ser, o, al menos, sobre el *ens per accidens*. Cfr. *Originalité de l'ens rationis...*, ob. cit., p. 123.

accidens se comporta como un nombre y, por lo tanto, propiamente no es. Esta es la razón por la que PLATÓN acertó en cierto modo al decir que la Sofística trataba del no-ente. Pues las consideraciones de los sofistas versan casi sin excepción sobre lo *per accidens*: si hay diferencia o identidad entre 'músico' y 'gramático', y entre 'Corisco músico' y 'Corisco gramático', y si todo lo que ese, pero no siempre, ha llegado a ser, de suerte que si siendo músico ha llegado a ser gramático, también siendo gramático habrá llegado a ser músico, y todos los demás razonamientos que hay de esta clase»⁵⁸.

SANTO TOMÁS lo comenta señalando que el ser músico es algo distinto del ser gramático, pero, sin embargo, este músico es gramático, luego éste es distinto de sí mismo —tal podría ser uno de esos razonamientos sofísticos. Ante todo, hay que tener en cuenta que «el músico es distinto del gramático hablando *per se*; pero este músico es gramático *per accidens*. Por eso no hay que asombrarse si se siguen inconvenientes de no distinguir lo que es *per accidens* de lo que es *per se*»⁵⁹.

ARISTOTELES se refiere a la sofística tal como se dio en su época. Pero si se toma el término en sentido lato e intemporal, cabe hablar de un pensar, genéricamente sofístico, que se caracterizaría, según lo que se ha dicho hasta el momento, por tomar lo que es *per se* como si fuera *per accidens*. Este pensar supondría, entonces: a) considerar como unívoco el ser —o intentar reducirlo a la univocidad—, y en su dimensión lógica exclusivamente, que es la propia del *ens per accidens*; b) el plano de la atribución lógica se constituiría en definitorio y conformador de la realidad toda, pues en tal plano es donde se realiza lo *per accidens*; c) en cierta forma, regir el ser extramental por el mental; d) afirmar como existencia real y única la existencia mental.

Este pensar supondría, dicho sintéticamente, logicizar el ser.

Una manifestación clara de este pensar sofístico es la búsqueda interminable de axiomas como requisito previo del ejercicio del conocimiento. El que sabe que hay algo *per se* encuentra ahí sus axiomas; el que no tiene ante sí más que la nuda atribución lógica como plano fundamentante del ser, buscará ahí axiomas de donde

58. *Metafísica*, E, 2, 1026 b 14-21; cfr. K, 8, 1064 b 15-30.

59. *In VI Metaph.*, 1. 2, n. 1178.

partir y, por la naturaleza reflexiva del intelecto, buscará necesariamente hasta el infinito. Lo cual era rechazado por ARISTÓTELES a causa de su esterilidad para el conocimiento: «los que buscan la fuerza en el razonamiento, buscan lo imposible»⁶⁰.

Y acaso sea algo más grave que lo que supone la búsqueda de algo imposible. Con los resultados que de ella se obtienen, dice ARISTÓTELES, «¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que empiezan a filosofar? Realmente, buscar la verdad será como perseguir volátiles»⁶¹.



60. *Metafísica*, Γ, 6, 1011 a 15.

61. *Metafísica*, Γ, 5, 1010 a 1.