

JULIANA ESPINAL RESTREPO

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE LAS
SUBSTANCIAS CORPÓREAS EN TOMÁS DE AQUINO

Universidad Nacional de Colombia
Departamento de Filosofía
Bogotá, noviembre 23 de 2009

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE LAS SUBSTANCIAS CORPÓREAS EN TOMÁS DE AQUINO

Trabajo de grado presentado por Juliana Espinal Restrepo
Como requisito parcial para optar al título de Maestra en Filosofía
Director: Gonzalo Serrano

Universidad Nacional de Colombia
Departamento de Filosofía
Bogotá, noviembre 23 de 2009

Tabla de contenidos

Introducción.....	4
Abreviaturas.....	9
I. El problema de la individuación.....	10
1.1 Origen del problema: universales e individuos.....	10
1.2 El problema de la individuación. Aproximación a un debate.....	25
1.2.1 Individuación por accidentes.....	28
1.2.2 Individuación substancial.....	30
a. Individuación material.....	30
b. Individuación formal.....	31
c. Individuación materia y forma.....	32
d. Individuación <i>sui generis</i>	33
1.2.3 Individuación por existencia.....	34
II. Tomás de Aquino: sobre individuación.....	35
2.1 Sobre los entes que se individúan.....	36
2.2 Sobre la individuación de los diferentes entes.....	42
2.2.1 Individuación en las substancias corpóreas.....	42
2.2.2 La individuación de los entes espirituales.....	49
III. El problema de la individuación en Tomás de Aquino. La perspectiva de los intérpretes.....	54
3.1 El debate clásico en torno a la <i>materia signata quantitate</i>	55
3.2 El debate contemporáneo. Trazos de una nueva pregunta.....	65
3.2.1 Algunas aclaraciones sobre las lecturas contemporáneas.....	65
3.2.2 Perpetuando el debate de la <i>materia signata quantitate</i> : Bobik y Owens.....	77
3.2.3 Las nuevas interpretaciones: Brown, O'Donnell y Farmer.....	81
IV. Conclusiones sobre la individuación en Tomás de Aquino.....	88
Bibliografía.....	91

Introducción

El problema de la individuación en Tomás de Aquino es, sin lugar a dudas, un problema complejo. No en vano los comentaristas clásicos y aún los contemporáneos siguen discutiendo sobre lo que dijo en sus textos el Aquinate. Mi interés por este tema surgió a propósito de la lectura del texto de Jorge Gracia *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media* (1987). Si bien en este texto el profesor Gracia no desarrolla la teoría de individuación de Tomás, sí hace constantes referencias al pensamiento del Aquinate y recalca la importancia de su teoría dentro de un marco mayor de especulaciones que surgieron durante la Baja Edad Media. Las referencias de Gracia me llevaron a la lectura de otras de sus obras como *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (1994), texto del cual es editor, y donde se recopila una serie de artículos sobre la individuación, incluido uno de Joseph Owens sobre Aquino; e *Individuality: An Essay On the Foundations of Metaphysics* (1988), donde más o menos desarrolla los mismos planteamientos de la obra del 87.

La lectura de estos textos me motivó a investigar en qué consistía el problema de la individuación en Tomás de Aquino, primero a través de la lectura de otros comentaristas y posteriormente en la obra misma del santo. Pronto me encontré con que el problema de la individuación en Tomás era estudiado, en la mayoría de los casos, a través del debate de la *materia signata cuantitate*. Este debate, que surgió entre los comentaristas clásicos y después fue continuado por algunos de los contemporáneos, consiste en establecer si la materia como principio de individuación posee una cantidad determinada o no. El origen de la querrela se encuentra en los textos mismos de Tomás, en dos de sus obras, *De natura materiae et Dimensionibus Interminatis* (1254/56), y en *Expositio super librum Boethii De trinitate* (1257/8), Tomás sostiene que las dimensiones de la cantidad en la *materia signata* son indeterminadas; en contraste, en obras como *De ente et essentia* (1252-6) y en la *Summa Theologiae* (1266-1272) afirma lo contrario, y sostiene que las dimensiones son determinadas.

Como resultado de esta aparente contradicción, surgieron en el siglo XV dos interpretaciones: una, liderada por Capreolo, Pedro Nigri, Domingo de Flades, Francisco Ferrariense y Pablo Nazareo, para quienes el principio de individuación es la materia corpórea (actuada por la forma), actualmente cuantificada y señalada como *ésta* distinta de cualquier otra, es decir, incomunicable. Otra, en la voz de Cayetano, Crisóstomo Javelli, Domingo Bañez y Juan de Santo Tomás, quienes creían que el principio de individuación reside en la sola materia primera, pues su misma esencia implica una relación, no distinta de ella, a la cantidad indeterminada.

En un primer momento este trabajo fue pensado como una respuesta a dicho debate. Quería demostrar que, como sostiene Capreolo, Tomás no varió su doctrina acerca del principio de individuación de las sustancias corpóreas en los diversos contextos en los que la planteó, sino que cuando se refiere a la ‘determinación’ y a la ‘indeterminación’ de las dimensiones, está pensando que la cantidad, que con la materia es principio de individuación, no es la figura que ella confiere al cuerpo aquí y ahora, sino la que lo determina a ser éste y no aquel cuerpo. Y que, en este sentido, sólo la materia señalada por la cantidad, es decir, la materia determinada, causaría la individualidad y, con ella, la incomunicabilidad de x o y sustancia corpórea (Faitanin, 2004, pp. 357-362).

Pronto, sin embargo, me di cuenta de que mi objeto de estudio era difuso, pues la categoría de las sustancias corpóreas cobija tanto a los seres irracionales como a los seres racionales, es decir, los seres humanos, y no sabía aún si la individuación de estas dos clases de seres era idéntica. Tenía, entonces, que definir cuáles eran los entes sobre los que iba a trabajar (racionales o irracionales) o si, en última instancia, era indiferente hacer esta distinción porque en ambos casos el principio de individuación era el mismo. El debate clásico en torno a la *materia signata quantitate* poco se refiere a las distinciones que hay entre la individuación de los seres corpóreos racionales y la de los seres corpóreos irracionales, muy por el contrario, las trata indistintamente, y la respuesta en ambos casos es: *materia signata quantitate*. La causa de esto es, según sostendré, la distinción misma

que se suele hacer entre la individuación de los seres corpóreos y la individuación de los seres incorpóreos, esto es, las almas desencarnadas y los ángeles.

En efecto, se acostumbra creer que como lo que individúa a los seres corpóreos es la materia, mientras que lo que individúa a los seres incorpóreos es la forma, entonces estos dos tipos de individuación nada dicen el uno del otro. Empero, al trazar esta distinción ignoramos que el ser humano es ontológicamente más cercano al alma desencarnada que al ser corpóreo irracional y, por lo tanto, como lo sostendrán algunos comentaristas contemporáneos, la individuación del ser humano no puede ser igual a la individuación de los demás entes corpóreos.

Esta hipótesis se basa en la condición misma del alma humana. El hombre, como tal, es un *compuesto* de alma y cuerpo, de forma y materia, sin embargo, es el alma (forma) la que actualiza la potencialidad misma de la materia. Es decir, las duplas alma/cuerpo, forma/materia, se complementan con la dupla acto/potencia. El alma es el acto del cuerpo y, por lo tanto, ella es originaria respecto al cuerpo. Hay que ser cuidadosos con lo que esto significa. No existe un momento en el que el alma preexista a su cuerpo, como si ella fuera ya, antes de estar encarnada (*ST*, q. 90 a. 4, *resp.*) —no me refiero a esto cuando afirmo que el alma es originaria—, sino que el alma es originaria en tanto que ella es acto del cuerpo; y el acto es preeminente a la potencia (*QDA*, q. 1, *resp.*).

Como consecuencia de esta preeminencia, el alma humana, a diferencia del alma de los seres vivos irracionales, es capaz, en virtud de su naturaleza intelectual, de sobrevivir su cuerpo. Sin embargo, lo sobrevive en tanto en cuanto que individuo, el individuo que fue cuando estaba encarnada ¿cómo es esto posible? ¿Por qué el alma encarnada necesita de la materia para individuarse, pero una vez desencarnada ella se basta a sí misma para su individuación? ¿Cómo se da este cambio en el principio de individuación y en virtud de qué?

Pensando la relación que se da entre la individuación de las almas encarnadas y las almas desencarnadas, logré trazar la distinción entre la individuación de los seres corpóreos racionales de los irracionales, y centré mi investigación en estos últimos. Mi propósito inicial se desplazó, entonces, desde la resolución del debate de la *materia signata quantitate*, hacia la pregunta más originaria de si la materia es principio suficiente de la individuación humana. Distinguí así entre la individuación de los seres corpóreos racionales y la de los seres corpóreos irracionales. Para aventurar al final una respuesta tentativa, según la cual la individuación de los seres humanos es una individuación compleja que implica tanto el aspecto material, como el aspecto formal, y las funciones que se derivan de éste último.

He dividido este texto en tres capítulos; en el primer capítulo hago una introducción general al problema de la individuación. No me centro en Tomás de Aquino, sino que rastreo en un primer momento los orígenes del problema, relacionando el problema de la individuación con el problema de los universales. Esto, con el propósito de mostrar cómo ambos problemas están ligados, y aclarar, a este respecto, la posición aristotélica, que será tan afín con el pensamiento del Aquinate. Además, a pesar de que el problema de la individuación es un problema diferente al problema de los universales, en Tomás la pregunta por el principio de individuación surge en el contexto del análisis del estudio de los predicables aristotélicos; en otras palabras, Tomás piensa la pregunta de la individuación en relación al problema de los universales, como se ve con claridad en *De ente et essentia* (cap. 3). De ahí la importancia de rastrear el lazo entre universales e individuación. En la segunda parte del primer capítulo, hago una introducción general a las diferentes respuestas que se dieron en la Edad Media al problema de la individuación; de nuevo, aunque no me centro en Tomás, sí me interesa contrastar los diferentes puntos de vista que surgieron a lo largo de este período y, en este sentido, de manera somera mostrar el contexto en el que floreció la teoría tomista sobre la individuación, así como lo complejo de la misma.

La generalidad del capítulo primero se contrasta con el estudio más específico de los capítulos siguientes. En especial, el capítulo segundo donde me concentro en la teoría de la

individuación de Tomás —no sólo en lo referente a los entes corpóreos, sino en lo que concierne a la totalidad de las criaturas— a partir del estudio de sus obras representativas. No hice un examen separado de lo que dice el Aquinate en cada uno de sus escritos debido a que, a excepción de lo que sucede con la *materia signata quantitate*, sostiene más o menos lo mismo en cada obra. Por ello me pareció más pertinente trabajar el problema a partir de dos grandes temas: la individuación de las sustancias corpóreas y la individuación de los entes espirituales.

En el último capítulo me centro en el debate clásico de la *materia signata quantitate*, muestro los inconvenientes y las dudas que me surgieron en torno a este debate, rastreando a la vez el giro que las lecturas contemporáneas han dado a este respecto, para finalizar con unas anotaciones sobre la distinción entre el problema de la individuación de las sustancias corpóreas racionales y las sustancias corpóreas irracionales, a partir de la relación que hay entre la individuación de las almas desencarnadas y los seres humanos.

Una última advertencia antes de dar inicio al texto. Esta tesis, lejos de ser un trabajo conclusivo sobre el problema de la individuación en Tomás, busca alcanzar dos objetivos muy modestos, en primer lugar, busca rastrear el estado actual de un problema, persiguiendo la tradición del debate que ha surgido en torno a él; y, en segundo lugar, busca sentar las bases para una investigación futura más detallada y minuciosa sobre el problema de la individuación de los seres humanos en Tomás de Aquino. Como resultado, muchas de las relaciones de las que aquí he hablado deben ser asumidas como intuiciones que todavía deben ser rastreadas y desarrolladas con cuidado.

Abreviaturas

- DEE** *De ente et essentia* (1252-6)
In BDT *Expositio super librum Boethii De trinitate* (1257/8)
SCG *Summa contra Gentiles* (1259-65)
QDA *Quaestio disputata De anima* (1265-6)
ST *Summa Theologiae* (1266-1272)
QDSC *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* (1267-8)

- Rep.** Platón, *República* (386-370)
Fed. Platón, *Fedón* (386-370)
Teet. Platón, *Teeteto* (370- 347)
Cat. Aristóteles, *Categorías* (335-322)
Met. Aristóteles, *Metafísica* (335-322)
Isag. Porfirio, *Isagoge* (270)
Seg. Com. Isag Boecio, *Segundo comentario a la 'Isagoge' de Porfirio*
Log. Ing. Abelardo, *Lógica Ingredientibus* (anterior a 1120)

Capítulo I

El problema de la individuación

1.1 *Origen del problema: universales e individuos*

En la actualidad conocemos como el *problema de la individuación* la pregunta por el principio en virtud del cual cada *individuo* se constituye como tal, es decir, como un particular diferente de todos los demás particulares, que divide una especie, que permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo, no-instanciable, numéricamente uno e impredicable de otros¹ (Gracia, 1987, pp.27-41). A diferencia de una pregunta que apuntaría a establecer qué es el individuo, la pregunta por la individuación parte de una definición de éste con miras a precisar cuál es el principio merced al cual *se hace* el individuo. La respuesta a esta pregunta puede ser abordada desde varias perspectivas, como por ejemplo, la perspectiva ontológica, desde la cual se sugiere que la individuación es algo constitutivo de la substancia; o también podríamos hablar de una perspectiva epistemológica, donde es importante rastrear cómo podemos determinar que un individuo es tal, más allá de si hay o no un principio que ontológicamente lo defina. Con todo, el problema de la individuación, tal como se desarrolló en la Edad Media, y como me interesa tratarlo, suele ser el problema ontológico del individuo y no el problema epistemológico de la discernibilidad de individuos, aunque puede llegar a implicarlo (Gracia, 1994, pp.543-544).

Pese a que al presente los estudios en torno a las nociones de ‘individuo’, ‘individualidad’, ‘individuación’ e ‘identidad’ se han multiplicado², el problema de la individuación es, para

¹ Sigo aquí la definición de individuo de Jorge Gracia porque sintetiza de modo adecuado las diferentes definiciones de individuo que se dieron en la Edad Media, pero además, da cuenta de los diversos aspectos que rodean dicha noción. Así, la impredicabilidad recoge un aspecto lingüístico asociado al modo como nos referimos al individuo, mientras que la definición del individuo como ‘aquel que divide la especie’ apunta a subrayar la relación universales/individuos; la no-instanciación tiene un cierto tinte ontológico, porque evidencia que desde la estructura del ser del individuo, éste no puede ser dividido en partes similares a sí mismo, mientras que la asociación del individuo con la unidad apunta a la perspectiva numérica.

² BARBER, K. F. and GRACIA, J. J. E. (ed.) (1994) *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. New York, SUNY; BITBOL-HESPÉRIÈS, A. (ed.) (1991) *Le Probleme de L' Individuation*. Paris, Vrin; BOSANQUET, B. (1927) *The Principle of Individuality and Value*. London, Macmillan Co., esp. lect. 2; VOLKELT, J. (1928) *Das Problem der Individualität*; MÜLLER, A. (1930) *Das*

ser precisos, una cuestión medieval, y es en este contexto que lo voy a examinar. En este orden de ideas, lo primero sobre lo que debemos tener claridad es que, a diferencia de otras cuestiones que tuvieron existencia independiente desde sus orígenes, el problema de la individuación no fue pensado separada y exclusivamente sino hasta finales del siglo XIII y comienzos del XIV, cuando se comienzan a escribir tratados dedicados sólo a este asunto (Gracia, 1998, p.431). Antes de este período, sólo podíamos rastrearlo velado por el problema de los universales, y bajo la figura de la pregunta por la naturaleza del individuo.

En efecto, la definición del universal como aquello que es «común a muchos»³, revela y remite a una tensión, la tensión que se teje entre esto que es «común», el universal, y los «muchos» de los que es común, es decir, los individuos. De este modo, pese a que en los siglos previos a la llamada ‘gran escolástica’ no encontramos una formulación concreta de la pregunta por el principio de individuación, sí podemos asegurar que desde el siglo VI hasta el siglo XII hay un interés generalizado entre los autores de la época por definir, en relación con el problema de los universales, el estatus ontológico de los individuos⁴.

Individualitäts-problem und die Subordination der Teile; AYER, A. J. (1954) *Individuals. Philosophical Essays*, London: Macmillan and Co. Ltd.; BUTCHVAROV, P. K. (1966) *Resemblance and Identity*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press; MEYERSON, E. (1962) *Identity & Reality*. Authorized Translation by Kate Loewenberg. New York, Dover Publications; MUNITZ, M. K. (ed.) (1971) *Identity and Individuation*, New York: New York University Press; STRAWSON, P. F. (1974) *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, London: Methuen; SCHIRN, M. (1975) *Identität und Synonymie. Logisch-semantische Untersuchungen unter Berücksichtigung der sprachlichen Verständigungspraxis*. *Problemata* 41. Stuttgart, frommann-holzboog; MORLEY, F. (1977) *Essays on Individuality*. Indianapolis, Liberty Press; LORENZ, K. (Hrsg.) (1982) *Identität und Individuation*, Band 1: Logische Probleme in historischem Aufriß. *Problemata* 76. Stuttgart, frommann-holzboog; SCHIRN, M. (1982) *Identität und Synonymie*. Band 2: Systematische Probleme in ontologischer Hinsicht. *Problemata* 77. Stuttgart, frommann-holzboog; MARTINE, B. J. (1984) *Individuation and Individuality*. New York, State University of New York Press, 1; GRACIA, J. J. E. (1988) *Individuality: An essay on the Foundations of Metaphysics*, New York, State University of New York Press.

2 GRACIA, J.E. (1994), “Prologue”, in: *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and The Counter-Reformation 1150-1650*. New York: SUNY, p. ix.

³ Sigo aquí la definición de universal que Boecio da en su *Segundo comentario a la ‘Isagoge’ de Porfirio* (1.10.13). Hay que tener en cuenta que Boecio va a trabajar en dicho texto la lectura aristotélica de los universales, pero también la lectura que Aristóteles hace del universal platónico, de modo que la definición trata de ser suficientemente cuidadosa para poder dar cuenta de ambas posturas, es decir, la de Aristóteles y la de Platón (aristotélico). La definición boeciana estará presente en toda la Edad Media, sólo que matizada por las diferentes lecturas que se dieron en torno al problema de los universales.

⁴ Me refiero aquí a autores como Boecio (470/80-525), Juan Escoto Eriúgena (810-877), Odón de Tournai (1050-1113), Anselmo de Canterbury (1033-1109), Abelardo de Bath (1070/76-1154), Guillermo de Champeaux (1070- 1120), Clarembaldo de Arras (1110-1187), Thierry de Chartres (?-1150) y, en cierto

Por otra parte, pesa a que la pregunta por el estatus ontológico de los individuos no es la misma que la pregunta por el principio de individuación, —pues la primera busca determinar si, con relación al problema de los universales, el individuo tiene algún tipo de realidad, mientras que la segunda, presupone ya la realidad del individuo, y se pregunta por cuál es el principio que le permite a este individuo ser tal—, es evidente que ambas preguntas están relacionadas; y, como consecuencia, se entiende que de la primera se derive la segunda.

Así pues, como la pregunta por el universal es primigenia, al menos desde la perspectiva histórica, es comprensible que la pregunta por el estatus ontológico del individuo sea anterior a la pregunta por el principio de individuación; y esta es la razón por la que en este capítulo inicio inquiriendo la relación universales/particulares, y sólo a la postre trabajo el problema de la individuación. Además, teniendo en cuenta que el desarrollo del problema de la individuación en Tomás está unido al desarrollo del problema de los universales, y éste dado desde una lectura aristotélica, parece adecuado examinar cómo se conectan las nociones de ‘universales’, ‘individuos’ e ‘individuación’, con el fin de entenderlas con mayor claridad en la obra misma del Aquinate.

Como es ya sabido, para los medievales el problema de los universales o de los predicables ancla sus raíces en la *Isagoge* de Porfirio⁵. En este texto el autor se propone hacer una introducción al problema aristotélico de las categorías, pero para ello busca, en primera instancia, “conocer qué es género, qué diferencia, qué especie, qué propio y qué accidente [los cinco predicables o universales]” (*Isag.* I, 2). Porfirio advierte, sin embargo, que sobre

sentido, Gilberto de Poitiers (1076-1154) y Juan de Salisbury (1110/20-1180). Para saber más sobre ellos y el papel que desempeñaron en este asunto ver: Gracia, 1994, p. 26 y sig.

⁵ Quiero ser enfática en que el problema de los universales y, con él, el de la individuación, son problemas estrictamente medievales, esto quiere decir que su formulación como problema es propia del Medioevo; si rastreo el problema más atrás en el tiempo, es decir, en el pensamiento griego, es siempre desde la perspectiva medieval, que así lo hizo, y no porque suponga que dicho problema estaba ya desde antes en los autores clásicos esperando ser descubierto y desarrollado. En otras palabras, no existe un problema de los universales en Aristóteles y mucho menos en Platón, ellos tenían otras preocupaciones que fueron interpretadas y utilizadas a la luz del pensamiento medieval y sus propias inquietudes.

estos temas declinará 1) “hablar tanto de si subsisten o son puros y simples pensamientos, [2]) como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, [3]) como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor” (*Isag.* I, 2). En cambio, buscará entender la lógica entera de Aristóteles a partir del análisis de las categorías, pero también de la interpretación de los géneros supremos del ser.

Estas tres preguntas que Porfirio formula, pero que no desarrolla, serán retomadas por Boecio casi dos siglos después en dos ediciones del *Comentario a la Isagoge*. La relevancia de la cuestión era tan evidente para el filósofo romano, que en ambos *Comentarios*, pero también en otras obras, como *De Trinitate*, trató de dar respuesta al asunto. La reformulación de estas preguntas, las respuestas de Boecio a las mismas, y las réplicas de otros autores, es lo que la tradición ha reconocido como el problema de los universales.

Ahora bien, pese a que el problema de los universales o predicables surge en el contexto de una introducción a las *Categorías*, no podemos caer en el error de creer que son problemas equivalentes. El problema de las categorías se refiere a todas las posibles maneras que tenemos de hablar con respecto a cierta substancia, mientras que el de los predicables busca delimitar el estatus ontológico de los elementos (predicables) que nos ayudan a definir (esto es, expresar en términos universales) dicha substancia. En otras palabras, las categorías son las múltiples maneras en que se dice el ente (*Met.* 1003 a 33); mientras que los predicables responden a la pregunta por la esencia de este ente, es decir, responden a la pregunta por qué es x o y , con independencia de sus condiciones particulares.

Entonces, mientras que en lo referente a las categorías decimos: «Sócrates es un hombre (*ousia*), que mide x metros (cantidad), que es sabio (cualidad), que es mayor que su amigo Platón (relación), que estuvo en casa de Agatón (lugar) ayer (tiempo), que estuvo de pie (posición), que tenía una manta (posesión), que estaba hablando con un amigo (acción) y que sentía frío (pasión)» (*Cat.* 1b 25-2a 10). A la pregunta por la esencia respondemos: «Sócrates es un hombre (especie), esto es, un animal (género), racional (diferencia

específica) que, en su condición de hombre puede reír (propio) y puede estar sentado o de pie (accidente)».

Así, ‘ser’, ‘cantidad’, ‘cualidad’, ‘relación’, ‘lugar’, ‘tiempo’, ‘posición’, ‘posesión’, ‘acción’ y ‘pasión’ son las formas en que se expresa el ente; mientras que ‘género’ (γένος), ‘especie’ (εἶδος), ‘diferencia específica’ (διαφορά), ‘propio’ (ἴδιον) y ‘accidente’ (συμβεβηκός), son los predicables que definen la esencia de los seres singulares; y, por lo tanto, mientras que las categorías remiten a la substancia particular, los predicables no hacen referencia exclusiva a este o a aquel ente, sino a todos los entes que comparten ciertas características, por ello, Aristóteles los llama también *entidades secundarias*⁶.

Los comentaristas han discutido con generosidad si la naturaleza de las categorías es sólo conceptual o si además tiene pretensiones ontológicas⁷. Quienes defienden lo primero sostienen que el término *katēgoria* en el sentido de predicación, sugiere que Aristóteles quiere distanciarse de la especulación ontológica de Platón virando hacia el análisis lógico-lingüístico⁸ (Düring, 2000, p. 107). Por su parte, quienes defienden lo segundo, aunque reconocen un carácter lingüístico a las categorías, no excluyen la dimensión ontológica, pues consideran que las categorías no son simples modos de representación mental, meros moldes de conceptos, sino que corresponden a los modos de ser del ente tal y como éste se da en la realidad del mundo extramental. En este sentido, las categorías constituirían un puente entre la lógica-lingüística y la metafísica⁹.

⁶ Entidades secundarias que, por definición, contrastan con unas entidades primarias. Éstas son las substancias singulares, aquellas las nociones universales o predicables (*Cat.* 2a 11-19)

⁷ Esto es: 1) si con ellas se pretende señalar caracteres existentes efectivamente en las substancias, y 2) si ellas mismas tienen algún tipo de substancialidad.

⁸ Además de Düring, contamos en este grupo con Frede, M. y Patzig, G (1988), *Aristóteles ‘Metaphysic Z’*, Munich; Irwin (1988) *Aristotle’s First Principles*, Oxford; Witt (1989) *Substance and Essence in Aristotle*, Ithaca, N. Y.; y Mignucci (1994) “In margine al concetto di forma nella *Metafisica* di Aristotele”, en: Bausola, A., Reale, G. (1994) *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano: 145-170.

⁹ Ver aquí las interpretaciones de Woods (1967) “Problems in *Metaphysics Z*, Chapter 13” en Moravcsik, J. M. (ed.) (1967) *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Londres: 215-238; Loux (1979) “Form, Species and Predication in *Metaphysics Z*, H and Y”, *Mind* 88: 1-23; y -----, (1991) *Primary OUSIA*, Ithaca, N. Y.; Driscoll (1981) “EIDH in Aristotle’s Earlier and Later Theories of Substance”, en: O’Meara, D. (1981) *Studies in Aristotle*, Washington, D. C.: 129-159.; Code (1984) “The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*” en Pelletier, J. and King-Farlow, J. (1984) eds. *New Essays on Aristotle, CJPh*, suppl. vol.10: 1-20; Lewis, F. A. (1991) *Substance and predication in Aristotle*, Cambridge; Lear, J. (1994)

Esta última lectura que busca armonizar ontología y lógica-lingüística, y que no excluye ninguno de los dos ámbitos, me parece la más adecuada para interpretar el pensamiento del Estagirita; o al menos esa parece ser la lectura que se asumió desde la perspectiva medieval, y, para los propósitos del texto, es la que me interesa perseguir. En efecto, que la tradición medieval asumió este carácter lógico/ontológico en Aristóteles se hace claro, por ejemplo, en el caso de Abelardo. En su *Lógica «Ingredientibus»* Abelardo sostiene que para Aristóteles, Porfirio y Boecio los universales eran tanto las *cosas* como los *vocablos* (*Log. Ing.* 1.520-1.521), apuntando a que para Aristóteles y sus intérpretes, categorías y predicables eran conceptos mediante los cuales nos referíamos al mundo; y, en tanto que significantes de esta realidad extramental, no pueden ser asumidos sólo desde una perspectiva lingüística, sino además desde una ontológica.

Pero incluso el propio Aristóteles parece contemplar ambos usos (el ontológico y el lingüístico) cuando en textos como *Tópicos*, *Categorías* y *Metafísica V (Delta)* utiliza un tono lingüístico que se distancia del tono ontológico de *Metafísica XII (Lambda)*¹⁰. Parece, entonces, más apropiado aceptar que las categorías aristotélicas tienen tanto un aspecto lógico, como un aspecto ontológico¹¹. El desarrollo aristotélico del problema de los universales o predicables, desarrollo que explicaré a continuación, será clave y servirá como modelo para entender esta dinámica entre lógica-lingüística y ontología en el

Aristóteles el deseo de comprender, Madrid: Alianza; y Copleston (1980) *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*, Barcelona: Ariel.

¹⁰ En efecto, dice Aristóteles en *Delta*, “por sí se dice que son todas las cosas **significadas** por las figuras de la **predicación**; pues cuantos son los **modos en que se dice**, tantos son los **significados** del ser” (1017a 22). Podemos notar el énfasis en el aspecto lingüístico, caracterizado por las palabras que he destacado en negrilla, que contrasta con las palabras de *Lambda*: “nuestra especulación versa sobre la **substancia**, pues buscamos **los principios y las causas de las substancias** [...] entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad. Y, al mismo tiempo, estas cosas ni siquiera son entes, por decirlo así, en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos; de lo contrario, también lo serían lo no-blanco y lo no-recto; pues también de éstos decimos que son, por ejemplo cuando decimos «es no-blanco» [...] Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la substancia” (1069a 18-27). Sobre este tema ver: Düring, 2000, p. 109 y Ross, 1957.

¹¹ Al menos en el primer sentido establecido (Cf. Nota 7). Tal vez carezca de sentido preguntarse si tienen, además, realidad ontológica en el segundo sentido, pues, propiamente hablando, ¿qué significaría que ‘posesión’ sea una substancia? Si tomamos el término ‘posesión’ como una palabra y decimos que, en tanto que palabra, es una substancia, las categorías son substancias en el mismo sentido que cualquier otra palabra podría serlo, pero no parece que la pregunta por el carácter ontológico de las categorías apunte a esto.

pensamiento del Estagirita. Como veremos, la tradición medieval hará gala de este doble carácter atribuyendo a Aristóteles un *realismo moderado* según el cual los universales tienen un tipo específico de realidad, aunque no al modo platónico.

He dicho arriba que el problema de los universales no es el problema de las categorías, sino el problema de los predicables; pero incluso, aunque trate de los predicables, el problema de los universales no es el problema de los predicables tal y como fue desarrollado por Aristóteles en las *Categorías* y los *Tópicos*¹²; es un problema distinto. Primero, porque, por obvias razones, en su exposición de los predicables Aristóteles no busca dar respuesta a las preguntas de Porfirio; y, segundo, porque el problema de los universales reformula una cuestión que Aristóteles creyó resolver. Me refiero aquí a la pregunta por la naturaleza de las Ideas platónicas. En efecto, el problema de los universales, más allá de seguir la exposición aristotélica, reinaugura el debate entre Aristóteles y Platón en torno a qué son y cuál es la naturaleza de las Ideas, y vuelve a lanzar al escenario intelectual la pregunta por el verdadero sentido ontológico en que deben ser interpretados y asumidos los predicables¹³.

En *Metafísica* I, Aristóteles se había referido a los universales, no sólo definiendo su posición respecto a los mismos, sino estableciendo, a la vez, lo que él consideraba eran las

¹² El problema de los *praedicabilia* es desarrollado por Aristóteles tanto en las *Categorías* como en los *Tópicos*, sólo que de maneras diferentes, pues en el primer texto se sostiene la existencia de cinco predicables, mientras que en el segundo se mencionan sólo cuatro. Algunos estudios contemporáneos se han enfocado a examinar cuáles son las diferencias que se dan entre los predicables de las *Categorías* y los de los *Tópicos*, sin embargo, para el propósito de nuestra investigación, no parece necesario hacer un estudio detallado sobre este debate; bástenos con establecer cuál es la relación entre categorías y predicables. Sin embargo, una buena introducción a esta distinción la encontramos en Marc Balmés y su artículo “Predicables de los tópicos y predicables de la *Isagoge*”, publicado en: *Anuario Filosófico Universidad de Navarra*, en el año 2002.

¹³ Nótese que utilizo el término ‘idea’ como siendo equivalente al de ‘predicable’. Aristóteles lee las Ideas platónicas como los conceptos universales mediante los cuales Platón busca definir las entidades singulares, y, en este sentido, los predicables son equivalentes a las ideas platónicas. Sin embargo, si quisiésemos ser más precisos, sería conveniente precisar la distinción entre la idea platónica y el universal aristotélico. En primer lugar hay que aclarar que tanto la idea como el universal son entidades distintas de los particulares. Segundo, son estas entidades, y no los particulares, las que constituyen los objetos básicos del conocimiento, en tanto que inmutables y eternas. Sin embargo, como se verá más adelante en el texto, la Idea platónica tiene una existencia independiente de los individuos a los que se aplica, mientras que el universal aristotélico sólo puede concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase. Sobre este tema ver: Di Camillo, 2004, p. 4.

posiciones de Platón y Sócrates. Según nos dice, el primer paso hacia la aceptación de la existencia de entidades universales fue dado por Sócrates cuando, al ocuparse de los asuntos morales, puso atención a las definiciones (*Met.* 987b 1-3). Este ejercicio socrático era, para el Estagirita, signo del giro que se daba desde un mero uso de las palabras a la aceptación de universales como una clase especial de entidades (Ross, 2001, p. 266). A la intuición socrática le siguió la especulación platónica. En palabras de Aristóteles, Platón sostenía que lo común a toda búsqueda de definiciones era la suposición de que había cosas reales tales como los universales (Ideas) que subsistían y antecedían a los objetos sensibles, y estableció que la diferencia objetiva entre estos universales y los entes particulares respondía a la diferencia subjetiva entre ciencia y percepción sensible (Ross, 2001, 266-265). Como consecuencia, para Platón, sólo hay ciencia de lo que permanece siempre idéntico a sí mismo, esto es, el universal (Idea); mientras que de los entes particulares sólo tenemos percepción sensible, y, por lo tanto, un conocimiento no seguro que él definirá como opinión.

Aristóteles no apunta aquí a otra cosa que a la denominada *teoría platónica de las Ideas*, la cual, según parece, conlleva un desplazamiento desde lo epistemológico hacia lo ontológico que el Estagirita no está dispuesto a aceptar. En *República* V, Platón asegura que sólo lo que existe es conocible en un sentido absoluto (*Rep.* 477a 1-3), de esta manera establece una relación de dependencia entre ontología y epistemología: lo que es, es cognoscible, lo que no-es, es incognoscible. En otras palabras, a mayor grado de cognoscibilidad, mayor grado de ser. Ante esto, el mundo sensible que está en perpetuo cambio resulta ser incognoscible (*Teet.* 152d 1-153b 1) y, por lo tanto, su realidad parecería quedar en entredicho.

No se trata, sin embargo, de que Platón sumerja al mundo sensible en la nada; él mismo asegura que éste se encuentra a medio camino entre el ser y el no-ser, entre lo cognoscible y lo incognoscible (*Rep.* 478b 3- d 2). Se trata más bien de identificar el lugar intermedio del mundo de los particulares para exaltar allí que, desde la perspectiva epistemológica,

pertenece al universo de la opinión¹⁴, y que, desde la perspectiva ontológica, su *ser* se da sólo en la medida en que *participa* de los entes inmutables (*Fed.* 100c 3- e5; *Met.* 987b 9).

Al igual que Platón, Aristóteles defenderá la idea de que sólo tenemos conocimiento de lo universal, pero, a diferencia de aquél, no derivará de esta condición el detrimento ontológico de los entes particulares. Según el Estagirita, Platón se equivoca cuando, en busca de contrarrestar el continuo fluir de las cosas sensibles, postula la existencia necesaria de entidades subsistentes y preexistentes a los particulares (*Met.* 1078b 13- 18). La crítica de Aristóteles a la teoría de las Ideas se puede encontrar en su tratado *Sobre las Ideas* (Περὶ ἰδεῶν), del cual tenemos noticia sólo a partir de algunas referencias que hace Alejandro de Afrodisia en su *Comentario a la Metafísica*; aparte de esto, tenemos dos argumentos explicados de manera muy escueta en la *Metafísica* misma.

Según el primero de estos argumentos, quienes postulan Ideas para explicar las cosas sensibles duplican, sin necesidad, el número de las cosas que precisan una explicación; porque ya no sólo se tienen los sensibles de los cuales se debe dar cuenta, sino además las Ideas con las que se corresponden (*Met.* 1078 b 31- 1079a 4). Asimismo, y con esto apunta Aristóteles a la segunda crítica, “de los argumentos con que se intenta demostrar que hay Especies [es decir, ideas], ninguno es convincente. De algunos, en efecto, no nace ningún silogismo concluyente, y de otros resulta que hay Especies incluso de cosas de las que ellos opinan que no las hay” (*Met.* 1079a 5- 7). Así, “habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias, y, según lo uno común a muchos, también de las negaciones, y, según la intelección de algo cuando ya se ha corrompido, también de las cosas corruptibles” (*Met.* 1079a 8- 11).

Además de la *Metafísica* y el *Comentario* de Alejandro de Afrodisia, podemos rastrear la crítica aristotélica a las ideas platónicas a partir del *Segundo Comentario a la 'Isagoge' de*

¹⁴ Recordemos que para Platón la opinión es algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia, es un estado intermedio que tiene como objeto lo que cambia y no lo que permanece (*Rep.* 478c)

Porfirio, donde Boecio sigue, en la voz de Porfirio, los razonamientos del Estagirita¹⁵. Desde la perspectiva medieval, este texto servirá como modelo para entender no sólo la crítica de Aristóteles a Platón, sino además la posición misma del Estagirita. Es a partir de este texto que se definen las respuestas *realista extrema* y *realista moderada* del problema de los universales.

El argumento central del texto consiste en demostrar que la noción platónica de Idea, entendida como lo que es «común a muchos», es autocontradictoria; y para ello Boecio examinará la interacción de tres características asociadas a dicha noción. Estas características son: *unidad*, *co-temporalidad* y *substancialidad*. La unidad sugiere que los entes singulares participan todos ellos de la totalidad de la idea; la co-temporalidad apunta a que esta participación se da modo simultáneo y no sucesivo; por último, cuando hablamos de substancialidad, nos referimos a que la relación idea/particular no es accidental, sino constitutiva para el particular, pues éste adquiere su estatus ontológico al participar de la Idea (*Seg. Com. Isag.* 1.10.18).

Según nos dice Boecio, no es posible que estas tres características se den en las Ideas sin entrar en conflicto (*Seg. Com. Isag.* 1.10.17-18). Así, la noción de ‘unidad’ es de entrada problemática, pues puede ser entendida en dos sentidos distintos: como integralidad o como totalidad. Según el primer sentido, la idea debe ser tomada de modo similar a como funciona un rompecabezas, donde la unidad de la imagen se logra gracias a la composición de las piezas. Si optamos por esta opción, hay dos consecuencias: primero, que la unidad que da sentido a esta integralidad, es decir, lo que unifica las piezas sea a su vez una idea sobre la que de nuevo nos preguntamos si debe ser entendida como integralidad o como totalidad, y así en una proyección hacia el infinito que, como sabemos, no es de los afectos de Aristóteles.

¹⁵ Cabe aclarar que la posición de Boecio frente al denominado problema de los universales es, como él mismo lo indica, de corte platónico, sin embargo, debido a que la *Isagoge* es una introducción al problema aristotélico de las categorías, se entiende que en el *Comentario a la ‘Isagoge’* el autor asuma una posición aristotélica. En otros textos, como el *De Trinitate*, Boecio volverá a sus raíces (*Seg. Com. Isag.* 1.11.23)

La segunda consecuencia es que la idea sea “común en cuanto a las partes y así ya no [sea] común en su totalidad, sino que sus partes [sean] propias de [cada una de] las cosas singulares” (*Seg. Com. Isag.* 1.10.17-18). Es decir, cuando la idea es asumida como integralidad, las cosas particulares participan de cada una de las partes de esta integralidad y no de la totalidad de la idea; como consecuencia de esto, la idea ya no es «común a muchos», sino que cada parte es común a cada singular.

Ahora bien, si por el contrario asumimos la idea como totalidad, estamos asumiendo que *todos* los particulares de determinada Especie participan de la *totalidad* de la idea; así, cada hombre participa de la totalidad del universal «hombre», y no de las diferentes partes del mismo. Este sentido de unidad parece ser el más afín con la interpretación platónica, pero, de nuevo, si aceptamos esta opción, la noción de universal se ve afectada. En efecto, dice Boecio, una idea no puede estar *toda ella* al *mismo tiempo* en cada uno de los particulares; de modo que si llegase a cumplirse la condición de *unidad* no se cumplirá la *temporalidad*. El ejemplo que se trae a colación en el texto es el del siervo o el caballo: dos personas no pueden participar al *mismo tiempo* y en el *mismo sentido* de un siervo o de un caballo, pueden o participar al *mismo tiempo* de *diferentes partes* del caballo (aquí se estaría asumiendo la idea como integralidad) o participar del caballo en el *mismo sentido*, pero en *diferentes momentos* (y, entonces, no se cumpliría la co-temporalidad).

Por último, hay una forma en que los singulares pueden participar de la *totalidad* del universal al *mismo tiempo*, y es al modo como participan los espectadores de una obra: todos ellos al mismo tiempo participan de la totalidad de la obra. En este tercer caso, sin embargo, no se cumpliría la tercera característica de la Idea, a saber, la *substancialidad*, porque, sugiere Boecio, igual a como sucede con los espectadores de la obra, luego de que la función termina, ellos siguen siendo lo que eran, su esencia nada tiene que ver con el espectáculo que estaban presenciando. Si queremos expresarlo en los términos del ejemplo del caballo, la única forma en que dos personas pueden participar al mismo tiempo y en el mismo sentido del caballo es contemplándolo a la distancia, sin tener ningún tipo de contacto con él. Los ejemplos de Boecio son confusos, porque sus analogías sugieren que la

Idea platónica es de la misma naturaleza que un caballo. La clave para interpretar esto la encontramos en la definición aristotélica de substancia. Desde la lectura aristotélica, si la Idea es una substancia, lo debe ser en el sentido en que Aristóteles mismo entiende la substancia, es decir, como los entes concretos e individuales del mundo. De ahí que la analogía con el caballo tenga sentido, al menos desde la perspectiva aristotélica.

Luego de mostrar la imposibilidad de las Ideas platónicas, a partir de la crítica a las tres características de la Idea, Boecio expone la postura aristotélica. Para Aristóteles, a pesar de que todo conocimiento es sobre lo universal, lo primero en el orden del ser y de la investigación no son los universales, sino los particulares¹⁶; y son estos el material a partir del cual abstraemos las ideas o conceptos universales (*Cat.2 a11- 2 b 8*). Esto no significa que Aristóteles considere que sólo los particulares sean reales, mientras que los universales sean meras concepciones de la mente; pues, como señala Boecio, “no necesariamente debe ser visto como falso y vacío todo entendimiento que surge de un objeto” (*Seg. Com. Isag. 1.11.02*). En efecto, las nociones universales que obtenemos de los objetos sensibles no son por fuerza meras convenciones, vacías, y absolutamente independientes de la naturaleza del objeto del cual se abstraen. Precisamente, la distinción se halla en las nociones de ‘abstracción’ y ‘composición’, y en las facultades con las que se corresponden cada una.

Así, mientras que en la abstracción el *entendimiento abstrae* de los objetos particulares una similitud esencial (el universal); en la composición, la *imaginación conjuga* estas abstracciones generando combinaciones que en la realidad extramental no se dan (*Seg. Com. Isag. 1.11.03*)¹⁷. Los universales, entonces, son reales en la medida en que son

¹⁶ Nótese que aunque tiene la misma necesidad de un conocimiento universal, Aristóteles no concluye de ahí la dependencia ontológica de los particulares a unas realidades pre y subsistentes (Ideas).

¹⁷ Esta es precisamente la diferencia entre la idea de triángulo y la de centauro. El centauro es producto de la conjugación que nuestra imaginación hace de las ideas de hombre y caballo, mientras que el triángulo, aunque no se da como figura geométrica en la realidad, sí se da entremezclado y confundido con las cosas sensibles. En efecto, hay en la naturaleza cosas triangulares. Sobre estas cosas actúa el entendimiento abstrayendo la idea de triángulo. En palabras de Boecio: “que nadie diga, pues, que pensamos falsamente una línea [aduciendo que] la captamos en la mente como siendo algo distinto de los cuerpos, cuando [realmente] no podría existir separadamente de los cuerpos. En efecto, no debe pensarse que sea falso todo entendimiento que se capta a partir de los objetos de manera distinta a como ellos mismos se tienen a sí; pues como se dijo arriba, yerra el que hace esto por medio de la composición —como cuando, uniendo a un hombre con un

producto de la abstracción —y no de la composición— que el entendimiento efectúa de “la naturaleza incorpórea en sí [de las cosas]” (*Seg. Com. Isag.* 1.11.06), esto es, su esencia; sólo que esta naturaleza no preexiste a lo singular, como sucede en el platonismo, sino que se da en éste.

Entonces, para Aristóteles, según lo dicho por Boecio, el universal es real en la medida en que es una “similitud substancial de individuos numéricamente disímiles” (*Seg. Com. Isag.* 1.11.14), pero “de no existir las entidades primarias [particulares], sería imposible que existiera nada de lo demás” (*Cat.* 2b 5-6). Así, pues, mientras que para Platón los géneros y las especies sólo podían pensarse fuera de las cosas sensibles, subsistiendo y preexistiendo a éstas; Aristóteles, en cambio, pensaba que los géneros y especies subsistían tan sólo en los seres sensibles y que se formaba un concepto de ellos en la mente (*Seg. Com. Isag.* 1.11.22; ver también: *Log. Ing.* 1.518).

La exposición de Boecio de la crítica aristotélica a la idea platónica de universal, y la posición que se le atribuye a Platón en esta exposición, constituyeron dos de las tres grandes soluciones que se dieron en la Edad Media al *problema de los universales*. Ambas soluciones responden positivamente a la pregunta de si los géneros y las especies, y en fin, todos los predicables, son reales o son simples concepciones de la mente. Y decimos que responden positivamente porque, tanto para la postura *realista*, asociada al pensamiento de Platón, como para la postura *realista moderada*, derivada del pensamiento de Aristóteles, los universales son reales; es decir, tienen un contenido ontológico específico, sólo que para los *realistas* este contenido implica existencia independiente y previa a los objetos particulares (*universalia ante rem*), mientras que para los *realistas moderados*, el universal, aunque subsiste, no preexiste a los entes singulares, se da siempre en conexión con ellos (*universalia in re*).

caballo, piensa que el centauro existe. Quien, por el contrario, logra eso por medio de las divisiones, abstracciones y asunciones realizadas a partir de las cosas en las que existen, no sólo no yerra, sino que es sólo él quien puede hallar lo propiamente verdadero” (*Seg. Com. Isag.* 1.11.10).

La tercera respuesta, posterior a las tesis realistas, la conocemos como nominalismo. Su principal exponente, Roscelino (1050-1121/25), consideraba los universales como emisiones de voces (*flatus vocis*), meras convenciones carentes de cualquier contenido ontológico, que nos ayudan a designar algunos caracteres comunes entre los objetos, pero a los que no correspondía ninguna realidad (*universalia post rem*). Para Roscelino, la voz ‘hombre’, como palabra, era real, pero como especie era vacía.

La posición de Roscelino fue determinante para la consolidación del debate sobre los universales, porque significó un giro desde el ámbito ontológico hacia el lógico-lingüístico, pero también fue definitiva para el problema del individuo, en la medida en que llevó al extremo las intuiciones aristotélicas respecto al valor ontológico de los particulares. Sin embargo, sería el nominalismo de Pedro Abelardo (1079-1142) el que causaría mayor revuelo al modificar las tesis de Roscelino y situar al nominalismo en un diálogo directo con el realismo moderado de Aristóteles. Abelardo era, en cierto sentido, un nominalista disidente; y su posición, denominada a veces *nominalismo moderado*, a veces *conceptualismo*, bien podría verse como una cuarta solución al problema de los universales.

Al igual que Roscelino, Abelardo pensaba los universales, no ya dentro de la perspectiva ontológica de los realistas (en cualquiera de sus dos vertientes), sino dentro del universo de la lógica-lingüística; pero, a diferencia de aquél, no veía los universales como meras palabras desprovistas de significación, sino que estos “significan de alguna manera, nombrándolas o designándolas, a cosas diversas, si bien no constituyendo un concepto que surja de ellas, sino uno que pertenezca a cada una de ellas” (*Log. Ing.* 1.547). Los universales, en este sentido, no son meras voces, sino que son palabras que remiten a la “subjetividad que se manifiesta como intencionalidad significativa” (Merino, 2001, p. 122).

Con el propósito de distanciarse del pensamiento de Roscelino, Abelardo distingue entre la mera *coniunctio constructionis* de los gramáticos, y la *coniunctio praedicationis* de los dialécticos: para la primera sólo vale la construcción correcta de la frase en cuanto a la expresión de la noción, pero no dice nada respecto al “estado de cosas”; la segunda, en

cambio, pertenece a la naturaleza de la cosas y a la verdad del estado de las mismas que debe demostrar. Los universales se corresponden con esta segunda opción. De esta forma, la proposición “*homo est lapis*” podrá estar bien construida desde el punto de vista gramatical, pero no es correcta respecto de la verdad del estado de cosas que pretende expresar (Castello, 2004, p. 49).

Este giro que se da desde la *coniunctio constructionis* hacia la *coniunctio praedicationis*, evidencia cómo el carácter lógico-lingüístico de los universales abelardianos no excluye ciertas implicaciones metafísicas, sin que por esto podamos hablar de realismo en Abelardo (Gracia, 1987, p. 244. n. 2). Así, aunque no haya una relación ontológico-causal entre el particular y el universal que lo define, cuando predicamos ‘hombre’ de Platón o de Sócrates, no pretendemos que ‘hombre’ sea algo real, pero sí suponemos que el ‘ser hombre’ presume un cierto estado, que no es una cosa, sino que describe o define una naturaleza (Jolivet, 2002, p. 104). El conceptualismo abelardiano, al poner el universal en el ámbito lingüístico, lo amarra a una condición de significante que exalta, ante todo, el objeto que está siendo significado. No se trata, sin embargo, de que el universal no pueda subsistir a los objetos que significa, sino que tiene sentido sólo en tanto en cuanto los significa, y en consecuencia, son ellos y no el universal los que, en términos ontológicos, sobresalen.

El realismo moderado de Aristóteles y el nominalismo, ya sea de Roscelino o de Abelardo, sacaron la pregunta por el individuo del anonimato en que estaba sumergida por las posiciones realistas. En efecto, si «todo lo que existe es individuo», entonces la pregunta a continuación debe ser aquella que inquiriere la naturaleza del individuo y, con ella, el principio ontológico en virtud del cual se da este individuo. Pero esto, de nuevo, no se habría dado si en el debate mismo de los predicables no hubieran surgido estas posturas que motivaron el giro desde el ámbito del universal hacia la categoría del particular. No es gratuito, pues, que el problema de la individuación haya alcanzado su auge a partir del siglo XIII, período en el que el aristotelismo y el nominalismo imbuían el ambiente académico.

1.2 *El problema de la individuación. Aproximación a un debate*

Con la llegada de la escolástica surgió también el desarrollo del problema de la individuación; sin embargo, como cualquier desarrollo, fue gradual y se vivió en varias etapas. Podemos asociar una primera etapa al período comprendido entre los años 1150 y 1225. Durante este tiempo, aunque el problema de la individuación siguió siendo tratado a la luz del debate universales/particulares (que en cierto sentido siempre estará presente), se hizo patente un interés por indagar el principio en virtud del cual se constituía un individuo. Surgieron así las primeras intuiciones sobre la individuación, referencias tímidas —en algunos casos—, en las que se especulaba con frecuencia alrededor del pensamiento de Aristóteles¹⁸. Pero también se dio el caso, y no fue aislado, de grandes autores de la época que no se refirieron en lo absoluto a este problema y que, si lo hicieron, fue sólo de manera tangencial y casi que accidental¹⁹.

En los años venideros, el problema de la individuación dejó de ser una cuestión marginal para volverse poco a poco una cuestión medular. Los años de 1225 a 1275 fueron, sin lugar a dudas, los más interesantes sobre el debate. Primero, porque hubo una exposición mayor de los diferentes textos publicados sobre este tema, lo que implicó la sofisticación del problema. Segundo, porque en este período se gestaron las grandes discusiones filosóficas y teológicas que se llevarían a cabo en torno al problema de la individuación durante de la Baja Edad Media.

Esta es la época de Alberto Magno (1193/1206-1280), Roger Bacon (1214-1294), Buenaventura (1218-1274), Enrique de Gante (1217- 1293), pero sobre todo, de Tomás de Aquino (1225-1274); y digo “sobre todo” porque Tomás fue el referente obligado en toda

¹⁸ Me refiero sobre todo a la tradición árabe, en especial a Avicena (980-1037), que propiamente no es de esta época, pero cuyas especulaciones en torno a la individuación fueron determinantes para discursos posteriores como el de Averroes (1126-1198); pero, me refiero también a la tradición judía, en especial a Maimónides (1135-1204). Sobre este tema recomiendo los artículos de Allan Bäck (1994) y Tamar Rudavsky (1994), el primero sobre el problema de la individuación en la tradición islámica; el segundo enfocado a la tradición judía.

¹⁹ Me refiero aquí a Domingo González (1150-1200), Amaury de Béne (?-1207), Guillermo de Auvernia, (1180-1249), o Roberto Grosseteste (1168/755-1253) (Gracia, 1994, p. 545).

discusión sobre individuación que se llevó a cabo en este y en los períodos venideros. Todos estos autores escribieron, pues, sobre individuación y sostuvieron grandes discusiones al respecto. Aún así, en la mayoría de estos casos, el problema de la individuación siguió siendo analizado en relación con otras nociones fundamentales y de amplio recorrido en la tradición filosófica. Es así como encontramos en los tratados de Buenaventura una explicación de la individuación a tenor de la dupla forma/materia; y en los textos de Tomás, el análisis de la individuación de las substancias corpóreas a partir de la relación materia/cantidad (Gracia 1994, p. 546).

Ya desde 1275 en adelante, las referencias al problema de la individuación fueron cada vez más visibles. En estos años es común toparse, no sólo con desarrollos del problema vinculados a otras cuestiones y a otras nociones, sino, aún más significativo, con los primeros tratados independientes sobre la individuación, en los que se elimina, en algunos casos, la asociación del principio de individuación a otras nociones. Nos referimos al *De principio individuationis*, atribuido a Tomás de Aquino²⁰, el *Tratado sobre la forma personal o individual* de Jedaiah ben Abraham Bedersi (1270-1340), y las siete cuestiones dedicadas al principio de individuación que se encuentran en el *Opus oxoniense* de Juan Duns Escoto (1265-1308) que, aunque no fue un texto publicado por separado²¹, sí constituye un tratado completo, donde se profundiza en un tema central y no ya sólo propedéutico²². Son también conocidas la crítica de Ockham (1280/88- 1349) al problema

²⁰ Sé ha dudado de la autenticidad de este tratado, pero para los efectos de lo que aquí se quiere mostrar es irrelevante este punto. Coincido con Gracia en que si el texto es de Tomás, se evidencia, no sólo el interés del autor por este tema, sino también que, a su criterio, la individuación merecía un desarrollo independiente. En tal caso, podríamos decir que fue Tomás el primero en hacer un tratado exclusivamente dedicado a este asunto. Si, por el contrario, el texto no es de Tomás, se hace claro, entonces, la creciente popularidad del problema en la época, popularidad que habría motivado a quien lo escribió a llenar una laguna importante en los escritos de Tomás sobre la individuación (Gracia, 1998 p. 432).

²¹ Las siete cuestiones sobre el principio de individuación en el *Opus oxoniense*, se presentan como la Parte I de la Distinción III del Libro II de las lecciones de Escoto sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

²² La figura de Escoto es, en este sentido, emblemática, pues en él se da una inversión de la tradición. Antes de su *Opus oxoniense* el problema de la individuación era tratado generalmente a la luz del problema de los universales; con él, sin embargo, la pregunta por la individuación llegó a ser, por lo menos, tan fundamental como el problema de los predicables, e incluso lo precedió en el orden de la exposición (Gracia, 1998, p. 431-133).

de la individuación²³, y las teorías de Walter Burley (1275-1344?), Jean Buridan (1295/1300-1358?), y los tomistas: Giles de Roma (1243/47-1316), Cayetano (Tomás de Vio) (1468-1534), Crisóstomo Javelli (1472-1538) y Francisco Silvester (1474-1526), entre otros²⁴.

Más allá de la exposición histórica del problema y de los autores que lo trabajaron, me interesa indicar dos cosas. Primero, el itinerario que la pregunta por la individuación tuvo que recorrer desde su condición de vasalla hasta su consolidación como tema central y emblemático del pensamiento medieval; y, segundo, evidenciar que, lejos de ser un problema uniforme y plano, el problema de la individuación involucró un gran debate entre las diferentes perspectivas que surgieron. De hecho, es común encontrar entre los comentaristas contemporáneos la idea de que el problema de la individuación fue en realidad una gran querrela entre tres grandes tradiciones: la tomista, la escotista y la ockhamista²⁵.

La escolástica medieval promovió, pues, un intenso debate metafísico en torno al problema de la individuación, y, por lo dicho, no exageraríamos si dijésemos que cuantas eran las escuelas tantas fueron las soluciones a tal cuestión. Los intérpretes contemporáneos suelen sintetizar esta pluralidad de perspectivas más o menos en tres grandes respuestas: 1) individuación por accidentes, 2) individuación por la esencia, e 3) individuación por la existencia. Esta distinción, que es útil porque nos ofrece un panorama general del problema, tiene un inconveniente: sugiere que sólo hubo tres soluciones, que se pueden trazar límites claros entre ellas, y, como resultado, que cada autor optó por una y sólo una, lo cual no es preciso.

²³ Para Ockham, la pregunta por la individuación era un pseudoproblema que tenía como origen la malinterpretación del problema de los universales. En efecto, si el universal no existe de ninguna manera fuera de la inteligencia abstractiva, y, como consecuencia de esto, lo real está formado exclusivamente por individuos estrictamente aislados los unos de los otros. Entonces la pregunta por la individuación no tiene cabida alguna, pues el individuo se impone de suyo (Van Steenberghen, 1967, p. 175).

²⁴ Sobre estos autores y su importancia dentro del debate ver: Gracia, J. E (1994).

²⁵ Faitanin incluye las escuelas albertistas y averroístas (Faitanin, 2005, p. 78).

Además de esto, cabe aclarar que, aunque el problema de la individuación no concierne sólo a las sustancias corpóreas, dentro de las cuales debemos distinguir los entes animados (rationales e irracionales) de los inanimados, sino también a las incorpóreas, es decir, las almas desencarnadas, los ángeles y Dios, el problema de la individuación de las sustancias corpóreas en un sentido ontológico es el que causó los mayores debates en el Medioevo, y es, por lo tanto, el que sirve como modelo para exponer y evidenciar lo complejo de la cuestión. Me referiré entonces a la individuación de las sustancias corpóreas, y a los tres grupos de respuestas que surgieron en torno al problema de la individuación, con el fin de presentar el estado del problema, e identificar el entorno en que se desarrolló la teoría de la individuación de Tomás.

1.2.1 *Individuación por accidentes*

Desde la perspectiva histórica, la individuación por accidentes fue la primera y más popular de las respuestas medievales al problema de la individuación. Es la posición que encontramos en Aristóteles (Gilson, 2004, p. 199) y, como consecuencia, en la mayoría de autores que en la Edad Media, e incluso antes, hicieron de alguna u otra manera una apuesta por su pensamiento²⁶. Para quienes defendían esta posición, la individualidad de una substancia se explica en términos o bien de un grupo de características²⁷, como por ejemplo, color, textura, tamaño, etc.; o bien en virtud de una característica específica como espacio/tiempo o accidentes asociados a la cantidad (Gracia, 1987, pp. 56-59).

²⁶ Boecio, en sus comentarios de corte aristotélico, Escoto Eriúgena (810-877), Avicena (980-1037), Anselmo (1033-1109), Tomás de Aquino (1225-1274), Buenaventura, entre otros.

²⁷ En su texto *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media* (1987), Jorge Gracia distingue la teoría de individuación por accidentes, según se trate de un grupo de características o de un accidente específico. A la teoría que defiende la individuación por una pluralidad de características la llama *teoría de haz*; a la otra le atribuye exclusivamente el nombre de *teoría de individuación por accidentes*. Por su parte Peter King incluye dentro de la categoría de individuación por accidentes, tanto aquellas teorías que conciben un único accidente (espacio/tiempo o cantidad) como causa de la individuación, como aquellas otras que atribuyen esta facultad a un conjunto de accidentes: “We ordinarily identify Socrates by pointing to accidental characteristics—describing what he looks like, where he is standing, what he is doing, how he is dressed, and the like” (King, 2000, p. 163). Me inclino por la esquematización de King, porque ya sea que se trate de un accidente o de un conjunto de ellos, en todo caso se afirma que las substancias no se individualizan por la esencia, sino por sus propiedades accidentales.

Según la teoría de individuación por accidentes, si Sócrates y Platón son —en tanto que seres humanos— iguales según la esencia, entonces lo que los hace diferentes nada tiene que ver con su esencia. Como consecuencia, si algo los distingue, tienen que ser sus accidentes (King, 2000, p. 163), ya sea que entendamos por estos la ubicación espacio/temporal del objeto, su cantidad, su magnitud, u otro conjunto de características como color, situación en que está, acciones que realiza, altura, peso, etc.

El éxito de la teoría de individuación por accidentes se vio contrarrestado por la crítica de Abelardo en el siglo XII. Según este autor, el primer y más grande inconveniente de la teoría es que hace a los accidentes prioritarios respecto a la substancia; esto es, hace a Sócrates depender de los rasgos accidentales más bien que de los substanciales (King, 2000, p. 165). El inconveniente es que los accidentes son rasgos de algo. Ellos caracterizan a la substancia de la cual se predicen de una manera u otra. Y precisamente porque son accidentes, la substancia es aquello que se da con independencia de cualquiera de ellos. Como consecuencia, si la individualidad de Sócrates deriva de sus accidentes, entonces sus accidentes son su principio de individuación y pasará que: 1) por definición, ya no serán accidentales, sino esenciales a Sócrates; y 2) por lo tanto no serán accidentes (King, 2000, 165).

La crítica de Abelardo puso en verdaderos apuros a la teoría de individuación por accidentes; después de ella ningún filósofo medieval argumentó con seriedad que los accidentes individúan la substancia; y, si lo hizo, fue en el contexto de teorías más elaboradas que involucraban otros elementos y daban a los accidentes un papel secundario respecto a la individuación, como pasó con la teoría de la *materia signata quantitate* de Tomás.

1.2.2 Individuación substancial

Para soslayar los inconvenientes de la teoría de individuación por accidentes, algunos autores medievales pensaron la individuación de las substancias como siendo un componente esencial, y no ya accidental. Como resultado, buscaron entre los componentes esenciales: forma, materia o la combinación de las dos, el principio de individuación de las diversas substancias. De este modo se dio origen a las denominadas *teorías de individuación substancial* o *individuación por la esencia*²⁸, entre las que contamos: *la teoría de la individuación por la materia*, *la individuación por la forma*, *la individuación por el compuesto* (materia y forma); y *la teoría de la individuación ‘sui generis’*²⁹.

a. Individuación material

Después de la teoría de individuación por accidentes, la teoría de individuación material fue la más popular. Pese a que algunos autores destacados como Duns Scoto (1266- 1308), Durand de St. Pourcain (1270- 1334) y Suárez (1548- 1617) la rechazaron, otros como Tomás de Aquino (1225-1274) la defendieron, lo cual ayudó aún más a su popularidad.

Esta teoría postula a la materia como causa de la individuación. Es decir, si la individuación del individuo no es accidental o azarosa, entonces debe ser algo en la esencia de los individuos lo que permite su individuación. Los individuos, según nos refiramos a los corpóreos o incorpóreos, están compuestos o de materia y forma o de sólo forma, entonces, si esto es así, alguno de estos dos elementos o la suma de ambos debe ser causa de la individuación. Para quienes defienden la individuación material, sólo la materia tiene la

²⁸ King (2000) la llama individuación substancial, Gracia (1987) la llama individuación por la esencia.

²⁹ De nuevo, mientras que King sólo se refiere a las tres primeras, Gracia se refiere a las dos primeras e incluye la cuarta. Ambos hablan de sólo tres teorías, pero según lo que dicen, creo que podemos hablar de cuatro. Gracia incluye otra categoría: las *teorías de individuación externa* (Gracia, 1987, p. 65). Según estas teorías, la individualidad es el resultado de la acción de un agente natural o causa externa. Así, Sócrates es individuo debido a la acción de su padre. Esta teoría resulta muy similar a lo que aquí hemos definido como *teoría de individuación por accidentes*, pues, en ambos casos, la individuación no parece corresponder a la substancia misma, sino a algo más; en el caso de la *teoría de individuación externa*, para ser más precisos, lo que se revela es que la naturaleza extrínseca de la acción del agente que individúa es incompatible con el carácter intrínseco de la individualidad. He decidido contar esta individuación extrínseca como individuación accidental, pero entendiendo “accidente” en un sentido amplio y no estrecho, es decir, como todo lo contrario a lo substancial.

facultad de ser incompañable, y por lo tanto toda cosa material se da como distinta de otras y siendo indivisible en formas idénticas a sí misma, lo que llamamos con anterioridad ‘no-institanciación’. En todo caso, como veremos con Tomás, la teoría de la individuación material sólo apunta a los entes compuestos de materia y forma. En lo que respecta a los entes cuya esencia está constituida exclusivamente por la forma, el principio de individuación no puede ser la materia, sino que debe ser otra cosa.

La teoría de la individuación por la materia tiene varios inconvenientes, por ejemplo, no queda claro cómo algo indeterminado, como lo es la materia, puede ser principio de individuación; o si la materia es capaz de individuar por sí misma o requiere de algo más; o sí la materia se modifica ¿se modifica también el individuo? Más aún ¿es la materia por sí misma individual? Y si lo es, ¿cómo puede ser materia, si la materia es siempre potencia? Y si no lo es ¿cómo lo potencial puede actualizar la individuación, si sólo el acto tiene esa facultad?

b. *Individuación formal*

Para los defensores de la individuación formal, un hombre, por ejemplo Sócrates, es tal debido a su forma substancial, es decir, su humanidad. En este sentido es la forma, y no la materia, la que al final determina lo que una cosa es y que pueda ser lo que es; y esto es, justamente, la fuente de su unidad individual (Gracia, 1987, p. 62). Esta teoría ha sido asociado por la tradición con Averroes (1126-1198), pero incluso ha sido atribuida a Aristóteles³⁰ y a Tomás de Aquino, al menos con claridad en lo referente a la individuación de las criaturas espirituales y, de un modo más problemático, en relación a las substancias corpóreas; en los capítulos siguientes diré algo más a este respecto.

Se suele pensar que la forma es el principio de individuación porque, en primer lugar, ésta es parte de la esencia de la substancia, y, como ya lo mencioné, si la individuación es esencial y no accidental al individuo, entonces al menos una parte de lo que es ser Sócrates

³⁰ Ver los artículos de Charlton W. (1972) “Aristotle and the Principle of Individuation”, en: *Phronesis* 17 pp. 239-249 y Lloyd, A. C. (1970) “Aristotle’s Principle of Individuation”, en: *Mind* 79, pp. 519-529.

implica ser un individuo. En segundo lugar, la individualidad puede ella misma construirse como una forma, tanto como la racionalidad, y de este modo, mientras que la racionalidad entra dentro del género de un animal para producir la especie *animal racional*, una forma individual entra dentro de la especie para producir un individuo dado. Así pues, en Sócrates podríamos encontrar una serie de formas substanciales anidadas: substancialidad, corporeidad, animalidad, humanidad, *Socrateidad*. Tercero, identificando las formas como principio de individuación, proporcionamos uniformidad en la lista de las diez categorías aristotélicas. El género debe estar relacionado con las especies del mismo modo como las especies están relacionadas con lo individual. La esencia de cada elemento inferior a lo largo de una línea categorial en el *Árbol de Porfirio*³¹ sería constituida por el rasgo que formalmente lo diferencia del elemento más alto. Así, el género es contraído a las especies por la diferencia específica, y las especies al individuo por la diferencia individuadora (King, 2000, pp. 166-167).

Hay otras ventajas de atribuir a la forma la causa de la individuación. Por una parte, facilita la identificación de un alma individual como la forma del cuerpo. Pero la forma además unifica la materia; y, por último, la forma es por lo general tomada como el principio de inteligibilidad, dando una explicación práctica de cómo nos encontramos en un mundo de individuos (King, 2000, p. 167).

Con todo, el problema de esta posición es que la forma considerada en sí misma es general. La noción de forma, como opuesta a la materia, es la noción de lo que es compatible y común a muchos. Luego no queda claro cómo puede la forma superar esta condición universal y ser causa de la individualidad (Gracia, 1987, p. 62).

c. *Individuación materia y forma*

Esta teoría de la individuación es con frecuencia asociada al pensamiento de Buenaventura (1218-1274), y consiste en identificar los principios metafísicos de materia y forma como siendo en conjunto necesarios para explicar la individualidad de un sujeto. Así, que haya

³¹ Nos referimos a los predicables.

individuos supone la constitución de una substancia por los principios esenciales que la definen; ni la materia sola, ni la forma sola pueden ser principio, pues la materia es por naturaleza indeterminada, y la forma es por naturaleza universal; tiene, pues, que ser la unión de ambos la causa de la individuación (King, 2000, pp. 171-172). Pero es importante subrayar que no se trata de que un principio actúe sobre el otro o lo dirija, no hay una jerarquía dentro de la dinámica, sino que cada principio provee un componente necesario para la individualidad: la materia ubica a la forma en un espacio y un tiempo; la forma actualiza la potencia latente en la materia (King, 2000, p. 172).

El individuo es, en este sentido, *hoc aliquid*. Es *hoc*, o sea un ser particular que tiene asignada una posición determinada en el tiempo y en el espacio, la cual corresponde a la materia; pero es también *aliquid*, o sea una esencia definible y capaz de ser captada por el pensamiento como siendo distinta de otra, y esto se debe a la forma. La forma debe su existencia a la materia porque sin ella no podría existir. La materia debe a la forma el acto que limita su indeterminación y la actualiza (Amorós, 1944, p. 120).

d. *Individuación sui generis*

Por último, hay un grupo de teorías sobre el principio de individuación a las que se las ha denominado *teorías de la individuación sui generis*³² (Gracia, 1967, p. 62). Estas teorías son únicas en su género porque no asocian el principio de individuación con nada excepto con él mismo. Este es el caso de Duns Escoto, para quien la individuación se debe a la *haecceitas*, esto es, una propiedad individual que no es causada ni por la materia ni por la forma ni por el compuesto de ambas, sino que es algo positivo que esencialmente contrae la naturaleza específica tornándola una (Faitanin, 2008, p. 32).

³² Peter King no se refiere a un principio de individuación *sui generis*, para él la apuesta de Escoto es parte de un grupo de *teorías de la individuación no categoriales* entre las que cuenta la *individuación por existencia*, la *diferencia individual* (The individual Differentia), la cual atribuye a Escoto; y un quinto grupo de teorías de individuación que se llama *individualidad primitiva*.

1.2.3 Individuación por existencia

En tercer lugar contamos con la individuación por existencia. Algunos filósofos, pienso en Avicena (980-1037) y en el mismo Tomás, distinguen entre esencia y existencia, considerando a esta última como un acto o principio separado. Para tales filósofos, es posible, pues, tomar el principio de individuación de sustancias individuales en la existencia y el acto de existir. Así, algo se vuelve individuo a través de su existencia. En efecto, la existencia de Sócrates es solitaria, in-compartida e incompatible por otros (King, 2000, p. 175).

Estas son, *grosso modo*, las diferentes respuestas que se dieron en la Edad Media al problema de la individuación. Delimitarlas de esta forma puede ser, como lo sugerí arriba, problemático, en la medida en que simplifica el debate, y da la falsa impresión de que podemos encasillar con claridad a los autores y sus tesis. Lejos de ser así, son comunes los debates que buscan precisar qué sostenía cada pensador, pues es común encontrar que un mismo autor defiende tipos distintos de individuación.

Es emblemático en este respecto el caso de Tomás. Como no encontramos en su obra un tratado dedicado de manera exclusiva al problema de la individuación³³, y, por el contrario, encontramos tratados que parecen sugerir cosas distintas, no podemos concluyentemente definir cuál era su posición sobre este tema (lo cual no significa que no podamos definirla en lo absoluto). Como consecuencia, se le ha atribuido tanto una teoría de la individuación por la materia (la más conocida), como también una teoría de individuación por la forma, e incluso por la existencia. En el capítulo tercero me centraré en esta discusión, buscando cuestionar los alcances de la teoría de la individuación material en Tomás. Por ahora es pertinente ir a los textos mismos del Aquinate para examinar los diversos principios de individuación que propone, según los diversos tipos de ente que investiga.

³³ Es cierto que existe un opúsculo sobre el principio de individuación atribuido a Tomás, pero como ya lo mencioné, hay grandes sospechas sobre la autenticidad de dicho tratado, por lo que no suele ser tenido en cuenta por los comentaristas, a no ser para valerse de él como prueba de que ya en este período el problema de la individuación era un problema allende el problema de los universales.

Capítulo II

Tomás de Aquino: sobre individuación

Quizás como ningún otro, Tomás escribió un extenso conjunto de obras riquísimo, no sólo en cuanto a la multiplicidad de formas literarias (opúsculos, cuestiones, summas, tratados, comentarios, etc.), sino también en cuanto a los contenidos que trabajó (metafísica, filosofía de la mente, filosofía de la religión, filosofía de la persona humana, ética, política, epistemología, entre otros). Pero además de esto, Tomás es famoso porque con él el aristotelismo se hinchó de un nuevo protagonismo que no lo abandonaría sino hasta el final de la Baja Edad Media; y no sólo el aristotelismo encontró eco en el pensamiento del Aquinate, sino que es bien conocido por todos el diálogo profundo que sostuvo con las tradiciones árabe y judía, en especial, con los árabes Avicena y Averroes.

Sin pretender ignorar los debates historiográficos, la tradición suele asociar el pensamiento medieval anterior al siglo XII-XIII con cierto platonismo agnado a los desarrollos intelectuales de la patrística griega y latina. Después del siglo XIII este marcado platonismo medieval fue dando paso a un renovado aristotelismo cristiano; y, aunque no fue así en un sentido absoluto, podemos decir con cierto grado de seguridad que, gracias al trabajo de traducción de los árabes y a la resonancia que sus comentarios tuvieron en Tomás, Aristóteles fue el gran protagonista de la Baja Edad Media, y nadie como Tomás dio cuenta de su pensamiento.

El influjo de Aristóteles en el pensamiento de Tomás es inmensurable, y, en cierto sentido, ambos representan el mismo tipo de pensamiento filosófico (Owens, 1993, p. 38), no sólo porque Aquino utilice la lógica formal aristotélica, sino porque ambos razonan a partir de los mismos términos: actualidad y potencialidad; causa material, formal, eficiente y final; y, por supuesto, ambos dividen el pensamiento científico en teórico y práctico o productivo. Como si esto fuera poco, ambos consideran la contemplación intelectual como el objetivo primero de los esfuerzos humanos, ven la opción libre como el origen de la acción moral, y

es claro que ambos distinguen lo material de lo inmaterial, la sensación de la intelección, lo temporal de lo eterno, el cuerpo del alma, etc. (Owens, 1993, pp. 38-39). Con todo, lejos de ser un comentarista, Tomás fue un pensador original que hizo de la filosofía del Estagirita, no una meta, sino una herramienta, un medio indispensable, para dar cuenta de su propio pensamiento.

Esto es lo que pasa respecto al problema de la individuación. La posición de Aristóteles frente a la dinámica universal/particular encajó perfecto con los intereses cristianos de Tomás de asegurar la subsistencia y originalidad del individuo, noción de la cual derivará a la postre el concepto de persona. Al final, para el cristiano, la persona humana será la *substantia individual de un ser racional* (Gilson, 2004, p. 207).

Desde la perspectiva de Aristóteles, un individuo es un ser concreto, hecho de forma análoga en todos los individuos de la misma especie, y de una materia que lo individualiza (Gilson, 2004, p. 198). En cierto sentido, esta será la apuesta de Tomás; a simple vista, nada distinguirá ambas respuestas; sus principios son los mismos, y sus conclusiones similares: la distinción formal es la que hace que una especie se diferencie de otra; la distinción material es la que hace que un individuo se distinga de otro (Gilson, 2004, p. 203). Sin embargo, en este capítulo busco evidenciar, a partir de la exposición del problema de la individuación en los textos del Aquinate, cuán cercano, pero a la vez cuán lejano es el pensamiento de Tomás del de Aristóteles, porque sólo de este modo se nos puede revelar la originalidad de la teoría de la individuación en Tomás de Aquino.

2.1 *Sobre los entes que se individúan*

La pregunta por el principio de individuación tiene como objeto los diferentes entes que existen en el universo; por ello, ante todo, es preciso examinar cuáles son estos entes sobre los que nos preguntamos. En *De ente et essentia* (1252-6), a partir de la exposición de las nociones básicas de la metafísica aristotélica, el Aquinate busca definir qué es el ente y cuál es su relación con la esencia. Nos dice, en primer lugar, que el ente y la esencia son los

primeros conceptos del entendimiento, queriendo decir que todo conocimiento empieza por estos dos elementos.

En efecto, los entes son las primeras sustancias con las que se topan nuestros sentidos, pero como el ente singular no es inteligible sino en virtud de su definición, entonces estas sustancias que acaecen a nuestro encuentro sensorial sólo pueden ser pensadas si accedemos a su esencia, como lo vimos ya en el capítulo anterior. Así, aunque el universo está preñado de sustancias particulares, la forma en que nos acercamos a ellas es a partir de su definición. Esto es, el concepto universal gracias al cual la naturaleza individual se vincula a determinada especie y género. En otras palabras, la esencia, en la medida en que expresa la definición de los entes particulares, indica lo que una cosa es (*DEE*, 1974, cap. 2). O, en palabras de Forment, “el ente es la esencia que tiene ser” (Forment, 2008, p.21). De modo que el ser es el acto de la esencia, y es por él que el ente existe (Forment, 2008, p. 22).

Entonces el ente está constituido desde su interior por dos realidades, la esencia y el ser, y esta última es la que lo hace subsistir, en el sentido en que le permite existir por sí y en sí de una manera autónoma e independiente, lo que es propio de la sustancia. Así, el ser es el que lleva esta actividad existencial o realizadora que hace que el ente esté presente en la realidad (Forment, 2008, p. 22).

En el universo tenemos, pues, una colección de sustancias particulares que coinciden en su esencia, esto es, que son idénticas en razón de su definición, pero que al mismo tiempo son individuos. Es decir, sustancias que en cierto sentido participan de un ámbito universal, pero que en otro sentido son particulares. Estas sustancias pueden ser de dos tipos: 1) sustancias compuestas o corpóreas, y 2) simples o incorpóreas. Las primeras son aquellas de las cuales tenemos experiencia sensible, y están compuestas de materia y forma. Las segundas son aquellas que sólo son inteligibles, y son formas puras (*DEE*, 2001, cap. 2).

Entre estas dos clases de substancias, aquellas que son más simples se posicionan ontológicamente por encima de las compuestas. De modo que el ser y la esencia se predicán de un modo más verdadero, es decir, más real, de las primeras que de las segundas. Así, por debajo de la más simple de las realidades (Dios), se da toda una gradación ontológica que empieza por los ángeles y termina con los entes corpóreos irracionales. El criterio de esta jerarquía es, precisamente, la simplicidad: a mayor simplicidad, mayor ser. Mas esta simplicidad no se da en los entes espirituales midiendo la proporción materia/forma (no hay un hilemorfismo universal), sino evaluando la relación esencia/existencia. En otras palabras, a excepción de Dios, todas las criaturas son siempre un compuesto, y por lo tanto no son simples en un sentido absoluto; sólo que, si nos centramos en los entes corpóreos, el compuesto está dado en términos de la dupla materia y forma. Si nos centramos en los entes incorpóreos o espirituales, el compuesto está dado en términos de la dupla esencia y existencia. En Dios esencia y existencia coinciden, en las almas desencarnadas y en los ángeles difieren (*QDSC*, a. 1, *resp.*).

Ahora bien, esto no significa que en las substancias sensibles o corporales no se dé la composición esencia y existencia, de hecho en ellas se da la doble composición, la que acabo de señalar y la de materia y forma. La existencia es en ellas también algo que les llega desde afuera. Por eso mismo es finita, ya que tiene su límite en el poder y la voluntad de Dios. Pero además su esencia está limitada por la materia dotada de determinadas dimensiones cuando se encarna en el individuo, lo cual hace posible que, a diferencia de lo que sucede con las substancias intelectuales o espirituales, puedan contarse muchos individuos dentro de cada especie (*DEE*, 2001, cap. 6).

Ahora bien, ¿qué significa que las substancias compuestas están integradas por materia y forma? Que su definición, esto es su esencia, lo que ellas son, sólo se puede pensar a partir de la dupla materia/forma, y no sólo en virtud de la materia o en virtud de la forma. Esto es así, al menos respecto a la materia, porque ella es siempre potencia y, como tal, es indeterminada. El resultado de esta condición es que la materia no puede considerarse principio de conocimiento (todo conocimiento supone determinación) o, para el caso,

principio de definición. La indeterminación de la materia la imposibilita para ubicar al ente dentro de un género o una especie, ya que ubicarlo equivale a determinarlo, y lo indeterminado no puede determinar (Cappelletti, 1993, p. 268).

En lo que respecta a la forma, su imposibilidad de ser por sí sola la esencia del ente compuesto se explica por la incapacidad que tiene, en tanto que forma, de dar cuenta del carácter material de toda naturaleza. Y en este sentido, si la forma sola definiera a la substancia compuesta, nada diferenciaría, al menos desde la perspectiva de la esencia, a los entes corpóreos de los simples, pues ambos se definirían exclusivamente por la forma, y por la distinción esencia y existencia. Entonces es necesario que la esencia del ente compuesto se dé en términos de materia y forma, y no sólo en virtud de alguna de ellas, porque gracias a la forma la potencialidad de la materia se actualiza en una substancia determinada. Pero gracias a la materia, la forma es concebida como individualizada (*DEE*, 2001, cap. 2).

A este respecto, es preciso distinguir entre la materia asumida desde la perspectiva de la definición, y la materia concreta que posee cada substancia compuesta. La primera es la materia entendida de un modo universal: «por definición, todo ente corpóreo está compuesto por materia y forma». La segunda es la materia que individúa a este ente de cualquier otro. Antes de entrar a explicar cómo se da la individuación de los entes corpóreos, es pertinente abordar el problema de la esencia en las substancias separadas, es decir, las almas desencarnadas y los ángeles.

Como en estas entidades no hay composición de materia y forma, se descarta que la materia pueda hacer parte de la esencia de las substancias simples; y por lo tanto sólo la forma se corresponde con su definición. Sin embargo, debido a que ni los ángeles ni las almas son simples en un sentido absoluto, pues se componen de esencia y existencia, esta distinción hace también, en cierto sentido, parte de su definición; y es que toda alma desencarnada y todo ángel alberga un grado de perfección que es proporcional a su cercanía o lejanía del primer principio simplísimo: Dios. Esto significa que en el ángel y en las almas desencarnadas hay por naturaleza una potencia: su existencia, que es actualizada por Dios.

Ahora bien, esta potencia no es actualizada en todos de la misma manera, y como consecuencia hay una gradación ontológica.

En otras palabras, todos los seres que constituyen la realidad, la constituyen estando ordenados según un grado de ser. De modo que el ser en acto en todas las cosas es causado por el acto perfecto, que tiene en sí la plenitud de la perfección. Así, cuanto más perfecto es un acto, tanto más se acerca a Dios y, entre todas las criaturas, las que más se acercan a Dios son las criaturas espirituales: primero los ángeles y después las almas desencarnadas (*QDSC*, a. 1, *resp.*).

En las substancias espirituales creadas la relación de la existencia con la esencia no es la misma que hemos hallado en Dios. En ellas la existencia es diferente de la esencia, pero la esencia misma no difiere de la forma, lo cual quiere decir que no consta de materia y forma, sino de pura forma. La existencia de las criaturas espirituales no es absoluta, sino que es agregada a la esencia, de modo que su ser es también contingente y finito, digo “también”, haciendo referencia a los demás seres creados (*DEE*, 2001, cap. 6). Como resultado, en las substancias espirituales el individuo se identifica con la especie. Esto, sin embargo, que vale para los ángeles, no se aplica al alma humana desencarnada, porque ésta pertenece a una única especie, cuyo principio de individuación es el cuerpo al que cada una está vinculada³⁴ (Cappelletti, 1993, p. 364).

Aclaro esto; si el ángel es, como de hecho lo es, una forma siempre abstracta de la materia, es imposible imaginar que haya muchos ángeles en una misma especie, porque cualquier forma no puede estar más que en una sola especie. Tómase un ejemplo: “si pensamos en la blancura subsistente sin ningún sujeto, no será posible hablar de muchas blancuras, puesto que vemos que una blancura difiere de otra precisamente porque una está en un sujeto y otra en otro; y lo mismo ocurre con la humanidad abstracta, no puede ser más que

³⁴ Más adelante volveré sobre esta idea para revisarla, pues hay que examinar en qué sentido el cuerpo es principio de individuación del alma desencarnada; evidentemente no puede ser principio en acto, porque el alma desencarnada carece de cuerpo.

una sola” (*QDSC*, a. 8, *resp.*). De esta forma, la individuación del ángel se da sólo en la medida que éste es su propia especie.

Ahora bien, aunque cada ángel sea su propia especie, esto no significa que no haya una jerarquía entre las especies angélicas. Lo interesante es que esta jerarquía funciona, en cierto sentido, como parte de la definición esencial, pero también, dado que cada ángel es su propia especie, como principio de individuación. Examinémoslo, siguiendo lo que se dice en Rom 13,1. Tomás afirma: “lo que procede de Dios, está ordenado”, apuntando a establecer que todo lo que es creado es siempre creado en virtud de una jerarquía. Ahora bien, se puede participar de dicho orden *por sí* o de modo accidental. Entre los individuos de una misma especie hay un orden sólo accidental, “pues convienen en la naturaleza de la especie y difieren según los principios individuantes y diversos accidentes, que se relacionan accidentalmente con la naturaleza de la especie”³⁵. Las cosas que difieren en especie (como los ángeles) tienen orden de suyo, es decir, *por sí*, y según principios esenciales (*QDSC*, a. 8, *resp.*).

Entonces, la participación en el orden y el orden mismo que se da entre las criaturas que participan en el orden *por sí*, y no de manera accidental, funciona como elemento que distingue entre los diferentes entes de la creación. Es evidente que esto no se corresponde por completo con el problema de la individuación, pero sí, en cierto sentido, nos habla de una distinción entre individuos, no ya de una misma especie, sino de un mismo género, como si las especies que dividen el género de las criaturas espirituales fueran una suerte de individuos de dicho género. Y esto no sólo aplica a las criaturas espirituales, sino también a las sustancias materiales, ya que éstas se diferencian de aquellas también en virtud de una diversidad de grados. En las sustancias materiales, su gradación está determinada por la presencia de la materia (*QDA*, q. 7, *resp.*). En los entes espirituales, por su cercanía con Dios. En todo caso, las almas desencarnadas están más lejos de Dios que los ángeles,

³⁵ Es interesante que Tomás se refiera aquí a los principios individuantes, en plural, y no al principio de individuación, en singular. Como si la individuación no dependiera de un solo factor, sino de la interacción de varios de ellos.

porque ellas existen con el fantasma de la materia con la que alguna vez formaron un compuesto. Su materialidad se da en ellas de un modo virtual³⁶ (*QDA*, q. 7, *resp.*).

Dejemos hasta aquí en lo que respecta a los diferentes entes que se individúan, y demos paso al modo en que estos se individúan. Como advertí en la introducción, no trataré la teoría de la individuación de Tomás siguiendo la exposición de cada libro, sino siguiendo la individuación de cada ente. Me centraré primero en las sustancias corpóreas, luego en las incorpóreas.

2.2 *Sobre la individuación de los diferentes entes*

2.2.1 *Individuación de las sustancias corpóreas*

¿Cómo se da, pues, la individuación de estas sustancias de las que hemos hablado? Ya hemos mencionado que la especie comprende varios individuos. Como resultado de esto, cada individuo tiene, por un lado, algo en común con los otros individuos de su especie; y, por otro lado, algo que lo diferencia y lo hace ser individuo. En el caso de las sustancias corpóreas, lo que tienen en común se debe a la forma; lo que tienen de diferente y lo singulariza es la materia. La unidad y la identidad específicas provienen de la forma, que en cierto modo equivale a la esencia. Pero la unidad e identidad específicas se ven alteradas por otro principio, la materia, de la cual surge la multiplicidad. La materia es aquello por lo cual la especie se diferencia y se multiplica hacia adentro (*DEE*, 2001, cap. 3).

Pero no se trata, como lo he dicho, de la materia entendida en un sentido universal, sino la materia señalada o *materia signata*, que es esta materia específica, concreta, que señalo y ocupa un lugar y un tiempo determinados. Ahora bien, establecer qué entiende Tomás por esta materia es el verdadero problema. En *De ente et essentia* (1252-6), en la *Summa Theologiae* (1266-1272) y en *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* (1267-8) el

³⁶ Sólo en este sentido, es decir, como virtualidad, es que podemos afirmar que el alma desencarnada se individúa por el cuerpo. Esto, dando respuesta a la pregunta formulada en la nota 34. Tendremos que revisar ahora en qué consiste dicha virtualidad o cómo se hace manifiesta, y esto lo haré en los capítulos siguientes.

Aquinate sostiene algo contrario a lo dicho en *Expositio super librum Boethii De trinitate* (1257/8) y en *De natura materiae et Dimenisonibus Interminatis* (1254/56).

En *De ente et essentia* y en la *Summa Theologiae*, Tomás define la materia señalada como aquella que está dotada de determinadas dimensiones (DEE, 2001, cap. 2). Esta materia que posee un lugar preciso en las coordenadas espaciales no forma parte, en cuanto tal, de la esencia, y por ello no entra en la definición de una cosa o un ente. Pero si el individuo fuera susceptible de una definición, en ella debería entrar, por un lado, la forma y la materia en sentido universal, esto es, conformando la esencia del objeto; y, por otro lado, la materia singular que ocupa un lugar determinado en el espacio (Cappelletti, 1993, p. 278). Como consecuencia de esto, “resulta evidente que la esencia del hombre y la esencia de Sócrates no se diferencian sino como lo no signado y lo signado” (DEE, 2001, cap.2).

Por su parte, en la cuestión cuarta de *Expositio super librum Boethii De trinitate* (1257/8), la pregunta por la individuación surge en relación al problema de la pluralidad y la distinción numérica: sólo podemos hablar de individuos en la pluralidad, y de hecho entendemos individuo como aquel que es distinto en número de otros. Esto no es en realidad un giro significativo respecto al modo en que se entendía la individuación en *De ente et essentia*, sólo introduce un factor que poco hemos mencionado, pero que se deduce con facilidad: el individuo, en la medida en que divide una especie, pertenece siempre a una pluralidad, pero en tanto que individuo es siempre uno, numéricamente uno.

El texto, entonces, inicia con la definición de *muchos* como aquello que es divisible o actualmente dividido. Estos muchos son la pluralidad del mundo sensible, y ellos dividen, como ya lo mencioné, la especie. Como consecuencia, el verdadero interés en *Expositio super librum Boethii De trinitate* es encontrar la causa de la división de la especie, porque con ella se hará evidente la causa de la pluralidad misma. A este respecto, Tomás advierte que la causa de división en las cosas que son posteriores y compuestas (substancias corpóreas) es diferente de la de las cosas primarias y simples (criaturas espirituales).

En las cosas posteriores y compuestas, la causa formal es la diversidad de las cosas simples y primeras. De modo que la diversidad, por la cual las cosas posteriores y compuestas son divididas con respecto a las simples y primeras, presupone la pluralidad de estas últimas. Como consecuencia, debemos explicar la pluralidad o división de los entes simples y primeros de otra manera. Ellos están, de hecho, divididos en virtud de sí mismos (*In BDT* q. 4, a. 1, *resp.*). Ahora bien, esto que los divide es la distinción entre sí. De modo que *este* ser particular es sólo dividido por *aquel* ser particular porque *este* ser incluye la negación de *aquel* otro (esto es lo que llamamos *otredad*) (*In BDT*, q. 4, a. 1, *resp.*).

Es claro, entonces, que la razón primaria o fuente de pluralidad o división tiene su raíz en la negación y afirmación (*In BDT*, q. 4, a. 1, *resp.*). Entonces tenemos que entender que la pluralidad se origina de acuerdo con el siguiente orden: Ser y no-ser son primeramente concebidos, y de ellos son establecidos los primeros seres divididos, y de aquí su pluralidad. Entonces la noción de pluralidad es una consecuencia de esta diversidad (*In BDT*, q. 4, a. 1, *resp.*).

Una vez establecido esto, la pregunta que se hace Tomás es qué causa la diversidad de individuos en el género de la substancia. En lo que respecta a la diversidad en el género, Tomás dice que debe sernos claro que es reducible a la diversidad de la materia³⁷, mientras que la diversidad en especie tiene como origen la diversidad de la forma. Ahora, en lo que respecta a la diversidad de número, la causa es en parte la diversidad de materia, en parte la diversidad de accidentes (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*).

Ahora bien, que la diversidad en el género sea derivada de la materia debe entenderse de dos modos. Primero, a causa de una relación diferente con la materia, donde el género

³⁷ Tenemos que mantener en mente, sin embargo, que ya que el factor material, el cual es la base del género, incluye ambos: materia y forma, los lógicos consideran el género sólo en su lado formal, con la consecuencia de que su definición es llamada formal. El filósofo de la naturaleza, por otro lado, toma ambos aspectos del género en consideración. Así que puede suceder que algo que esté en el género desde el punto de vista de los lógicos, no sea género desde la perspectiva del filósofo natural. Tomás, como puede deducirse, sigue la filosofía natural (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*).

primero de las cosas es distinguido en referencia a la materia. Lo que es en el género de la substancia está relacionado con la materia como una de sus partes. Lo que es el género de la cantidad no tiene la materia como uno de sus componentes, pero está relacionado con la materia como su medida. A través de estos dos géneros todos los otros géneros reciben diferentes relaciones con la materia. La materia en sí misma es una parte de la substancia, y le da a ésta su naturaleza como sujeto, a causa de la cual ella tiene una relación con los accidentes.

En el segundo modo, la diversidad en el género se deriva de la materia del mismo modo como la materia es perfeccionada por la forma. La materia es pura potencialidad y Dios es pura actualidad, y para que la materia pueda ser traída a la actualidad que es forma es sólo compartiendo, aunque de modo imperfecto, una semejanza con la actualidad primera. De este modo, lo que es compuesto por la materia y la forma está entre la pura potencialidad y la pura actualidad (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*).

La materia, sin embargo, no recibe de manera uniforme una semejanza de la actualidad primera, algunas cosas la reciben de modo imperfecto, otras de modo más perfecto. Algunas cosas comparten la semejanza divina sólo en el grado en que subsisten, unos en el grado en que viven, unos en el grado de que saben, y todavía otros en el grado en que entienden. Ahora, la semejanza en sí misma de la actualidad primera existiendo en cualquier materia es su forma. Pero la forma de este tipo causa sólo existencia en algunas cosas; en otras causa existencia y vida; y con otras formas, cada una de las cuales permanece siendo una y la misma, mientras más semejanza perfecta posee todo, menos semejanza imperfecta tiene (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*).

El género, de acuerdo con esto, es derivado de este factor material, mientras las diferencias son tomadas de la perfección e imperfección mencionada arriba. La materia es, entonces, llamada el principio de diversidad en el género, y por la misma razón la forma es el principio de diversidad en la especie, las diferencias que determinan las especies son

tomadas del principio formal arriba mencionado, el cual está relacionado con los ya mencionados factores materiales.

Es claro, entonces, cómo la materia causa la diversidad en el género y la forma la diversidad en la especie. Y así, del mismo modo como las partes del género y de la especie son la materia y la forma, así mismo las partes de un individuo son *esta* materia y *esta* forma (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*). Resulta que como la diversidad de materia o forma tomada en un sentido absoluto causa la diversidad en género y especies, entonces *esta* forma y *esta* materia causan la diversidad en el número. Ahora, ninguna forma como tal es individuo en sí mismo, excepto si pensamos en al alma racional, que en cierto modo es una substancia individual, pero no en tanto que forma.

Por consiguiente, la forma es individuada por ser recibida en la materia. Pero porque la materia en sí misma carece de toda diferenciación, sólo puede individuar en la medida en que tiene una marca que la distingue. Entonces, la forma es individuada por ser recibida en la materia, pero sólo si es recibida en esta materia particular, determinada en este lugar y este tiempo precisos. La materia, sin embargo, es divisible sólo a través de la cantidad. Por ello, si la cantidad fuera quitada, la substancia permanecería indivisible (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*). La materia es, entonces, sujeto de dimensiones.

Hasta aquí, la teoría tomista sobre la individuación es casi idéntica a la expuesta en *De ente et essentia*, sin embargo, luego de afirmar que la materia que individúa a la forma es aquella que es sujeto de dimensiones, Tomás busca establecer el sentido en que se deben entender dichas dimensiones. Según nos advierte, estas dimensiones pueden ser entendidas de dos maneras: Uno, como siendo determinadas, es decir, poseyendo una cantidad y una forma definidas. Dos, como indeterminadas, como teniendo simplemente la naturaleza de las dimensiones. Aunque ellas nunca puedan existir sin un poco de determinación. Respecto a la primera opción, el inconveniente más evidente es que si entendemos las dimensiones como siendo determinadas por una cantidad específica, entonces, ellas no pueden ser el principio de individuación, porque hay a menudo una variación en tal determinación de las

dimensiones en el mismo individuo, y de esto se seguiría que el individuo no siempre permanecería el mismo en número, es decir, su individualidad se vería alterada. La consecuencia de la segunda perspectiva, por otra parte, es que, tomadas de esta manera, las dimensiones están localizadas en el género de la cantidad como algo incompleto (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*).

Pese a que ambas lecturas tienen inconvenientes, en *Expositio super librum Boethii De trinitate* Tomás opta por entender las dimensiones de la *materia signata* como indeterminadas; las razones que da para hacer esto no son suficientes (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*). De hecho, no explica en detalle en qué sentido debemos entender que la materia tomada sin dimensiones determinadas se localiza en el género de la cantidad como algo *incompleto*. Es difícil saber qué significa “incompleto” aquí, y por qué esto no es una razón suficiente para descartar esta lectura. Lo primero que podría pensarse es que “incompleto” no es algo negativo. Tal vez con dicha palabra Tomás quiere indicar que la materia, localizada en el género de la cantidad sin una cantidad definida o completa, no es un problema, sino una virtud, en la medida en que la condición de “incompleta” elude el problema de la primera interpretación³⁸. En efecto, en la medida en que la materia tiene cierto grado de determinación, pero dicho grado es tal que no la cierra por completo, se evitan las consecuencias negativas de la primera interpretación, porque un cambio en la cantidad de la materia no afectaría de modo necesario al individuo.

Entonces, cuando Tomás afirma que “las dimensiones pueden ser tomadas como indeterminadas, simplemente como teniendo la naturaleza de las dimensiones, aunque ellas no pueden existir nunca sin algún tipo de determinación, como tampoco la naturaleza del color puede existir sin ser definitivamente blanco o negro”³⁹ (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*), nos muestra que no hablar de dimensiones determinadas de lo material no es equivalente a

³⁸ Aquel que señala que si la materia es determinada, entonces, cuando hay una variación en tal determinación de las dimensiones, la individualidad del individuo sufrirá menoscabo.

³⁹ La traducción es mía, el texto en inglés: “dimensions can be taken as indeterminate, simply as having the nature of dimensions, though they can never exist without some determination, any more than the nature of color can exist without being definitely white or black”.

afirmar una indeterminación absoluta de la misma. La materia, de suyo, tiene siempre cierto tipo de determinación, pero no es una determinación absoluta que, de verse modificada, alteraría la individualidad del individuo.

Está claro, entonces, que la materia tomada en sí misma no es el principio, ni de la diversidad específica, ni de la numérica. Pero es el principio de la diversidad genérica en vista de que es la base de una forma común, y de la misma manera es el principio de la diversidad numérica como siendo la base de dimensiones indeterminadas. Ahora bien, como estas dimensiones pertenecen al género de los accidentes, la diversidad en el número es a veces reducida a la diversidad de materia y a veces a la diversidad de accidentes, y esto debido a las dimensiones mencionadas con anterioridad. Pero otros accidentes no son el principio de individuación, aunque ellos sean la causa de la distinción entre individuos. En este sentido la individuación también puede ser asignada a otros accidentes (*In BDT*, q. 4, a. 2, *resp.*).

Como mostraré en el siguiente capítulo, definir con exactitud qué entiende Tomás cuando se refiere a la *materia signata quantitate* será el principal objetivo de los comentaristas clásicos. La aparente contradicción entre los textos citados ha dado pie a un largo y ya tradicional debate en torno a la individuación de los entes corpóreos. Por mi parte, y trataré de explicar esto con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, no considero que Tomás haya cambiado de opinión respecto a la definición de la *materia signata quantitate*, más bien creo que siempre se ha referido a la materia como principio de individuación de las sustancias corpóreas, asumiendo que esta materia tiene por necesidad un tipo de determinación específica dada por la cantidad. Es que la materia, entendida no ya en un sentido universal, sino como esta materia señalada, concreta, implica de suyo una cantidad, sólo que hablar de indeterminación de la cantidad es una forma de evitar que, en el caso en que se presenten algunos cambios en la cantidad de esta materia, la individualidad del individuo no se va a ver afectada. De nuevo, trataré de dar respuesta a esto en el siguiente capítulo.

2.2.2 La individuación de los entes espirituales

Hemos explicado que, a diferencia de lo que sucede con las substancias corpóreas, las substancias espirituales no están compuesta de materia y forma. La razón de esto es expuesta con claridad en *De spirituabilis creaturis* (1267–8), pero también en *De ente et essentia*. En ambos textos Tomás afirma que dado que la materia prima está en el género de la substancia como potencia desprovista de cualquier especie y forma (aunque es capaz de recibirlas), es imposible que se dé en las substancias espirituales, pues cuánto más perfecto es un acto, tanto más se acerca a Dios, y entre todas las criaturas, las que más se acercan a Dios son las substancias espirituales. Por consiguiente son las que más se acercan a la perfección. Por ello las substancias espirituales no necesitan de la materia prima para su ser, porque la materia prima es el más incompleto de los entes (*QDSC*, a.1 *resp.*).

Esto se evidencia cuando consideramos cuál es la operación propia de las substancias espirituales: ser intelectuales. La potencia de cada cosa es tal, cual requiere su perfección, pues el acto propio requiere potencia propia, y la perfección de las substancias intelectuales es lo inteligible tal y como se encuentra en el entendimiento. En consecuencia, es necesario requerir en las substancias espirituales una potencia adecuada a la recepción de formas inteligibles. Pero la potencia de la materia prima no es de este tipo, pues ésta recibe la forma contrayéndola al ser individual, mientras que la forma inteligible está en entendimiento sin esa contracción. Así pues, el entendimiento entiende todos los inteligibles porque la forma de ellos está en él. El entendimiento entiende lo inteligible sobre todo según la forma común y universal, y así la forma inteligible está en el entendimiento según la razón de su comunidad: la substancia intelectual, por consiguiente, no recibe la forma en razón de la materia prima, si no más bien mediante una razón opuesta. Por eso es claro que no puede ser parte de las substancias espirituales la materia prima, ya que ésta carece de suyo de cualquier especie (*QDSC*, a.1 *resp.*).

Como resultado, mientras que la designación del individuo respecto a la especie se realiza mediante la materia determinada por las dimensiones, la designación de la especie en

relación con el género se obtiene mediante la diferencia constitutiva que procede de la forma de la cosa (*DEE*, 2001, cap.2).

Todos los ángeles y las almas separadas coinciden en el hecho de ser substancias no sensibles y ajenas a toda materia. Pero lo que separa según la especie a estas substancias es su mayor o menor perfección. Del grado de perfección proviene la diferencia específica, y no de la inmaterialidad en sí. El grado de perfección está dado por la mayor actualidad y la menor potencialidad de cada substancia, de manera que una de ellas es tanto más elevada en la escala del ser cuanto más se acerca al acto puro, y tanto menos elevada, cuanto más se aleja de él. En el concepto del género de estas substancias entran las consecuencias necesarias de la inmaterialidad, tal como la amplitud para entender, esto es, la intelectualidad, y otras parecidas. En el concepto de diferencia específica entra, por el contrario, el nivel de la actualidad o, si se prefiere, la distancia, mayor o menor, con respecto al acto puro. Esta potencialidad y actualidad está dada en virtud de la distinción esencia/existencia de la que ya hemos hablado.

Ahora, en el caso específico de los ángeles, estos difieren entre sí en la especie por tres razones. Ya he hecho referencia a las dos primeras razones en el numeral anterior. Recordemos: Uno, si el ángel es una forma simple abstracta de la materia, entonces es imposible imaginar que haya más de un ángel de una misma especie, pues cualquier forma abstracta no puede ser más que una sola especie. Dos, hay dos clases de bienes del universo: uno separado (trascendente), Dios, y otro en las cosas, y consiste en el orden de las partes del universo. De este orden se puede participar *por sí* o por accidente. Aquellas cosas que participan *por sí*, participan más perfectamente de dicho orden que las que lo hacen por accidente. Las cosas que difieren en especie participan de este orden *por sí* o, a la inversa, para que se entienda mejor el argumento, los ángeles participan de este orden *por sí*, y, por lo tanto, cada uno es su propia especie. Y participan de este orden *por sí*, porque ellos son las criaturas más cercanas a Dios, esto es, al paradigma en virtud del cual se establece dicho orden.

Además de estas razones, hay una tercera razón. Según ésta, llamamos ‘perfecto’ a aquello que no le falta nada de lo que le pertenece, y los grados de esta perfección los podemos apreciar a partir de los extremos de las cosas. A Dios, que está en el extremo de la perfección, no le falta nada. En contraste, a las criaturas que están en la parte ínfima de las cosas, donde están los generables y corruptibles, sería impreciso decir que les falta todo, pero vemos con claridad que su ser es imperfecto, porque ellos no poseen la totalidad de lo que pertenece a su propia especie. Por tanto, en la parte suprema de las cosas creadas, que está muy próxima a Dios, es decir, en los ángeles, se encuentra tal perfección que a cada individuo único no le falta nada de lo que pertenece a la totalidad de la especie, y así no hay varios individuos en una especie (*QDSC*, a. 8, *resp.*).

En lo referente a la individuación de las almas desencarnadas, el alma separada del cuerpo no puede ser considerada como una substancia completa, tal como lo es un ángel, y por esto tiende siempre, aun en estado de separación, hacia el cuerpo. Es espiritual, pero de un modo distinto al de los ángeles; depende del cuerpo para llevar a cabo todas las actividades que corresponden al compuesto humano como tal, pero realiza por sí misma las operaciones más elevadas, como pensar y querer, sin que se pueda decir que el cuerpo y sus órganos sean verdaderas con-causas. De ahí que también pueda seguir existiendo al separarse del cuerpo por la muerte (Cappelletti, 1993, p. 364).

Ahora bien, la pregunta que surge es cómo depende el alma en su individuación del cuerpo. Ya quedó establecido que el alma se une al cuerpo como siendo su forma y acto. Pero es natural a cada forma unirse a la propia materia; de otra manera lo constituido de forma y materia sería algo fuera de naturaleza (*SCG II*, 83). Entonces, el alma depende en su individuación del cuerpo como de una ocasión (no como de una causa propiamente dicha), porque no llega a existir como ente individual sino cuando empieza a ser forma substancial y acto primero de un cuerpo (Cappelletti, 1993, p. 366). Depende del cuerpo en su inicio como individualidad. Pero, como ya he señalado, al separarse del cuerpo con la muerte, esa individualidad no desaparece, porque la existencia en sí que adquirió en ocasión de

empezar a ser forma substancial del cuerpo persiste cuando acaba de serlo (Cappelletti, 1993, p. 364).

Como lo mostraré más adelante, la noción de ‘alma desencarnada’ es problemática. Y por ello creo que entenderla y entender cómo se da en ella la individuación es fundamental para comprender la individuación humana misma. Ya sabemos que el alma no antecede en el existir al cuerpo, sino que es creada junto con éste, y se une a él completando su especie (ser humano), de modo que es natural al alma estar unida al cuerpo. E incluso, Tomás es enfático cuando afirma que, ya que lo primero que conviene al alma es estar unida al cuerpo, y no estar separada de él, el alma existiendo en sí misma, sin el cuerpo, es imperfecta (*SCG II*, 83).

¿Qué es lo que me parece problemático aquí? Lo dicho en la *Summa contra Gentiles* puede sugerir que el alma desencarnada, entendida como el alma existiendo sin el cuerpo, es imperfecta, porque ella sola no basta para completar la especie. Pero esto es contradictorio con la idea misma de que en el universo hay una jerarquía que se establece en virtud de la simplicidad ontológica, y que, según esa jerarquía, el alma desencarnada es más perfecta que el alma encarnada. Entonces ¿cómo entender lo dicho por Tomás? Y ¿por qué es importante aclarar esto para los objetivos de este trabajo? Respecto a la segunda pregunta, diré que, debido a que mi interés es defender que la individuación humana se entiende sólo en relación con el análisis de la individuación del alma desencarnada, ésta no puede ser considerada como una noción o un estado menos primigenio que el estado del alma encarnada, pues, de ser así, ella no serviría como modelo para mostrar, como pretendo, que la materia no puede ser principio de individuación suficiente del ser humano, sino que también la forma y las funciones derivadas de ella hacen parte de este proceso.

Respecto a la primera pregunta, la respuesta la encontramos en la misma *Summa contra Gentiles*, pues vemos que el contexto en el que se afirma que el alma sin el cuerpo es imperfecta, no es a propósito de lo que pasa con el alma una vez ha muerto el cuerpo, sino a partir de la pregunta de si el alma ha sido creada antes que el cuerpo. Como hemos dicho,

para Tomás, el alma es creada *junto con* el cuerpo, lo cual indica que su relación no es accidental, sino substancial; pero una vez separada del cuerpo, aunque por sí misma ella no completa la especie ‘hombre’, sí completa la especie ‘alma desencarnada’. Entonces, asumida desde la perspectiva de lo que fue en unión con el cuerpo, ella es incompleta; mas asumida en su nuevo estado ella es completa, y por lo tanto es más perfecta que el ser humano.

Capítulo III

Individuación en Tomás de Aquino. La perspectiva de los intérpretes

Pese a que el problema de la individuación en Tomás de Aquino tiene como objeto no sólo los entes corpóreos, entre los que distinguimos los seres racionales de los irracionales, sino también los seres incorpóreos, es decir, las almas desencarnadas y los ángeles, cuando trabajamos el problema de la individuación en Tomás, solemos concentrarnos en la individuación de las substancias corpóreas, y en el debate que surgió en torno a la *materia signata quantitate* como principio de individuación. La causa de esto es, precisamente, la notoriedad que tuvo este debate durante toda la Baja Edad Media, y la notoriedad que incluso continúa teniendo entre los intérpretes contemporáneos. Como consecuencia, perdemos de vista la relación que puede darse entre la individuación de las criaturas espirituales (entes incorpóreos) y la individuación de los seres corpóreos. Pero además, al perder de vista esto, ignoramos que, a pesar de que todos los seres corpóreos se individuán por la materia, la individuación de los entes corpóreos racionales no puede ser igual a la de los seres corpóreos irracionales, porque sus naturalezas son distintas. Así, suponemos de manera errónea que si el principio de individuación de las criaturas corpóreas es la materia, entonces el principio de individuación de las criaturas espirituales, que no participan de la materia, nada tiene que ver, y nada nos dice, del problema de la *materia signata quantitate*.

Desde este prejuicio iniciaron mis investigaciones en torno al problema de la individuación en Tomás de Aquino; como suponía que el principio de individuación de los entes corpóreos nada tenía que ver con el de las criaturas espirituales, me centré exclusivamente en el estudio de los primeros. Y creía, de la misma forma, que, ya fuera que me preguntara por la individuación de los entes corpóreos racionales, ya por la de los entes corpóreos irracionales, la respuesta a ambas preguntas iba a ser siempre la misma: *materia signata quantitate*. Sólo con el transcurrir de la investigación descubrí que la premisa inicial de mi investigación estaba errada, y que la individuación de las criaturas espirituales es definitiva

para la comprensión de la individuación de las criaturas corpóreas. Como consecuencia, pude vislumbrar cuán diferente es el principio de individuación de las criaturas corpóreas racionales del de las criaturas corpóreas irracionales.

De este modo se hizo evidente para mí que el debate de la *materia signata quantitate*, tan importante respecto al problema de las criaturas corpóreas irracionales, quedaba en segundo plano cuando centrábamos nuestra atención en las criaturas corpóreas racionales, es decir, el hombre. Entendí, además, que el problema de la individuación humana era mucho más complejo, respecto a sus consecuencias filosóficas, que el de la individuación de las sustancias irracionales. En efecto, desde la perspectiva de las criaturas corpóreas irracionales, el problema de la *materia signata quantitate* es siempre un problema ontológico. En contraste, desde la perspectiva de las criaturas corpóreas racionales, el problema, aunque es ontológico, sobrepasa este aspecto e involucra otros órdenes, en especial el ético, pero también el político, el teológico, el estético, etc. El resultado, pues, de mi investigación arrojó una serie de anotaciones que, con suerte, pueden enunciarse como una respuesta tentativa (esto significa, una respuesta que aún exige ser pensada y articulada), según la cual, en el caso de la individuación humana, la pregunta ontológica por el principio de individuación deviene la pregunta ética, política, teológica, estética por la constitución de la *persona*.

3.1 *El debate clásico en torno a la ‘materia signata quantitate’*

El origen del debate de la *materia signata quantitate* —que no es un debate de Tomás, sino de sus intérpretes—, consiste, no en cuestionar la elección del Aquinate por la materia como principio de individuación de los entes corpóreos (este fue el debate entre los tomistas y otras escuelas, en especial, la escotista), sino en establecer si esta materia está determinada por una cantidad específica o no. En efecto, la mayoría de los comentaristas de Tomás, ya sea que nos refiramos a los clásicos o a los contemporáneos, coinciden en dos puntos. Primero, aseguran que para Tomás todo individuo es aquel que cumple con dos características: 1) ser indivisible en entidades similares a sí mismo; y 2) ser distinto de

cualquier otra cosa⁴⁰ (Gracia, 1998, p. 142). En segundo lugar, concuerdan en que la individuación de las realidades corpóreas envuelve dos factores, materia y cantidad, pero disienten respecto al modo como las envuelven. Para algunos, la *materia signata* es algún agregado de materia y cantidad, y es capaz de individuar porque dicha cantidad es determinada. Para otros, la *materia signata* no es materia cuantificada por dimensiones específicas y, como consecuencia, es la materia como teniendo la *potencia* de la cantidad, la que individúa los objetos (Cayetano, 1964, q. 5, 37).

El meollo de esta discusión lo encontramos en los textos mismos del Aquinate. Ya mencioné en el capítulo anterior que en *De ente et essentia* (1252-6) y en la *Summa Theologiae* (1266-1272) Tomás define la *materia signata quantitate* de una manera diferente a como la define en *De Natura materiae et Dimensionibus Interminatis*⁴¹ (1254-1256) y en *Expositio super librum Boethii De trinitate*. Como resultado de este aparente cambio, los comentaristas han sostenido grandes querellas buscando establecer el verdadero sentido de lo dicho por el Aquinate.

Sobre este problema se han asumido dos posiciones distintas, a saber, 1) que la noción de materia que aparece en el *Expositio super librum Boethii De trinitate* y en *De Natura materiae et Dimensionibus Interminatis* es distinta a la noción del *De ente et essentia* y a la de la *Summa Theologiae*, y, en este sentido, Tomás cambió de posición; y 2) que la noción de materia no es distinta, y que Tomás ha sostenido de alguna u otra manera siempre lo

⁴⁰ Gracia atribuye también impredecibilidad a la noción de individuo de Tomás: un individuo es aquel que es impredecible de otros (Gracia, 1987, p. 97, 131, 157). Kevin White, por su parte, afirma que el individuo es, en primer lugar, un ser en acto (being in actuality); y, en segundo lugar, es indivisible en sí, pero dividido de otros. La segunda característica de White parece constituir las dos de Gracia (White, 1995, p. 543).

⁴¹ Para algunos interpretes de Tomás como Mandonnet, J. M. Wyss, M. D. Roland-Goseelin, I. Klinger y N. A. Morris, este opúsculo no es auténticamente tomista. Las razones que dan son 1) la poca claridad doctrinal del tratado, pero sobre todo, la falta de referencia al mismo en algunos de los primeros catálogos de las obras del santo. Para otros como R. Houcarde, A. Michelitsch, F. Pelster, Grabmann, F. Pelster, G. F. Rossi, U. Degl'Innocenti y G. Manser, el texto es auténtico, pues la estructura doctrinal es afín con el pensamiento de Tomás. Para saber más sobre este debate, ver: Tomás de Aquino [Introducción], (2000) *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*, Tr. Paulo Faitanin, Navarra: cuadernos de anuario filosófico, N° 115). En todo caso, ya sea que se trate de un texto de Tomás o de uno atribuido falsamente a él, es significativo que también aquí se señale la apuesta del Aquinate por la materia bajo dimensiones indeterminadas.

mismo. De todas formas, ya sea que se defienda la primera o la segunda opción, los comentaristas se enfrentan a la difícil tarea de justificar por qué hay en Tomás dos enfoques distintos.

Si aceptamos la tesis del cambio de posición, aún debemos ser capaces de justificar por qué Tomás, no sólo cambió una idea por otra, sino que cambió de idea dos veces. En efecto, la posición que acepta el cambio parece perder de vista que la *Expositio super librum Boethii De trinitate* y el *De Natura materiae et Dimensionibus Interminatis*, son textos, en un sentido cronológico, intermedios entre el *De ente et essentia* y la *Summa Theologiae*. Lo que significa que Tomás primero defendió que la *materia signata cuantitate* se refería a una cantidad específica de materia, luego cambió de opinión, y luego, en la *Summa*, volvió a su posición original. Si, por el contrario, no aceptamos la tesis del cambio, entonces, debemos ser capaces de explicar por qué Tomás explícitamente se refiere en unos textos a la *materia signata cuantitate* como siendo determinada por una cantidad específica, y en otros textos como siendo una cantidad indeterminada.

Encontramos, entonces, entre los comentaristas clásicos dos vertientes. Una, encabezada por Capreolo (1380-1444), y continuada por Pedro Nigri, Domingo de Flandes, Pablo Soncinas, Francisco Ferrariense (1474-1526) y Pablo Nazareo, para quienes Tomás cambió de opinión, y lo dicho en la *Summa Theologiae* es una corrección de lo sostenido en otros textos. Según ellos, la *materia signata cuantitate* tiene que ser asumida con una cantidad determinada. Otra, liderada por Cayetano (1468-1534), Crisóstomo Javelli (1472-1538), Domingo Báñez (1528-1604) y Juan de Santo Tomás (1589-1644), quienes se inclinan por aceptar que la *materia signata cuantitate* es indeterminada, y no reconocen el cambio de posición en la obra del Santo.

Quienes sostienen que la *materia signata cuantitate* tiene que ser asumida con una cantidad determinada, aseguran que de no ser así, cuando nos referimos a ella sólo hacemos una alusión abstracta a la materia, pero no una referencia real a esta materia que está ahí, señalada y determinada por una cantidad específica. La forma accidental de la cantidad es

la que determina un cuerpo como éste distinto de cualquier otro, precisamente porque es en virtud de la cantidad que se distinguen las partes del cuerpo. Permítaseme explica esto mejor.

Volvamos a la definición de individuo del capítulo primero⁴². Según esta definición, individuo es aquel que, entre otras cualidades, divide la especie⁴³. Y recordemos que cuando hablamos aquí de especie estamos haciendo referencia a la noción universal mediante la cual definimos la substancia; de modo que la especie se corresponde con la definición de la substancia. Así, cuando nos preguntamos por la especie de los entes corpóreos, la respuesta es materia y forma. Todo ente corpóreo, por definición, está compuesto de materia y forma (Cappelletti, 1993, p. 263).

Con todo, esta materia de la que nos habla la definición no es ésta o aquella materia específica, sino la materia entendida en un sentido abstracto, es decir, la materia considerada en un sentido universal y común. Ya sabemos que todos los individuos de una misma especie coinciden en su esencia, así que de entrada descartamos que lo que individúa a la especie de los entes corpóreos sea su esencia: materia y forma. Pero para estos autores la individuación no tiene su origen en una causa accidental o externa, sino que es una condición substancial, por lo que, si no es la esencia como tal la causa de la individuación, entonces debe serlo alguno de los componentes de la esencia. No puede ser la forma, porque no existe algún sentido en la que ésta sea singular. La forma es siempre universal. La causa de la individuación, por lo tanto, debe ser la materia, pues sólo ella tiene la facultad de ser asumida tanto en un sentido universal como en un sentido concreto.

⁴² Entendemos por *individuo* un particular diferente de todos los demás particulares, que divide una especie, que permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo, no-instanciable⁴², numéricamente uno e impredicable de otros (Gracia, 1987, pp. 27-41).

⁴³ No perdamos de vista en este punto los predicables aristotélicos: el primero de todos es el género generalísimo, éste se divide, en virtud de la diferencia específica, en especies; y, a su vez, la especie se divide en individuos. Así, el género «animal» se divide, por la diferencia específica de la razón, en las especies: animales racionales y animales irracionales. La especie de los animales racionales, esto es, los hombres, se divide, según lo dicho, en los individuos: Sócrates, Aristóteles, Platón, etc., y de igual modo sucede con la especie de los animales irracionales. Ahora bien, la especie puede dividirse en subespecies, antes que dividirse en individuos, pero en todo caso la mínima expresión en la que se puede dividir la especie es el individuo, de ahí que afirmemos que es el individuo el que divide la especie.

Ahora bien, si se asumiese esta materia como poseyendo una cantidad indeterminada, sería equivalente a pensarla en su pura potencialidad, pues una materia cuya cantidad es indeterminada es una materia asumida como teniendo la potencia de la cantidad, más no una cantidad concreta; pero ningún ente tiene una cantidad en potencia, su cantidad es siempre en acto. Tiene la potencia, eso sí, de que dicha cantidad se modifique, pero esto es otra cuestión. Pongamos un ejemplo. Esta silla en la que estoy sentada, es un compuesto de materia y forma, pero la materia que compone a esta silla no es una materia con una cantidad en potencia, sino una cantidad en acto. Esta silla tiene una cantidad concreta de materia informada por la forma de la silla. Si no fuese así, al menos desde la perspectiva de Capreolo, la misma forma específica, al unirse a lo que de por sí es indeterminado, seguirá siendo tan indistinta después de su unión con esa materia como lo era antes de llegar a ella (Gilson, 2004, p. 199). Por ello, para evitar esta dificultad, se afirma que la forma se individualiza al unirse a una materia ya calificada, por ejemplo, a tal materia determinada por la extensión (Gilson, 2004, p. 199).

Entonces, para Capreolo y quienes lo siguen, “la materia es efectivamente el principio de individuación de las formas y naturalezas, por la que la forma o naturaleza se vuelve verdadera y propiamente individuo, incomunicable, indistinto de sí y distinto de todo lo demás que existe o puede existir bajo la misma especie. Ahora bien, la materia y la cantidad son de esta naturaleza con respecto a las formas materiales”⁴⁴. Por lo que sólo la cantidad determinada asociada a la materia funciona como principio de individuación (Faitanin, 2006, p. 60). No es posible imaginar alguna materia que sea sujeto de la generación y que no sea cuantitativa. La materia considerada sin la cantidad no puede ser entendida como lo que de suyo es divisible, porque de este modo no estarían en potencia de ser divisible. Es necesario que la materia posea la aptitud de ser divisible en acto. Por esta razón sólo debe ser considerada indivisible en cuanto que está en potencia (Faitanin, 2006, p. 66).

⁴⁴ Capreolo, Juan, *Defensiones Theologiae*. III, 3, q.1, a.1, 2a. con. p. 202, col. B, citado en: Faitanin, Paulo (2006) “Juan Capreolo y su interpretación de la doctrina de la individuación de Tomás de Aquino”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, N° 3, enero – junio, pp. 59-72.

Ahora bien, la posición de Capreolo fue cuestionada por Cayetano y sus seguidores, para quienes las dimensiones de la *materia signata quantitate* deben ser consideradas como siendo indeterminadas; y entiéndase por ‘indeterminadas’ como poseyendo una cantidad en potencia. De no ser así, un individuo no seguiría siendo el mismo individuo cuando estas dimensiones se modifiquen a lo largo del tiempo. Para continuar con el ejemplo arriba propuesto, si la individualidad de la silla en la que estoy sentada depende de la cantidad específica de materia que tiene, entonces, si ella perdiese un poco de esta cantidad, dejaría de ser, ontológicamente hablando, el individuo que era, lo cual es inaceptable. Por lo que, o se niega la determinación de las dimensiones, o se explica cómo es posible que el individuo siga siendo el mismo, incluso cuando la cantidad de materia que lo individúa cambia.

Además de esto, para Cayetano, la constitución individual de la substancia no se puede explicar a partir de un principio accidental como la cantidad; ya que, por definición, los accidentes no son substancias, y por lo tanto no pueden actuar del modo como lo haría una substancia. Como consecuencia, la individuación del ente dependería de factores externos, cambiantes e inestables; y sería ella misma un accidente⁴⁵.

Capreolo responde a la crítica de Cayetano afirmando que la cantidad es principio de individuación sólo de un modo secundario, porque la cantidad por sí misma no se distingue de otra cantidad; por sí misma no distingue y separa las partes entre sí. La cantidad sólo es primera raíz de individuación respecto de que esto que es individuo sea distinto de otros, demostrable y determinado aquí y ahora, pero no es la primera raíz respecto a la individuación substancial (Faitanin, 2006, p. 65).

En contraste, la materia es la primera raíz de la individuación en la medida en que es primer sujeto. E incluso se puede decir que ella es por sí misma individual, no en la medida en que se individúa a sí misma —porque no posee los requisitos para la última individuación, a saber, la señalación, distinción y la determinación aquí y ahora—, sino en cuanto se opone a la universalidad (Faitanin, 2006, pp. 69-70). Como consecuencia de esta jerarquización

⁴⁵ Las críticas a la individuación por accidentes las expuse en el capítulo primero.

del papel que desempeñan la materia y la cantidad en la individuación de los entes corpóreos, tenemos que 1) ni la individuación depende de un accidente, porque lo hace sólo secundariamente; y 2) si la cantidad de la materia se modifica, esto tampoco altera la individuación del ente, por la misma razón dada en 1).

Permítaseme recurrir a Ferrariense (1474-1526) para explicar esto de forma más clara. Según este autor, si consideramos, como lo hace Cayetano, la *materia signata* conforme sólo a la *capacidad* o aptitud de *esta* cantidad y no de otra, y no conforme a una cantidad específica, se seguirá que la *materia signata* misma no es en efecto algo distinto de la propia materia, es decir, entendida en un sentido general; y tampoco añadirá algo sobre la materia misma, porque en nada difiere la *capacidad* de la *materia signata* de la materia considerada simplemente en potencia (Faitanin, 2008, p. 15).

Mas como la *materia signata* añade algo sobre la materia misma, es necesario que aquélla sea algo, en efecto, distinto de ésta. Y tiene que ser diferente, porque la materia señalada por la cantidad ya no es la materia simplemente en potencia, sino la materia que ha sido informada, determinada y apropiada por alguna forma substancial (Faitanin, 2008, p. 16).

Así pues, la materia señalada, a diferencia de la materia primera, es limitada por alguna forma. Por ello para el Ferrariense la *materia signata* debe ser entendida como *materia sub quantitate*. Como consecuencia, en la individuación de los entes corpóreos concurren tanto la materia como la cantidad. La materia que causa la incomunicabilidad en el individuo; la cantidad que hace al individuo distinto de cualquier otro individuo de la misma especie (Faitanin, 2008, p. 16). La individuación, pues, depende en cierto sentido de la materia y en cierto sentido de la cantidad, de la interacción de ambas, no exclusivamente de la segunda. Así, la alteración de la cantidad no debe significar la alteración de la totalidad del individuo, porque, en todo caso, la cantidad sólo tiene consecuencias en la distinción numérica, y esto no se ve perturbado si la materia se altera.

En contraste con las posiciones de Capreolo y Ferrariense, Cayetano, y quienes lo siguen, consideran que el principio de individuación reside en la sola materia primera, pues su misma esencia implica una relación, no distinta de ella, a la cantidad indeterminada: “la materia designada, por lo tanto, no añade nada a la materia excepto la capacidad para esta cantidad, y no aquella cantidad. Ahora la capacidad de la materia respecto a esta cantidad no es nada excepto la potencia receptiva de esta cantidad, y no de aquella otra”⁴⁶ (Cayetano, 1964, q. 5, 37). Por esta relación, la materia primera queda *signata* (sellada) como *ésta* distinta de cualquier otra.

Para dar más claridad a lo dicho por Cayetano, Crisóstomo Javelli especifica en qué consiste la distinción entre cantidad determinada e indeterminada. Según nos dice, la cantidad determinada es doble: por un lado, en cuanto que está bajo cierto término, y no puede ni aumentar ni disminuir, como la cantidad del cielo. Por otro lado, en cuanto que está bajo cierto grado o término, y puede aumentar y disminuir, como esta cantidad cúbica de agua. Por su parte, la cantidad indeterminada es triple: primero, en cuanto que en acto es infinita; segundo, en cuanto no esté bajo cierta determinación; tercero, aunque pueda ser considerada bajo cierta determinación, todavía no es considerada bajo éste o aquél término (Faitanin, 2009, p. 161).

Según Javelli, entre todos los tipos de cantidad que podemos establecer, para este caso estos cinco, sólo la cantidad indeterminada según la tercera definición, es decir, la cantidad definida dentro de ciertas determinaciones, pero no bajo éste o aquél término, es la que puede ser considerada como principio de individuación (Faitanin, 2009, p. 162). Por ello, para el autor, cuando en *Expositio super librum Boethii De trinitate* Tomás afirma que la cantidad determinada no es principio de individuación, considera ‘determinada’ en cuanto se opone a la cantidad indeterminada, tal y como la hemos definido (Faitanin, 2009, p.162).

⁴⁶ La traducción es mía. A continuación el texto original: “Designated matter, therefore, adds nothing to matter except a capacity for this quantity, and not that quantity. Now the capacity of matter in respect to this quantity is nothing but a potency receptive of this quantity, and not that quantity”.

En contraste, cuando el Aquinate afirma en otros textos que la cantidad determinada es el principio de individuación, Javelli considera que debe entenderse la noción ‘determinada’ en cuanto se opone a la cantidad indeterminada en las dos primeras acepciones que dimos de ella, es decir, en cuanto que en acto es infinita y en cuanto no está bajo cierta determinación.

En cualquier caso, según Javelli, las dimensiones indeterminadas, en cuanto que preceden la forma substancial, no pueden ser consideradas principio de individuación. Pero si se tiene en cuenta la cantidad determinada e indeterminada tal cual se ha propuesto, queda claro de qué manera pueden ser consideradas principio de individuación (Faitanin, 2009, p. 162).

Estas son, en términos generales, las dos corrientes interpretativas a partir de las cuales se articuló el debate clásico en torno a la noción de *materia signata cuantitate*. Como lo he dicho, si bien en un primer momento me sentí interesada por dar solución a este debate, respaldando alguna de las dos posiciones; ahora considero que este debate es relevante sólo en virtud de una distinción previa. Esto es, la distinción entre la individuación de las substancias corpóreas irracionales y la de las racionales.

Si nos centramos en la individuación de las substancias corpóreas irracionales, entonces debemos decir que el problema de cómo entiende Tomás la *materia signata cuantitate* tiene sentido. Si, por el contrario, nos centramos en la individuación de las substancias corpóreas racionales, aunque la pregunta por la *materia signata cuantitate* sigue siendo pertinente, su relevancia es secundaria respecto al problema de si podemos afirmar sin más que la individuación de los seres humanos es causada exclusivamente por la materia. En otras palabras, la *materia signata cuantitate*, ya sea que se interprete como siendo determinada o no, parece no dar cuenta de un modo suficiente de la individuación de los seres humanos.

Entonces, si se trata de responder a la pregunta por si la *materia signata cuantitate* es una materia determinada por ciertas dimensiones o no, creo, en primer lugar, que Tomás no

cambió de opinión en los textos arriba citados. Primero, porque no encuentro sentido a que el Aquinate haya cambiado dos veces de opinión: una cuando en *Expositio super librum Boethii De trinitate* cambia lo dicho en el *De ente et essentia*; y dos cuando en la *Summa Theologiae* cambia lo dicho en el *Expositio super librum Boethii De trinitate*, para volver a la idea original del *De ente et essentia*, al menos sin haber hecho una mención explícita al asunto. Segundo, porque si contrastamos los textos donde Tomás habla de la materia determinada por dimensiones específicas, con aquellos donde habla de las dimensiones de la materia como indeterminadas, debemos decir que los primeros son más numerosos.

Éstas, sin embargo, no parecen ser razones suficientes; hay, pues, una tercera razón. Según ésta, Tomás es consciente de dos cosas, primero, que toda materia, si no es entendida en tanto que común, esto es, expresada en términos universales, implica siempre una cantidad, pues “no hay un sólo instante en la cosa en la que la forma material se una a la materia sin la cantidad” (Faitanin, 2008, p. 19). Segundo, que las sustancias corpóreas son, en todo caso, propensas a sufrir menoscabo de su materia, y esto nos lo revela la experiencia.

Así las cosas, la definición de *materia signata quantitate* debe dar cuenta de estas dos situaciones, es decir, debe ser determinada hasta cierto punto, pero no debe ser determinada de tal manera que si el objeto sufre algún tipo de pérdida de su materia, su individualidad se vea afectada. Entonces, en lo que respecta a la *materia signata quantitate* como principio de individuación de las sustancias corpóreas irracionales, debemos decir que esta materia, ésta que *señalo*, tiene siempre una cantidad específica, es decir, posee una cantidad en acto. Sin embargo dicha cantidad debe ser asumida de tal manera que en el caso de sufrir algún detrimento, no afecte al individuo. La forma en que se logra esto es, según creo, aceptando las teorías de Capreolo y Ferrariense según las cuales el accidente de la cantidad es principio de individuación sólo secundariamente.

Así, aunque el individuo posee siempre una cantidad en acto: esta silla, en la que estoy sentada tiene una cantidad específica en acto; esta cantidad tiene siempre la potencia de modificarse: la silla puede perder uno de sus brazos y esto no significa que devenga otro

individuo. Y esta posibilidad está enmarcada en el hecho de que la cantidad es principio de individuación sólo en sentido secundario. La aclaración de Ferrariense en este punto es sugestiva: la cantidad determina la distinción numérica, mientras que la materia tiene consecuencias en la comunicabilidad. Ahora bien, la distinción numérica no se ve afectada porque la cantidad de materia se modifique. Habría que examinar, sin embargo, si hay un límite en el que la modificación de la cantidad afecte la distinción numérica. De entrada diría que esto sólo pasaría si hablamos de una ausencia total de cantidad, que sería equivalente a hablar de ausencia total de materia.

Ya en lo que respecta a la individuación de las sustancias corpóreas racionales, debemos decir que, al pensarlas separadas de las sustancias intelectuales, en especial, las almas desencarnadas, perdemos de vista que el alma desencarnada es tan individuo como el alma humana encarnada, y, en este sentido, resulta problemático que ambas almas, que son la misma alma, sólo que una está encarnada y la otra no, se individúen de maneras distintas. ¿Cuál es la necesidad de dicho giro? Los debates contemporáneos en torno al problema de la individuación en Tomás de Aquino parecen ser conscientes de este problema y, como consecuencia, replantean la distinción, que en los intérpretes de Tomás estaba a duras penas enunciada, entre individuación de entes corpóreas racionales y entes corpóreas irracionales, esto con el fin de replantearse la pregunta por cuál es el principio en virtud del cual se individúa el ser humano. La exposición de este debate es lo que haré a continuación.

3.2 El debate contemporáneo. Trazos de una nueva pregunta

3.2.1 Algunas aclaraciones sobre las lecturas contemporáneas

He mencionado que la mayoría de los comentaristas clásicos trataron la individuación de las sustancias corpóreas del mismo modo respecto de los entes racionales que de los irracionales, asumiendo que la individuación de los seres humanos es idéntica a la de las demás sustancias corpóreas. Como consecuencia, el debate de la individuación de las sustancias corpóreas se ha centrado exclusivamente en la definición de la *materia signata quantitate*. Así, para los comentaristas clásicos resultaba evidente que, ya sea que

asumamos las dimensiones de la *materia signata quantitate* como determinadas, ya como indeterminadas, en todo caso es la materia la que individúa toda substancia corpórea.

En los comentaristas contemporáneos esta percepción ha cambiado; la sensación general es que el debate clásico ha perdido de vista la naturaleza compleja del ser humano, y ha ignorado las distinciones esenciales que hay entre los seres humanos y las demás criaturas del mundo sensible. Como resultado, para algunos de estos pensadores la pregunta por la individuación de los seres humanos está aún sin respuesta, pues no es posible que el hombre se individúe de la misma manera como lo hace un objeto cualquiera (Farmer, 1992, p. 2).

Coincido con las lecturas contemporáneas en que el principio de individuación humano no puede ser sólo la *materia signata quantitate*. Y la justificación de esto la encuentro en la individuación del alma desencarnada y en la relación que existe entre ésta y la individuación del ser humano. En efecto, aunque el estado natural del alma radica en estar encarnada, la muerte del cuerpo es una realidad inevitable que pone al alma en un nuevo estado. Así, aunque el hombre como tal es un compuesto de alma y cuerpo (*ST* q. 75 a. 4, *resp.*), el alma humana es capaz de existir sin su cuerpo; y por lo tanto, una vez ha muerto éste, nos queda, no un hombre, pero sí un alma desencarnada. La muerte del cuerpo en nada afecta, pues, la substancialidad del alma, porque, a diferencia de lo que sucede con las almas de los seres irracionales⁴⁷, el alma humana sobrevive su cuerpo en virtud de su naturaleza intelectual.

En efecto, según Tomás, es necesario que el principio de la operación intelectual, es decir, el alma humana, sea incorpóreo y, por lo tanto, subsistente. La razón de esto es que el hombre conoce, gracias al entendimiento, las naturalezas de todos los cuerpos; pero, para

⁴⁷ En *De Anima* 429 a 24, Aristóteles sostiene que, entre las operaciones del alma, sólo entender se realiza sin órgano corporal; en cambio el sentir y las operaciones propias del alma sensitiva se realizan con alguna mutación corporal. Tomás concluye de aquí que el alma sensitiva no tiene, por sí misma, ninguna operación propia, sino que toda operación suya va unida a lo corporal; como resultado, las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas, no son subsistentes (*ST* q. 75 a. 3 *resp.*).

conocer algo, es necesario que en la propia naturaleza no esté contenido nada de aquello que se va a conocer (*ST* q. 75 a. 2, *resp.*). Por ello el alma racional sólo recibe las especies inteligibles sin la materia y, como consecuencia, es necesario que el alma intelectual obre por sí, puesto que tiene una operación propia que no comunica con el cuerpo. Y como cada cual obra en cuanto está en acto, es necesario que el alma intelectual tenga un ser absoluto por sí misma, que no dependa del cuerpo. Pues las formas que tienen un ser dependiente de la materia de un sujeto no obran por sí mismas (*QDA*, q. 1, *resp.*).

Ahora bien, que el alma sea algo capaz de subsistir por sí no quiere decir que su relación con el cuerpo sea accidental. El alma es acto del cuerpo y, como tal, ella completa la especie humana en cuanto es forma del mismo. Y así es a la vez forma y algo subsistente (*QDA*, q. 1, *resp.*). La prueba de esto es que una vez se ha retirado el alma, cada una de las partes del cuerpo no retiene su nombre primitivo sino en sentido equívoco: el ojo de un muerto se dice ojo en un sentido equívoco, como se puede decir de un ojo dibujado o del ojo de una estatua, y de manera semejante sucede con las otras partes (*QDA*, q. 1, *resp.*).

Es claro, entonces, que por la operación del alma humana puede conocerse el modo de ser de la misma. Porque en cuanto tiene una operación que trasciende las cosas materiales, también su ser se halla elevado sobre el cuerpo, no dependiendo de él. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que es capaz por su naturaleza de adquirir un conocimiento inmaterial de cosas materiales, es evidente que no puede completarse su especie sin la unión del cuerpo. Porque una cosa no es completa en su especie, si no tiene lo que se requiere para la operación propia de la especie. Por consiguiente el alma humana, en cuanto se une al cuerpo como forma y sin embargo tiene un ser elevado por encima del cuerpo, que no depende de él, está situada en la frontera de las cosas corporales y de las substancias separadas (*QDA*, q.1, *resp.*).

La consecuencia inmediata de que el alma sobreviva al cuerpo permaneciendo individuada es que se hace evidente precisamente que su individuación no depende de la materia. Y si esto es así, si el alma desencarnada se individúa, no por la materia, sino por la forma ¿cuál

es la razón por la cual estando en el cuerpo se individuúa por la materia? ¿Por qué la individuación del ser humano depende de la *materia signata* y la individuación del alma humana no?

Permítaseme explicar esto. Un hombre concreto, por ejemplo Sócrates, es, en tanto que hombre, un compuesto de alma y cuerpo. Que sea un compuesto significa que no es posible pensar a Sócrates, en tanto que hombre, sin alguno de estos dos elementos. Ahora bien, como Sócrates es un hombre, su alma es ante todo racional. La actividad del alma racional consiste en inteligir, pero inteligir es una actividad que el alma ejecuta independientemente del cuerpo, de suerte que una vez ha muerto éste, el alma en virtud de esta actividad sobrevive. Pero ¿qué es lo que sobrevive? ¿Un alma nueva? ¿Diferente a aquella que estaba en el cuerpo? No, esta alma que sobrevive es el alma de Sócrates, no es ya un ser humano, pues no completa por sí misma la especie, pero continúa siendo un alma individual, el alma de Sócrates, no de nadie más ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo es que el alma de Sócrates continúa siendo individuo una vez ha desaparecido la materia? ¿Y por qué entonces, cuando aún existía ésta, la individuación de Sócrates dependía de ella y no del alma?

En un primer momento podríamos responder a estas preguntas apelando a la noción misma de 'hombre'. En efecto, si el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, de materia y forma, es importante que su individuación involucre ambos aspectos. Empero, se nos ha advertido que la forma es, en todo caso, universal, y por esta razón es la materia la que individuúa a las criaturas corpóreas. Pero que Sócrates sea un hombre y que por lo tanto sea un compuesto, no parece ser razón suficiente para que lo que lo individúe sea su materia bajo determinadas dimensiones. De ser así, el alma que sobrevive al compuesto no debería ser el alma de Sócrates, sino el alma de un nuevo individuo. Ahora la pregunta que debemos hacernos es si el alma desencarnada es o no un nuevo individuo.

Por lo que hemos visto hasta el momento, al menos en términos ontológicos debemos responder afirmativamente a esta pregunta: el alma desencarnada es un individuo distinto a cuando era acto del cuerpo. La razón de esto es que su principio de individuación es

distinto, y no es probable que una misma cosa se individúe de maneras diferentes, porque no se trata de varios individuos, sino de uno sólo. Sin embargo esto no parece tener mucho sentido. Cuando nos preguntamos por el principio en virtud del cual Sócrates es un individuo distinto de cualquier otro, nos preguntamos por el individuo concreto que es Sócrates; y cuando Sócrates muere no podemos pensar que su alma es un individuo distinto, sigue siendo el alma de Sócrates. Entonces, si lo que hace que Sócrates sea un individuo es su materia, ¿cómo es posible que el alma de Sócrates, una vez se ha separado del cuerpo, siga siendo individuo, siga siendo ese individuo que es Sócrates?

Esta es la diferencia entre la individuación de las criaturas corpóreas irracionales y la de los seres humanos. En contraste con los otros seres corpóreos, también compuestos de materia y forma, la forma humana es privilegiada, pues está hecha a imagen y semejanza de Dios, y esto no en virtud de otra cosa que su facultad intelectual. Es por esta facultad que el alma sobrevive al cuerpo. Luego la individuación humana no debe pensarse en los mismos términos que la individuación de las demás entidades corpóreas. De hecho, si la individuación humana tuviese que ser pensada en relación a otro tipo de individuación, creo que ésta debe ser la de las almas desencarnadas; éstas son más cercanas ontológicamente al hombre que lo que lo son las substancias corpóreas irracionales. En otras palabras, quiero sostener, en última instancia, que en la individuación humana encontramos una individuación compleja que implica tanto los criterios de las substancias separadas como la materia de las substancias corpóreas.

Las especulaciones contemporáneas sobre el problema de la individuación en Tomás giran en torno a esta misma intuición; e incluso gracias a ella podemos distinguir entre un tipo de lecturas contemporáneas que han continuado con el debate clásico de la *materia signata quantitate*, y otras que han puesto este debate en un segundo lugar y se han concentrado en pensar un nuevo principio de individuación más acorde con la naturaleza misma de los seres humanos.

Así pues, identificamos entre los autores contemporáneos dos interpretaciones de la teoría de la individuación tomista: aquella que aún considera que el problema de la individuación de los entes corpóreos se juega en el debate de la *materia signata cuantitate*. Por lo general esta línea interpretativa no traza la distinción entre la individuación humana y la individuación de los entes corpóreos irracionales. Y aquella otra que ha llevado la discusión a nuevas instancias, y considera que la individuación humana es diferente de la individuación de las criaturas corpóreas irracionales.

Dentro de la primera línea interpretativa son representativas las figuras de Joseph Bobik y Joseph Owens. Dentro de la segunda línea están Robert O'Donnell, Montague Brown y Linda Farmer⁴⁸. Me referiré brevemente a cada uno de estos autores. Sin embargo, previo a esto, quiero llamar la atención sobre la lectura de Linda Farmer, pues para ella la distinción que podemos trazar entre las interpretaciones contemporáneas no se articula alrededor del problema de la *materia signata cuantitate*, sino en razón del modo mismo en que dichas lecturas han formulado el problema de la individuación en Tomás. Considero importante rastrear esta tesis, en primer lugar, porque cuestiona ciertos elementos de la formulación tradicional del problema; y, en segundo lugar, porque analizando la posición de Farmer podemos comprender mejor el estado actual del debate sobre la individuación en Aquino.

Según la autora, entre los intérpretes contemporáneos podemos distinguir una lectura lógica, que comprende a todos los autores arriba nombrados, y con la que está en desacuerdo; y una lectura ontológica, que le parece más apropiada (Farmer, 1992, p. 26). La lectura lógica, inaugurada por Jorge Gracia, parte de la idea de que el problema de la

⁴⁸ Si nombro a estos autores no es porque sean los únicos que trabajan el problema de la individuación en Tomás de Aquino, sino porque son las figuras más visibles de cada una de estas líneas interpretativas. Existen otros intérpretes, como Jorge Gracia y Peter King, quienes aparentemente hacen parte de la primera línea interpretativa, sin embargo, me inclino por creer que su lectura del problema es prioritariamente descriptiva y sólo secundariamente interpretativa. Es decir, considero que esto dos autores, más que entrar en este debate, se han centrado en sentar las bases para que dicho debate sea posible, abonando terreno a través de exposiciones introductorias sobre el problema de la individuación en general. No en vano el propio Gracia describe su trabajo como principalmente aclaratorio, casi descriptivo, de carácter comprensivo y propedéutico (Gracia, 1987, p. 12, 79). Mostrando así que su interés es, ante todo, “exponer las bases generales para investigaciones futuras” (Gracia, 1987, p. 12).

individuación humana consiste en saber cómo y a través de qué principio intrínseco el universal ‘hombre’ deviene individual (Gracia, 1987, p. 23). Como resultado de esta formulación, la aproximación lógica tiene dos grandes características: una, la materia prima, la forma substancial y el ser son tratados como siendo en sí mismos generales o universales. De ahí que la cuestión planteada por esta aproximación es cómo un individuo humano puede constituirse desde principios que son en sí mismos generales (Farmer, 1992, pp. 26-27). La segunda característica es que la formulación lógica no trata la individuación humana como un problema separado del de la individuación de otras sustancias corpóreas (Farmer, 1992, p. 27).

Hecha esta distinción, Farmer divide la interpretación lógica en dos grupos. En uno pone a quienes defienden que el principio de individuación es la materia bajo las dimensiones de la cantidad. En el otro pone a quienes aseguran que es la forma substancial. Joseph Bobik y Joseph Owens hacen parte del primer grupo, Robert O’Donnell y Montague Brown hacen parte del segundo.

En contraste con la lectura lógica, la lectura ontológica de Farmer no parte del universal para llegar al individuo, sino que entiende el problema de la individuación como haciendo referencia al principio intrínseco que es la fuente o base de la particularidad o la individualidad del individuo (Farmer, 1992, p. 7).

La distinción de Farmer me resulta sugestiva en la medida en que trae a colación un elemento sobre el cual no había centrado mi atención, a saber, el problema de la formulación de la pregunta por la individuación, y las consecuencias que dicha formulación conlleva para el problema mismo. Sin embargo, más que adherirme a la interpretación de la autora, me interesa examinar si estos elementos que señala son en realidad significativos para la comprensión del problema de la individuación y, si lo son, en qué medida son útiles para el análisis que aquí me he propuesto hacer.

Si entiendo bien a Farmer, la distinción entre la postura lógica y la postura ontológica se encuentra en el origen de su formulación. Así, la lectura lógica parte del universal, mientras que la lectura ontológica parte del individuo. Es significativo que Farmer llame la atención sobre este punto, porque nos recuerda que para Tomás el verdadero objeto de estudio y, por lo tanto, el origen de la investigación son los entes concretos, los individuos que conforman el cosmos; y, al hacer esto, cuestiona la aparente irrelevancia del modo en que tradicionalmente los autores contemporáneos han formulado el problema de la individuación. Sin embargo, disiento de las consecuencias que ella deriva de esta distinción.

Según Farmer, en la medida en que la interpretación lógica formula el problema de la individuación a partir de la relación universal/individuo⁴⁹, da preeminencia ontológica al universal sobre el individuo. De este modo, Farmer cree reconocer en la formulación de Gracia una posición platónica que en nada coincide con el aristotelismo de Tomás. Según dice, Gracia parte de algo que hablando con propiedad no existe: el universal, y, al hacer esto, desconoce que lo primero en el orden del ser son los individuos, pues sólo estos existen en la realidad (Farmer, 1992, p. 43).

Desde la lectura de Farmer, para Aristóteles y, como consecuencia, para Tomás, el universal ‘hombre’ no existe, sino que sólo existen los hombres singulares. De ahí que no sea el caso, como Gracia sostiene, que Sócrates y Aristóteles se *conviertan* en seres humanos por fuera del hombre universal. Los universales, en tanto que productos de la abstracción, no necesitan ser individuados. *Convertirse*, además, implica un proceso temporal por lo cual previamente existe el universal, en este caso, ‘hombre’ y es individuado por un principio posterior interviniente (Farmer, 1992, p. 43).

Creo comprender el punto de Farmer e incluso creo coincidir con ella en que la denominada *formulación ontológica* busca ser más cuidadosa y precisa (con la posición aristotélico/tomista), de lo que lo es la lectura lógica, según la cual el individuo tiene valor

⁴⁹ Es decir, cómo el universal ‘hombre’ deviene este hombre concreto.

ontológico por sí mismo y no sólo en relación a la Idea, como lo sostenía Platón. Sin embargo, sospecho que no hay una diferencia significativa entre el punto de vista lógico y el ontológico, al menos respecto al valor que se le otorga al individuo. De hecho, considero que la aparente diferencia que Farmer establece entre ambas lecturas es producto de la malinterpretación por parte de la autora de lo que en este texto hemos denominado *realismo moderado aristotélico*.

En este sentido, el primer inconveniente que encuentro a la interpretación de Farmer es que no explica con suficiencia ni en qué sentido está entendiendo 'lógico', ni cómo es que una formulación lógica puede tener consecuencias ontológicas. Al asociar la lectura lógica con el problema de cómo la noción universal se vuelve individual, Farmer parece estar entendiendo los conceptos universales como nociones lingüísticas, de modo que lo que al parecer le resulta incomprensible es que el problema ontológico que pregunta por el principio intrínseco que individúa al individuo, se entienda como el problema lógico de cómo una noción universal puede devenir un ente individual concreto.

Empero, esta lectura se contradice con la suposición de que Gracia está asumiendo una posición de tipo platónico, pues lo que precisamente distingue al realismo de Platón del realismo moderado de Aristóteles es que, allí donde Platón ve subsistencia ontológica de las Ideas, Aristóteles ve una dinámica entre ontología y lógica-lingüística. Mi mayor dificultad, entonces, está en comprender cómo una lectura platónica de los universales, que tradicionalmente es asumida como ontológica, pueda ser llamada lógica. Y esto se debe a la obscuridad que acompaña a la noción de 'lógica' de la autora.

En su texto, *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, Jorge Gracia afirma que hay seis temas básicos envueltos en el problema de la individuación. Primero está el problema de la *intensión de la individualidad*, al que le siguen en orden lógico el problema de la *extensión de la individualidad*, el *status ontológico de la individualidad en el individuo*, la *causa o principio de individuación*, la *discernibilidad de*

individuos y, finalmente, la *función de los nombres propios y deícticos*⁵⁰ (Gracia, 1987, p. 25).

Hago referencia a esta clasificación que hace Gracia, porque la hace precisamente distinguiendo entre lógica y ontología. Según dice, el tema de la *intensión de la individualidad* tiene un carácter lógico “porque se trata de comprender la individualidad en tanto difiere de otras nociones” (Gracia, 1987, p. 25), es decir, se trata de hacer clarificación de conceptos. Mientras que la *extensión de la individualidad*, el *estatus ontológico de la individualidad en el individuo* y la *causa o principio de individuación* son temas ontológicos que atañen a la descripción de la realidad —qué tanto se extiende la individualidad, sus bases y estatus en las cosas (Gracia, 1987, p. 25). Los otros dos temas, *discernibilidad de individuos* y *función de los nombres propios y deícticos*, son problemas de corte epistemológico y lingüístico respectivamente.

La distinción de Gracia entre lógica y ontología nos puede dar pistas sobre lo que quiere decir Farmer cuando se remite a los mismos términos. Ahora bien, si Farmer está entendiendo ‘lógica’ en el mismo sentido en que lo hace Gracia, entonces la autora está malinterpretando la postura de este autor. Primero, porque él es claro cuando distingue entre el problema del *principio de individuación* y el problema de la *intensión de la*

⁵⁰ La *Intensión de la individualidad* se corresponde con la pregunta por qué es ser un individuo como algo que se opone a cualquier otra cosa. La respuesta a esta cuestión suele darse en función de cinco rasgos de los que ya hemos hablado a lo largo de este texto: 1) *indivisibilidad o no-instanciación*, 2) *distinción*, 3) *división*, 4) *identidad* e 5) *impredicabilidad*. El problema de la *extensión*, por otro lado, busca establecer qué entidades tienen el principio de individualidad y de qué manera lo tienen. Este problema se desarrolla alrededor de tres posturas distintas: 1) “todo lo que existe es individuo”, 2) “nada que existe es individuo” y 3) “algunas cosas que existen son individuos y algunas no lo son”. Cabe aclarar que la existencia a la que se refieren las tres formulaciones anteriores es la existencia real, opuesta a la existencia imaginaria, mental, posible o aparente. En este sentido, en el problema de la *extensión* se hace más evidente que la pregunta por el individuo es también, en cierto sentido, la pregunta por el universal. Cuando hablamos de *status ontológico de la individualidad*, hacemos referencia a dos cuestiones: 1) si hay alguna distinción en la realidad que corresponda a la distinción en el pensamiento entre la individualidad y la naturaleza del individuo; y 2) cuál es la base de dicha distinción. El *Principio o causa de individuación* busca establecer: 1) la identificación de los principios y las causas que constituyen al individuo, y 2) las posibilidades de que estos principios o causas sean los mismos para todas las entidades. La *Discernibilidad de individuos* es el problema epistemológico de cómo podemos conocer, distinguir o identificar a un individuo en tanto que individuo. Por último, la *Función de nombres propios y deícticos* pretende abordar el problema de la individuación desde una perspectiva lingüística, es decir, cómo nos referimos a los individuos (Gracia, 1987, pp. 25-79)

individualidad. El primero es un problema ontológico, y en esto Gracia y Farmer, lejos de disentir, coincidirán. El segundo es un problema lógico, en la medida en que se ocupa de esclarecer la noción de individuo. Es decir, si Gracia asociara exclusivamente el problema de la individuación al problema de la *intensión de la individualidad*, entonces la crítica de Farmer sería justificada, pero Gracia involucra además el problema del *principio de individuación*, que es un problema ontológico, del mismo modo como lo trata Farmer.

Entonces, respecto a la clasificación de Farmer, según la cual hay una lectura lógica del problema de la individuación que es insuficiente —en contraste con una lectura ontológica— para dar cuenta del pensamiento de Tomás, debo decir. Primero, que no queda claro qué entiende Farmer por ‘lógica’. Segundo, si se entiende ‘lógica’ en el sentido en que lo define Gracia, no entiendo cómo la posición lógica puede ser asociada con una lectura platónica donde el universal es real, subsistente, preexistente y determina ontológicamente a los seres individuales. Tercero, considero que la formulación ontológica que hace Farmer del problema de la individuación se corresponde, no con lo que Gracia ha llamado el problema de la *intensión de la individualidad*, sino con lo que él considera que es el problema del *principio de individuación*; y, en este sentido, ambos conciben el problema del principio de individuación como un problema ontológico. Cuarto, que Gracia distinga entre cuál es la noción de individuo que tenemos y cuál es el principio ontológico en virtud del cual ese individuo que hemos definido de x o y manera se individúa, e inicie su investigación desde esta formulación, no significa que el autor esté asumiendo una posición platónica. Quinto, el argumento de Farmer contra la formulación de Gracia parte del supuesto de que éste está asumiendo una suerte de posición platónica frente a la relación universales/individuos, y que, como consecuencia, ignora que los universales son sólo abstracciones de la mente y que lo único real son los individuos. Sin embargo, la lectura de Farmer desatiende el aspecto realista de la posición aristotélica, y atribuye a Aristóteles, y por lo tanto a Tomás, una suerte de nominalismo. Como traté de señalar en el primer capítulo de este texto, aunque para Aristóteles lo real son los individuos, esto no significa que el universal sea una mera concepción de la mente. Boecio es enfático cuando afirma que, para Aristóteles, el producto que abstrae el entendimiento en su trato con lo

sensible es una ‘similitud substancial’ (*Seg. Com. Isag. 1.11.14*). Como consecuencia, aunque los entes sean lo primero con que nos topamos en el orden de la realidad, las esencias de estos entes, es decir, las nociones universales, son lo primero en el orden del entendimiento. Es claro que para Gracia y los intérpretes de Tomás, el individuo no es secundario respecto al universal, pero también es claro que el universal no es secundario respecto al individuo; esa es, precisamente, la diferencia entre la posición realista moderada (*universalia in re*) y la nominalista (*universalia post rem*). El *in re* apunta a subrayar la existencia simultánea de universales e individuos.

Por último, otro de los aspectos de la crítica de Farmer a la formulación lógica se basa en que dicha formulación no trata la individuación humana como un problema separado del de la individuación de otras sustancias corpóreas (Farmer, 1992, p. 27). Sin embargo, no veo cómo de la formulación de Gracia se derive necesariamente el desconocimiento de la distinción entre la individuación de los seres corpóreos racionales y la de los seres corpóreos irracionales. De hecho, como lo veremos más adelante, ni Montague Brown ni, en cierto sentido, Joseph Owens, que se supone siguen la formulación lógica, lo hacen.

Por las razones aquí expuestas, creo que, si bien la lectura de Farmer nos recuerda que el problema de la individuación en Tomás es el problema ontológico de cómo se individúa este ser concreto que es Sócrates; y, en este sentido, subraya que el interés del Aquinate es el individuo concreto y no otro, su distinción es inapropiada, pues parte de una interpretación poco afortunada de Gracia. Por esta razón, no sigo la distinción de la autora entre una lectura lógica y una ontológica, sino que organizo las interpretaciones contemporáneas sobre la individuación de Tomás entre aquellos que aún creen que el problema de la individuación humana se juega en la *materia signata quantitate* y aquellos que no.

Sin embargo, hay aún un sentido en el que la crítica de Farmer me parece atractiva y útil para la comprensión del problema de la individuación en Tomás. Este sentido surge cuando entendemos la distinción de Farmer entre lógica y ontología, no con miras a la formulación

de Gracia, sino a la distinción que Joseph Owens hace entre el *punto de vista de la noción* y el *punto de vista del ser*. Me referiré a continuación a los autores contemporáneos que, según creo, subsumen el debate de la individuación al problema de la *materia signata quantitate*; entre ellos está Joseph Owens, y cuando me concentre en su teoría, volveré sobre la crítica de Farmer, y explicaré este nuevo sentido del que acabo de hablar.

3.2.2 *Perpetuando el debate de la 'materia signata quantitate': Bobik y Owens*

Entre los intérpretes contemporáneos, Joseph Bobik se perfila como el más álgido defensor de la teoría de la *materia signata quantitate*⁵¹. Evitando caracterizar el problema de la individuación en los mismos términos de Gracia, Bobik propone otra versión de lo que Farmer ha llamado *la interpretación lógica*. Para él, no se trata de cómo el hombre universal se convierte en un hombre específico, sino que hay que contemplar dos problemas diferentes, a saber, 1) qué cuenta para que x sea algo incomunicable, y, por lo tanto, distinto de todas las demás cosas, y 2) qué cuenta para que x sea numéricamente distinto de y , cuando x y y comparten la misma especie (Brown, 2001, pp. 237-238).

Bobik se centra en la segunda pregunta, es decir, trata de responder cómo es posible tener una pluralidad de individuos idénticos según la especie, tomando por estos individuos a las criaturas materiales solamente (Brown, 2001, p. 238). El autor concluye que el principio de individuación para todas las sustancias materiales es la materia bajo dimensiones indeterminadas. En efecto, sólo dos principios podrían individuar las sustancias materiales, estos son, la materia prima y la forma substancial. Sin embargo, esta última no puede ser el principio de individuación porque, si hay muchas sustancias individuales con la misma naturaleza específica, ellas no pueden ser divididas una de la otra por una división

⁵¹ Ver: "Dimensions in the Individuation of Bodily Substances", en: *Philosophical Studies* (Ireland), IV (December 1954); "La Doctrine de Saint Thomas sur l' Individuation des Substances Corporelles", en: *La Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953); y "The Individual Body", en: *Readings in the Philosophy of Nature* (ed. by H. J. Koren, Westminster: The Newman Press, 1964). Desafortunadamente no tengo acceso a estos artículos y, por lo tanto, seguiré las exposiciones de Linda Farmer y Montague Brown en este punto.

formal, pues son formal o específicamente las mismas. Así que deben ser divididas por una división material (Farmer, 1992, p. 29).

Como consecuencia, la multiplicidad de los humanos dentro de la misma especie es debida a la materia prima. Ahora bien, la materia prima, sin embargo, no puede explicar en su totalidad la posibilidad de muchas sustancias individuales de la misma naturaleza específica, pues, considerada en sí misma, esta materia está desprovista de cada perfección actual y, de ahí, es profundamente indivisible. Por lo tanto, para Bobik, el principio de individuación debe ser atribuido a las dimensiones de la cantidad. El accidente de la cantidad por sí solo no puede ser el principio de individuación de la pluralidad, porque la pluralidad presupone división, la división presupone unidad, y la unidad no puede ser causada por un principio accidental. El principio de individuación, entonces, de acuerdo con el profesor Bobik, ni es la materia sola, ni la cantidad sola, pero sí la materia, precisada como una dimensión cuantificada (Farmer, 1992, p. 30).

De este modo, el pensamiento de Bobik se inscribe en la tradición inaugurada por Capreolo, sólo que, a diferencia de éste, Bobik considera que Tomás nunca cambió de opinión y su doctrina de la individuación siempre fue puesta en la materia bajo las dimensiones existentes en acto, es decir, las dimensiones determinadas (Faitanin, 2006A, p. 148).

La posición de Bobik es compartida por Joseph Owens quien, distinguiendo entre lo que él llama *el punto de vista de la noción* y *el punto de vista del ser*, apunta a diferenciar entre el problema de la discernibilidad del individuo, esto es, el modo como algo puede ser reconocido en su individualidad; y el problema ontológico de la individuación, es decir, la pregunta por la causa que, desde el ser mismo del individuo, permite su individuación. En palabras del autor:

One sequence is the order in being. First comes existence, the thing's most basic actuality. Then comes substance, with its components in material things of form and matter. Of these two, form is prior. Then come the accidents of material things, of which the first is quantity. Existence gives the thing its thoroughgoing individuation

by synthesizing everything in the thing into a single unit, both on the essential and accidental levels [...]

On the other hand, a reverse order holds in our understanding of the notion (*ratio*) of individuation. This understanding has to start from the concept of what in itself alone exhibits individuality [...]. Only quantity in its own nature means part outside part. It exhibits the distinction of parts and thereby the possibility of their real division into separate units. It is in that way the “root” of individuality, as far as the notion is concerned (Owens, 1994, p. 186-187).

De este modo, Owens describe una serie de cuatro principios de individuación presentes en Tomás: existencia, forma, materia y cantidad. Desde el *punto de vista del ser*, la individuación es, en última instancia, causada por la existencia. Así, la existencia sola es lo que individúa a Dios; la existencia más la forma individúa la naturaleza angélica y el alma humana; la serie completa de la existencia, la forma, la materia y la cantidad son requeridas para la individuación de las naturalezas corpóreas (King, 1995, p. 545).

A la inversa, desde el *punto de vista de la noción*, el cual se centra en las naturalezas corpóreas, la cantidad es lo primero que discernimos como principio de individuación, seguido por la materia, la forma y, por último, la existencia (King, 1995, p. 545). Desde este punto de vista, ninguno de los otros factores origina la individuación. La materia, común por sí misma, requiere de la cantidad para una distinción individual. La forma, por ser específicamente común, tiene que ser recibida dentro de una materia particularizada si quiere ser individuada. La existencia, dado que es la más común de todas, necesita de una limitada esencia si debe ser distinguida de la existencia (Farmer, 1992, p. 31).

En contraste con las formulaciones de Gracia y de Bobik, Owens es consciente de que el modo en que las formas son concebidas, esto es, como generales, no corresponde con el modo en que ellas son en particular. Esto, queriendo apuntar a que cualquier aproximación al problema de la individuación humana que conciba la forma substancial humana en su aspecto general, no será un análisis de la individuación actual del ser humano. Sin embargo el autor es enfático cuando recuerda que nuestro conocimiento de lo sensible, en tanto que conocimiento, se base en las nociones universales y, por lo tanto, sólo en relación con estas nociones es posible explicar substancias individuales y pensar incluso el problema de la

individuación (Farmer, 1992, pp. 47-48). De este modo Owens, aunque establece la existencia de los dos puntos de vista, privilegia el *punto de vista de la noción*, según el cual lo primero que aparece ante nuestro entendimiento es que la materia bajo las dimensiones específicas de la cantidad individúa los entes.

Si asociamos lo que Farmer ha llamado la *lectura lógica*, con lo que Owens denomina el *punto de vista de la noción*, entonces entenderemos por ‘lógico’, no ya la clarificación de conceptos, a la que se refería Gracia, sino el problema epistemológico de cómo sabemos que un individuo es tal, distinto de otro. En este sentido, la crítica de Farmer a la *lectura lógica* tendría mucho más sentido, pues, aunque el problema de la individuación implica también aspectos epistemológicos, hablando con propiedad, es un problema ontológico. Muy distinto sucede con Gracia, pues éste no desconoce que el problema de la individuación sea ontológico, sólo que, antes de preguntarse por cuál es el principio intrínseco que individúa al individuo, define qué va a entender por individuo; y esto, en relación con el problema de los universales, no porque dé primacía al universal sobre el individuo, al modo platónico, sino porque el aristotelismo de Tomás reconoce dos cosas: 1) que los universales no son meras concepciones de la mente, sino que son producto de una similitud substancial que abstrae el entendimiento en su contacto con las cosas sensibles, y 2) que sólo podemos conocer en términos universales. Entonces, si con la noción de ‘individuación’ se busca señalar el proceso gracias al cual el universal deviene individuo, esto no es porque lo primero en el orden del ser sea el universal, pero sí porque lo primero en el orden del entendimiento lo es.

Hay un último argumento a favor de la formulación de Gracia; y lo podemos rastrear en el capítulo primero de este texto. Si tenemos en cuenta el contexto histórico en el que surgió el problema de la individuación, el modo en que éste se desarrolló, vemos que su origen se ancla en el problema de los universales, y en la tensión que se da entre universales e individuos. Como consecuencia, la pregunta por la individuación es posterior al problema de los universales, y en este sentido sí consiste en ver cómo el universal deviene individuo.

Ahora bien, el problema con las lecturas de Bobik y Owens es que, al igual que las interpretaciones clásicas, no distinguen la individuación de los seres irracionales de la de los racionales y, como consecuencia, su inclinación por la *materia signata quantitate* como principio de individuación no responde con suficiencia porque el alma desencarnada sigue siendo individuo después de desprenderse de la materia, y porqué, estando en relación con ésta, su principio de individuación es otro.

De hecho hay un inconveniente mayor al que estas lecturas no dan respuesta. El alma humana tiene la función de entender, pero entender es una actividad que, como tal, es inmaterial. Sin embargo, si lo que individúa al hombre, es decir, al compuesto de alma y materia, es la materia bajo las dimensiones de la cantidad, entonces, ¿cómo puede este intelecto inmaterial ser individuado cuando él no puede ser multiplicado por la división de la materia? (Farmer, 1992, p. 47). Buscando dar solución a éste y los otros inconvenientes que hemos mencionado, surgió lo que he denominado las nuevas interpretaciones.

3.2.3 *Las nuevas interpretaciones: Brown, O'Donnell y Farmer*

En contraste con estas interpretaciones que privilegian la *materia signata quantitate* como principio de individuación, tenemos otro grupo de intérpretes que identifican en Tomás una teoría de individuación que va más allá de la materia. Para algunos, como Montague Brown y Robert O'Donnell, lo que individúa verdaderamente al ser humano es la forma. Para otros, como Farmer, es la esencia.

O'Donnell considera que es innegable el papel de la materia signada en la individuación humana, pero da un lugar preponderante a la forma substancial como principio de individuación (Farmer, 1992, p. 34). Para este autor, el alma humana es individuada en virtud de su ser, es decir, por su propia naturaleza correlativa a un principio material.

De modo que el alma es la verdadera fuente de la individuación humana, en la medida, eso sí, en que está relacionada con un cuerpo particularizado por las dimensiones de la

cantidad. Ahora bien, estas dimensiones son inherentes, no a la materia, sino al alma misma; y la prueba de que esto es así, es que es el alma, y no la materia, la que permanece siendo individual después de la muerte (Farmer, 1992, p.34).

De este modo, para O'Donnell, aunque las almas no se diferencian sino solo numéricamente, la multiplicación de los cuerpos no es la causa de la multiplicación de las almas. Más bien, la diversidad y pluralidad de las almas debe ser entendida de acuerdo con su relación con diferentes cantidades de materia a las cuales ellas están unidas. En consecuencia, si hay diferentes cuerpos, es porque necesariamente tienen diferentes almas unidos a ellos (Farmer, 1992, p. 50; Brown, 2003, p. 170). Ya en lo referente a las almas desencarnadas, O'Donnell sostiene que la forma accidental de la cantidad continúa existiendo *virtualmente* en la subsistencia del alma humana (Farmer, 1992, p. 50). Desafortunadamente, O'Donnell no explica con suficiencia cómo las dimensiones de la cantidad pueden ser inherentes, virtualmente o no, en el alma separada. En efecto, el accidente de la cantidad, como otros accidentes, es inherente a la substancia, pero no es una substancia; y, como consecuencia, a lo más el alma separada es sólo individuo en potencia, pero no en realidad⁵² (Farmer, 1992, p. 51).

A diferencia de las soluciones de Bobik y Owens, la de O'Donnell tiene la ventaja de que responde a las preguntas que me he planteado en torno a la individuación humana y su relación con la individuación de las almas desencarnadas. O'Donnell logra exponer, incluso manteniendo algunos elementos de la tesis de la *materia signata quantitate*, la individuación del hombre, de tal manera que se explica con cierta suficiencia por qué el alma desencarnada no deviene un nuevo individuo, sino que es el mismo individuo que era cuando estaba aún en el cuerpo. En efecto, si lo que individúa a los seres racionales es la

⁵² Es posible que O'Donnell esté pensando aquí en dos cosas: 1) primero, que ya que el alma no preexiste a su cuerpo, éste en cierto sentido jamás la abandona, este sentido es el de la *virtualidad*: el cuerpo está virtualmente en el alma desencarnada. Pero aún así no queda claro cómo algo que es virtual, y no actual, puede ser principio ontológico de individuación. 2) O'Donnell parece sugerir que la materia no puede tener una cantidad determinada previamente a la unión con el alma, porque la materia es siempre indeterminada, de tal forma las dimensiones de la cantidad es algo que le corresponde de suyo, no a la materia, sino a la forma y, por ello, cuando el alma está desencarnada, aún sigue siendo individuo.

forma, entonces se entiende que una vez que el alma abandona al cuerpo persiste en su individualidad (Farmer, 1992, pp. 34-35).

La teoría de O'Donnell, sin embargo, aún tiene que explicar cómo es posible que la forma, que es general y universal, sea capaz de individuar al ser humano. Es un hecho que la forma determina la especie humana, pero ¿cómo puede ella individuar al individuo? De nuevo, la figura del alma desencarnada da luces sobre esta cuestión. Al parecer Tomás descarta la forma como principio de individuación por esta generalidad de la que hemos hablado, pero en los seres inmateriales es la forma la que es su principio de individuación. La individuación de los ángeles no resulta tan útil para entender esto, porque cada ángel es su propia especie, de suerte que no hay ángeles que sean individuos de una misma especie y que hayan sido individuados por la forma. Empero, sucede diferente con las almas desencarnadas; cada alma no es su propia especie, ellas forman parte de una única especie, pero cada una sigue siendo individuo una vez se ha separado del cuerpo ¿cómo es esto posible?

En *Quaestio disputata De anima*, Tomás afirma que, entre los seres espirituales, la diversidad de especie se da según el grado de perfección natural, el cual se establece en comparación con el primer agente perfectísimo⁵³. Así, “cuanto más próxima al agente primero fuere una sustancia inmaterial, tanto más perfecta tiene su bondad en su simple naturaleza” (*QDA*, q. 7, *resp.*). Y esto se produce gradualmente hasta el alma humana que en su naturaleza no tiene las perfecciones inteligibles, sino que está en potencia para las cosas inteligibles adquiriéndolas por las potencias sensitivas de las cosas exteriores; y, dice Tomás, “siendo la operación del sentido a través de un órgano corporal, por la misma condición de su naturaleza le compete unirse al cuerpo, y ser parte de la especie humana, no teniendo en sí una especie completa” (*QDA*, q. 7, *resp.*).

De este modo se hace evidente que la gradación ontológica tiene una relación directa con la función propia de cada especie, pues “la especie de la cosa se juzga a partir de la operación

⁵³ Ya he hablado de esto en el capítulo segundo (pp. 39, 41, 42).

que le corresponde según la naturaleza propia” (*QDA*, q. 7, *resp.* 4). De ahí que Tomás afirme que el entender del ángel y el del alma no sean de la misma especie. Porque es manifiesto que si las formas, que son los principios de las operaciones difieren en la especie, es necesario que también difieran en la especie las operaciones, mismas. Pero las especies inteligibles por las que entienden las almas son producto de la abstracción, mientras que las especies inteligibles por las que entienden los ángeles son innatas. Y es en este sentido que al alma le compete unirse al cuerpo para poder realizar su función, y es en este sentido que se afirma que el alma desencarnada, aunque es solo forma, sigue siendo individuo, porque ella se individúa en virtud del cuerpo que alguna vez poseyó⁵⁴. Y es incluso en este sentido en que O’Donnell habla de “la virtualidad de la cantidad en el alma” (Cf. p. 82).

Esto, sin embargo, requiere una aclaración; no es el cuerpo el que individúa al alma desencarnada, porque ésta no tiene cuerpo, y si afirmamos que es el cuerpo al que el alma desencarnada perteneció lo que la individúa (como si sugiriésemos que el cuerpo está virtualmente en el alma), entonces tendríamos que ser más precisos y afirmar que no es el cuerpo el que individúa al alma desencarnada, ni en acto, ni según lo que fue; es el entendimiento lo que individúa al alma. Entendiendo por entendimiento la función propia del alma. Es este entendimiento inmaterial el que permite que el alma sobreviva a su cuerpo, pero es además este entendimiento el que la individúa. Así, si los ángeles difieren entre sí y de las almas desencarnadas por su conocimiento, porque éste es el más universal posible en relación con Dios; las almas, que son sólo forma, se individúan no en virtud del cuerpo con el que fueron una unidad, sino en virtud de su función. Esta es la base de la teoría de Montague Brown.

Según este autor, en un sentido real, nosotros somos individuados por la materia porque nuestras almas lo demandan (Brown, 2003, p. 184). A diferencia del profesor O’Donnell, sin embargo, Brown argumenta que los seres humanos son también individuados por su intelecto y su esencia (Brown, 2003, p.184). De esta manera, el autor logra que el problema

⁵⁴ Ya en las páginas 41 y 43 de este texto, notas 34 y 36, me refería brevemente a esta cuestión.

de la individuación considere otros elementos, no sólo la materia o la forma, sin más, como causas de individuación. Si lo que individúa a los seres humanos es la forma, entonces estamos refiriéndonos aquí a una individuación lograda por la función de dicha forma (Brown, 2003, p. 168). Mas la función de la forma humana es precisamente la que está asociada a la facultad de inteligir y, como consecuencia, también operan como principio de individuación las actividades propias de la razón humana: la teórica, la moral y la estética

With human beings we find activities that transcend quantity and place completely—knowing reality, freely choosing between goods, and appreciating beauty. Since these are specific activities, activities that distinguish us from the other animals as well as from plants and inanimate things, an adequate explanation of what constitutes human individuality requires an analysis of these activities. Such an explanation clearly moves in the realm of form, not matter (Brown, 2003, p. 171).

En contra de la teoría de Brown y su hipótesis de que los seres humanos son individuados por sí mismos en la medida en que son sustancias intelectuales, Farmer afirma que el alma humana no es una sustancia por su propio derecho, y, por lo tanto, no es claro en qué sentido Brown está entendiendo la noción de ‘sustancia’. Hay dos posibles interpretaciones: uno, que afirme que el alma es una sustancia en el sentido en que es una entidad; dos, porque puede existir por sí misma. Parece que Brown hace referencia a las dos interpretaciones, pero, dice Farmer, si el alma es una sustancia en el sentido de entidad, su esencia necesita ser completa, lo cual no es el caso. Y cabe aún preguntar en qué sentido es el compuesto de materia y forma una entidad o sustancia, si el alma en sí misma es también una entidad o sustancia (Farmer, 1992, p. 53).

Para responder a la primera crítica de Farmer, quiero llamar la atención sobre algo que dije con anterioridad (Cf. pp. 53- 54). Según creo, es preciso examinar en qué sentido parece afirmarse que el alma desencarnada no completa la especie. Es cierto que, dado que no existe un momento previo en el que el alma o el cuerpo existieran separados uno del otro, la especie humana no puede definirse exclusivamente en términos de la materia o en términos de la forma; y, en este sentido, el alma sola no completa la especie. Pero el alma desencarnada, aunque sea la misma alma que actuaba en el compuesto, sí completa su

especie: la de alma desencarnada, de ahí que no sea cierto que, como dice Farmer, el alma no sea una entidad. A la segunda crítica se puede contestar que el alma, asumida en su relación con el cuerpo, no es una entidad previa a éste. De modo que no caemos en el problema de suponer que el compuesto está dado por dos entidades diversas, que, en tal caso, se individualarían cada una de modos diferentes dando como resultado dos individuos y no uno. Cuando se trata del compuesto, es el compuesto el que se individuala, cuando se trata del alma desencarnada (estado que es posterior en el tiempo al estado del compuesto), es ella la que se individuala.

Por último, entre las lecturas contemporáneas, la lectura de Farmer apuesta por una individuación por la esencia. Según explica, desde la perspectiva ontológica que ella asume, “it is *esse*, the act of being, which accounts for *this* man being *this particular* man” (Farmer, 1992, p. 6). Tratemos de entender esto. En *De ente et essentia*, Tomás distingue las nociones de ‘ente’ y de ‘esencia’, apelando a la distinción aristotélica entre *substancias primeras* y *substancias segundas* (Cat. 2a 11-2b 8). No tiene mucho sentido ahondar en esto, puesto que ya lo hice en el primer capítulo. Sin embargo, recordemos que las substancias primeras o entes, son aquellas que se expresan en las diez categorías, mientras que las substancias segundas o la esencia, son la definición de la sustancia, expresada en los cinco predicamentos.

Sin embargo, dice Farmer, “Whereas Aristotle equated being with essence and reduced the significance of existence to that of a simple predicate which expresses the fact of being-there, St. Thomas links being to an act (*esse*) which is, in composition with essence, a composing principle of the entity” (Farmer, 1992, pp. 58-59). Como consecuencia, en Tomás la esencia no es un simple predicado que expresa el acto de existir, o estar ahí, sino un co-principio constitutivo de las substancias. La unidad de su composición, además, está asegurada por su relación acto/potencia (Farmer, 1992, p.61).

La apuesta de Farmer por la esencia como el principio de individuación introduce un matiz interesante a la discusión contemporánea, en la medida en que evidencia que el alma

humana tiene un ser independiente de la materia; de modo que su individuación no puede depender exclusivamente de la materia. Así, dado que los seres humanos están constituidos de materia, forma y esencia, y la materia no puede ser el principio de individuación, entonces sólo nos queda que los seres humanos están individuados o por su forma (alma) o por su esencia (Farmer, 1992, p. 72). Para Farmer, la individuación por la forma no logra librarse de la crítica de que la generalidad de la forma no puede ser principio de individuación. Por ello, la autora apunta a la individuación por la esencia, que no es sólo el acto de existir, sino que en tal acto exclusivo de cada individuo, incomunicable y único, se da la individualidad.

Considero, sin embargo, que la teoría de la individuación por la forma, una vez se ha dado respuesta a los inconvenientes asociados a ella, no es excluyente de la teoría de la individuación por la esencia, pues el acto de ser es también un acto que se da en virtud de la forma. El ser del alma humana no es igual a cualquier otro ser, y esto precisamente en virtud de la naturaleza misma del alma.

Conclusiones sobre la individuación en Tomás de Aquino

Para finalizar haré unas anotaciones sobre el problema de la individuación en Tomás, no asumiré, sin embargo, que en ellas hay una respuesta concluyente sobre este tema, pero sí supondré que son la base de una respuesta tentativa sobre el principio de individuación de los seres humanos.

En primer lugar, a tono con algunas de las lecturas contemporáneas, considero que el problema de la individuación de las sustancias corpóreas se da de manera diferente en las sustancias corpóreas racionales y en las corpóreas irracionales, y he tratado de mostrar que la raíz de esta distinción la encontramos en la individuación de las almas desencarnadas. En efecto, si el alma humana sobrevive la muerte del cuerpo permaneciendo en su individualidad, pero estando en el cuerpo su individuación dependía de modo exclusivo de éste, entonces, o hay un corte abrupto entre ambos ámbitos (el sensible y el inteligible) que Tomás no explica suficientemente bien, o nosotros mismos no estamos pensando con claridad la relación que hay entre la individuación de las criaturas espirituales y la individuación de los seres humanos.

No hay una razón suficiente que explique por qué aquello que se individúa por sí mismo en un estado, se individúe por otra cosa en otro estado. En otras palabras, aún es preciso pensar por qué, si el alma es capaz de individuarse por sí misma estando separada del cuerpo, estando en unión con él debe individuarse por la materia. Es cierto que no debemos perder de vista que una cosa es la individuación del alma y otra la del hombre, pues en éste es preciso que reconozcamos que hay un compuesto. Lo que no queda claro es que si la forma es capaz de individuarse por sí, y ella misma es parte del compuesto, por qué no es ella la que individúa dicho compuesto, más aún, si se admite la unidad de la forma en el compuesto hay que admitir que la materia recibe de la forma misma esa cantidad y esa impenetrabilidad de las cuales se supone que la individualizan en tal caso (Gilson, 2004, p.199).

En efecto, y en esto sigo a Gilson, puesto que la materia es inferior a la forma, como la potencia lo es al acto, es necesario que la distinción material esté ahí en vista de la distinción formal, lo que equivale a decir que los individuos están ahí en vista de la especie (Gilson, 2004, p. 203). En otras palabras, si la materia es pura potencialidad, cualquier actualización en ella se da en virtud de la forma y, como consecuencia, ¿no deberíamos decir que es la forma la que individualiza gracias a la cantidad con que reviste a la materia? Si toda diferencia es en última instancia una diferencia formal, no se ve bien cómo la materia podría desempeñar el papel de principio de individuación (Gilson, 2004, p. 199).

En segundo lugar, la individuación del alma desencarnada y la relación que establecimos entre ésta y la individuación de los seres humanos, nos permite además hacer contrapeso al debate clásico de la *materia signata quantitate*, lo que en cierto sentido considero fundamental para poder comprender los alcances de la teoría de la individuación en Tomás. Alcances que, por lo demás, superan el ámbito ontológico y permean, como bien lo señalan Brown y Farmer, instancias políticas, éticas, teológicas, estéticas, etc. En efecto, la pregunta por la relación entre la teoría de la individuación de las almas desencarnadas y la de las almas encarnadas tiene consecuencias para la teoría de la *materia signata quantitate* en la medida en que pone en cuestión, no ya si la *materia signata quantitate* está o no determinada por una cantidad específica, sino si la materia misma es un principio suficiente de individuación en los seres humanos.

En este sentido, la conclusión más llamativa a la que creo que llegué en mi investigación es que la teoría de que la *materia signata quantitate* es el principio de individuación del compuesto hombre deja un sinsabor (uso la expresión de Gilson) en la medida en que, en semejante concepción de lo individual, lo que hace que cada uno de nosotros sea el mismo, no se debe al elemento espiritual de nuestra naturaleza, sino al hecho accidental de que la posición de materia con que nuestro cuerpo está hecho no es la misma con la que está hecho el cuerpo de nuestro vecino (Gilson 2004 p. 204). Dicha teoría de la individuación parece simplificar la noción de individuo humano a unos niveles incómodos. Después de todo, el cuerpo mismo sólo remite a un aspecto de lo que significa ser un individuo.

La conclusión de Gilson a este respecto es reveladora, y yo lo sigo porque sintetiza en gran medida mi preocupación inicial: aunque ontológicamente hablando el principio de individuación de las sustancias corpóreas racionales es la materia, la individualidad del individuo no consiste en su materia; por lo contrario, no es individual, es decir, individuo en sí y dividido del resto, sino porque es una sustancia concreta tomada como un todo. Ahora bien, esto supone que la materia individuante sólo es tal en virtud de su integración al ser de la sustancia total, y como el ser de la sustancia es el de su forma, es menester que la individualidad sea una propiedad de la forma tanto como de la materia. Aún le pertenece mucho más que a la materia, puesto que, como la materia, la forma participa de la individualidad de la sustancia, y, porque además, en esta sustancia, es ella y no la materia la fuente de la substancialidad. Para expresar de otro modo la misma idea, podría decirse que la materia es la que individualiza la forma, pero una vez individualizada, la individual es la forma. En una palabra: el alma es una forma individual, aunque no lo sea en cuanto forma, y la sustancia de esta forma individual, al conferir a la materia su propia existencia, es la que permite subsistir al individuado (Gilson, 2004, pp. 205-206).

Creo que Gilson da en el punto cuando sugiere que la pregunta ontológica por el principio de individuación no es suficiente para explicar en qué consiste esa individualidad del hombre, y asegura que esto sólo se puede comprender con plenitud cuando nos elevamos del plano de la individualidad al de la *personalidad* (Gilson, 2004, pp. 206). Pero incluso añadido que es la misma pregunta ontológica la que nos remite a otras instancias de la individualidad. Recordemos la tesis de Brown: si el ser humano es individuado por su forma, entonces también es individuado por la función propia de dicha forma, es decir, la facultad de inteligir asumida e sus funciones teóricas, morales y estéticas (Brown, 2003, p. 168). Entre todas estas opciones se juega, pues, la función propia del hombre; y es en virtud de su función que se realiza el ser del mismo.

Bibliografía

Bibliografía Primaria

1. Abelardo, Pedro, (1979) *Lógica ‘Ingredientibus’*, en: Fernández, C. (Ed.), *Los filósofos medievales: selección de textos* (Vol. I, pp. 112-140), Madrid: B.A.C.
2. Aristóteles, (1982) “Categorías”, en: *Tratados de lógica (órganon I)*, Madrid: Gredos.
3. -----, (1987) *Metafísica*, Madrid: Gredos.
4. -----, (1982) “Tópicos”, en: *Tratados de lógica (órganon I)*, Madrid: Gredos.
5. Boecio, Severino, *Segundo comentario a la ‘Isagoge’ de Porfirio*, Traducción inédita Nicolás Vaughan, texto latino según edición de S. Brandt (1906), tomado de: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/>.
6. Cayetano, (1964) *Commentary on Being and Essence (In De Ente et Essentia d. Thomas Aquinatis)*, tr. Lottie H. Kendzierski & Francis C. Wade, Wisconsin: The Marquette University Press.
7. Platón, (1997) *Fedón*, Madrid: Gredos
8. -----, (1993) *República*, Barcelona: Altaya.
9. -----, (1992) *Teeteto*, Madrid: Gredos.
10. Porfirio, (2003) *Isagoge*, Barcelona: Anthropos.
11. Tomás de Aquino (1986), *Faith, Reason and Theology*. Questions I–IV of his ‘Commentary on the “De Trinitate” of Boethius’, tr. Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
12. -----, (2000) *Sobre la naturaleza de la material y sus dimensiones indeterminadas*, tr. Paulo Faitanin, Navarra: Cuadernos de anuario filosófico.
13. -----, (2001) “Cuestiones disputadas sobre el alma”, tr. D. González-Reviriego, en: A. Osuna Fernández-Largo (ed.), *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía* (Vol. I, pp. 401–668), Madrid: B.A.C.
14. -----, (2001) “Las criaturas espirituales”, tr. A. Lobato, en: A. Osuna Fernández-Largo (ed.), *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía* (1) (Vol. I, pp. 677–824), Madrid: B.A.C.
15. -----, (1949) *De Spiritualibus Creaturis*, tr. Mary C. FitzPatrick, Milwaukee: Marquette University Press.
16. -----, (1952) *Suma contra los gentiles*, Madrid: B.A.C.
17. -----, (2001) “El ser y la esencia”, tr. A. Lobato, en: A. Osuna Fernández-Largo (ed.), *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía* (1) (Vol. I, pp. 41–77), Madrid: B.A.C.
18. -----, (1974) *Del ente y de la esencia*, comentada por Cayetano, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
19. -----, (1994) *Suma de Teología*, tr. J. Martorell Capó, Madrid: B.A.C.
20. -----, (1946) *Summa Theologica*, New York: Benzinger Brothers, Inc.

Bibliografía secundaria

1. Amorós, León, (1944) “El pensamiento de san Buenaventura”, en: *Obras de San Buenaventura*, Madrid: B.A.C.
2. Armstrong, David Malet, (1988) *Los universales y el realismo científico*, México: UNAM.
3. Aspell, Patrick, (1999) *Medieval Western Philosophy. The European Emergence*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
4. Bäck, Allan, (1994) “The Islamic Background: Avicenna and Averroes”, en: Gracia, J. E. (ed.) (1994) *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 39-67.
5. Barnes, Jonathan, (1996) *The Cambridge Companion to Aristotle*, London: Cambridge University.
6. Balmés, Marc, (2002) “Predicables de los tópicos y predicables de la *Isagoge*”, en: *Anuario Filosófico Universidad de Navarra*, Navarra, (35), 129-164.
7. Beuchot, Mauricio, “Chrysostom Javellus and Francis Sylvester Ferrera”, en: Gracia, Jorge (ed.), (1994) *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 457-475.
8. Blanchette Oliva, (2003) *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics*, Washington: Catholic University of America Press.
9. Brown, C. M. (2001) “Aquinas on the Individuation of Non-Living Substances”, en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 237–55.
10. -----, (2005) *Aquinas and the Ship of Theseus: Solving Puzzles About Material Objects*. London/New York: Continuum.
11. -----, (2003) “Aquinas and the Individuation of Human Persons Revisited”, en: *International Philosophical Quarterly*, 43 (2), 167–87.
12. Cappelletti, Ángel, (1993) *Textos y estudios de filosofía medieval*, Mérida: ULA.
13. Carre, Meyrick H, (1946) *Realists and nominalists*, Oxford: Oxford University Press.
14. Castello D, Julio A. (2004) “Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 21, 43-60.
15. Charles, David, (2002) *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Oxford University Press.
16. Clarke, Francis, (1962) “St. Thomas on ‘Universals’”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 59, No. 23, American Philosophical Association Eastern Division Symposium Papers To be Presented at the Fifty-Ninth Annual Meeting, New York City, December 27-29, (Nov. 8, 1962), pp. 720-725.
17. Copleston, Frederick Charles, (1960) *El pensamiento de Santo Tomás*, México: FCE.
18. Davies, Brian, (1992) *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Oxford UP.
19. -----, (2002) “Thomas Aquinas”, en: Gracia, Jorge y Noone, Timothy (ed.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, United Kingdom: Blackwell Publishing, pp. 643-659.

20. De Libera, A. (1996) *La Querelle Des Universaux: De Platon a La Fin Du Moyen Age*. Paris: Seuil.
21. Di Camillo, Silvana, (2004) *El problema del status ontológico del universal en Aristóteles*, en: *Synthesis (La Plata)*. [online]. ene. /dic. vol.11, p.103-122. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0328-12052004000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0328-1205.
22. Düring, Ingemar (2000) *Aristóteles exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM.
23. Edwards, Sandra, (2002) “The Realism of Aquinas”, en: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (pp. 97–116), Oxford: Oxford UP.
24. Faitanin, Paulo, (2005) “A querela da individuação na Escolástica”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, N° 1, pp. 74-91.
25. -----, (2008) “El problema de la individuación en Tomás de Vio Cayetano”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, N° 7, pp. 29-47.
26. -----, (2006) “Juan Capreolo y su interpretación de la doctrina de la individuación de Tomás de Aquino”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, N° 3, enero – junio, pp. 59-72.
27. -----, (2004) “Principium individuationis. Estudio metafísico de la doctrina de la individuación en Tomás de Aquino”, en: *Anuario de historia de la Iglesia*, Vol. XIII, Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 357-362.
28. -----, (2009) “El problema de la individuación en Crisostomo Javelli”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, N° 8, pp. 153-162.
29. -----, (2006A) “La doctrina de la individuación en Averroes, su recepción y crítica en Tomás de Aquino”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, N° 3, enero - junio, pp. 147-162.
30. Farmer, Linda, (1992) *Esse and Human individuation in the thought of St. Thomas Aquinas*, Ottawa: University of Ottawa.
31. Forment, Eudaldo, (2008) *Tomás de Aquino esencial. El ente es el objeto propio del intelecto*, España: Montesinos.
32. -----, (2007) *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Ariel.
33. García, Juan José, (2001) “Dos interpretaciones recientes de la *Isagoge* de Porfirio”, en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (18), 143-150.
34. Gilson, Étienne, (1999) *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos.
35. -----, (2004) *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid: RIALP.
36. -----, (2002) *El tomismo introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Universidad de Navarra.
37. Gracia, Jorge and Kronen, John, (1994) “John of Saint Thomas”, en: Gracia, Jorge (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 511-535.
38. Gracia, Jorge, (1987) *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, México: UNAM.

39. ----- (ed.) (1994), *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY.
40. -----, (1988) *Individuality: An Essay On the Foundations of Metaphysics*, Albany: SUNY.
41. -----, (1994), “The Legacy of the Early Middle Ages”, en: Gracia, Jorge (ed.), *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 21-38.
42. -----, (1994), “Francis Suárez”, en: Gracia, Jorge (ed.), *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 475-510.
43. -----, (1998) *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México: UNAM.
44. -----, (1982) “Individuos como instancias”, en: *Revista latinoamericana de Filosofía*, Vol. VIII, N°3, Noviembre, pp. 197-213.
45. González, José Edgar, (2008) “El argumento del objeto del pensamiento en el tratado aristotélico ‘Sobre las Ideas’ (Peri ideon)”, en: *Dianoia*, Vol. 53, Núm. 60, mayo. Consultado en: <http://www.articlearchives.com/1870613-1.html>
46. Hochschild, J. P. (2006). Kenny and Aquinas on individual essences. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 6, 45–56.
47. Hughes, C. (2002). Matter and Actuality in Aquinas. En: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (pp. 61–76). Oxford: Oxford UP.
48. Jolivet, Jean, (2002) *La filosofía medieval en Occidente*, Argentina: Siglo XXI.
49. Kenny, Anthony, (1992) *The Cambridge history of later medieval philosophy from the rediscovery of Aristotle to the desintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge: Cambridge University Press.
50. -----, (2002). *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford UP.
51. King, Peter (2000). The Problem of Individuation in the Middle Ages. *Theoria*, 66, 159–84. (http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Mediaeval_Individuation.pdf [julio de 2008])
52. Klima, G. (2004). The Medieval Problem of Universals. En: E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab. (<http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/> [agosto de 2007])
53. Kretzmann, Norman and Stump Eleonore (ed.) (1993) “Introduction”, en: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University. pp. 1-11.
54. Landesman, Charles, (1971) *The Problem of Universals*, New York: Basic Books.
55. Lear, Jonathan, *Aristóteles el deseo de comprender*, Madrid : Alianza, 1994.
56. Libera, Alain, (1996) *La querelle des universaux de Platon á la fin du Moyen Age*, Paris: Seuil.
57. -----, (1993) *La philosophie médiévale*, París: Presses Universitaires de France.
58. -----, (2000) *Pensar en la Edad Media*, Barcelona: Anthropos.

59. MacDonald, S.(2002). The *Esse / Essentia* Argument in Aquinas's *De ente et essentia*. En: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (pp. 141–58). Oxford: Oxford UP.
60. Manser, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
61. Maurer, Armand, (1967) *Historia de la Filosofía Medieval*, Emecé: Buenos Aires.
62. -----, (1994) “William of Ockham”, en: Gracia, J. (ed.) *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 373-396.
63. McGrade, Arthur Stephen (ed.), (2003) *The Cambridge companion to medieval philosophy*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
64. Merino, José Antonio, (2001) *Historia de la filosofía medieval*, Madrid: BAC.
65. Petronio, Rodolfo, (2008) “Para uma ontologia da materia”, en: *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*, Nº 7, pp. 114- 144.
66. Pietrosanti, Romano, (2004) *L'individuazione delle sostanze corporee e personali nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, en: <http://mondodomani.org/dialegesthai/rp02.htm>
67. Rodríguez-Pereyra, Gonzalo, (2003) “Particulares y universales”, en: Gonzalez, J. and Trias, E. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Cuestiones Metafísicas*, pp. 225-246.
68. Ross, David, (2001) *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid: Cátedra.
69. -----, (1957) *Aristóteles*, Buenos Aires: sudamericana.
70. Rudavsky, Tamar, (1994) “The Jewish Tradition: Maimonides, Gersonides, and Bedersi”, en: Gracia, J. E. (ed.) (1994), *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 69-96.
71. Owens, Joseph, (1993) “Aristotle and Aquinas”, en: Kretzmann, Norman and Stump Eleonore (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge University, pp. 38-59.
72. -----, (1994) “Thomas Aquinas”, en: Gracia, Jorge (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 173-195.
73. -----, (1956–7) *Reportatio: The Essential and Accidental Character of Being in St. Thomas Aquinas, and the Historical Controversy Surrounding the Problem of the Real Distinction* (J. R. Catan, ed.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (<http://www.pvspade.com/Logic/docs/Owens.pdf> [julio de 2008])
74. Simmons, John, (2004) *Francis Suárez on the Ontological Status of Individual Unity vis-à-vis the Aristotelian Doctrine of Primary Substance*, Wisconsin: Marquette University.
75. Stump, Eleonore. (2003) *Aquinas (Arguments of the Philosophers)*. London/New York: Routledge.
76. Paterson, Linda, (1994) “Cardinal Cajetan and Giles of Rome”, en: Gracia, Jorge (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY, pp. 431-456.

77. Polo, Leonardo, (2001) *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, España: Universidad de Navarra.
78. Rodríguez-Pereyra, Gonzalo, (2003) “Particulares y universales”, en: Gonzalez, J. y Trias, E. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Cuestiones Metafísicas*, pp. 225-246.
79. Strawson, Peter, (1989) *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid: Taurus.
80. Torrell, Jean-Pierre, (1993) *Initiation à Saint Thomas D’Aquin*. Paris: Éditions Du CERF.
81. White, K. (1995) Individuation in Aquinas’s ‘Super Boetium De Trinitate’ Q.4. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69(4), 543–57.
82. Widemann, H. (2002) The Logic of Being in Thomas Aquinas. En: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives* (pp. 77–96). Oxford: Oxford UP.
83. Van Steenberghen, (1967) *Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Club de lectores.

<http://www.aquinate.net/>

<http://www.corpusthomicum.org/>

<http://www.e-aquinas.net/epoca2/del-ser-como-acto/lectio/>