

EL PROCESO ARMÓNICO DE LA UNIDAD Y LA INDIVIDUACIÓN DE LA
NATURALEZA: Una formulación desde la metafísica medieval.

Trabajo presentado para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presentado por

Juan Camilo Rios Espitia

Código:

Directora:

Juana Catalina Bastidas Elorza

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES, DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ

2024

*Y no me pesará indagar cuando dudo,
ni me avergonzaré de aprender cuando yerro.*

San Agustín. *De Trinitate*. I, 2, 4

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: A QUÉ SE REFIERE LA INDIVIDUACIÓN.....	10
1.1 LA NEGACIÓN DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN PARA LA EXÉGESIS DE SU SENTIDO. ...	11
1.2 QUÉ ES INDIVIDUO.	16
1.3 ¿QUÉ ES Y NO ES INDIVIDUO?.....	17
1.4 DOS ABORDAJES POSIBLES HACIA LAS RESPUESTAS SOBRE LA INDIVIDUACIÓN	22
CAPÍTULO II: EL ABORDAJE Y SUS AUTORES	25
2.1 BOECIO	25
2.1.1 <i>In Isagogen Porphyrii Commenta I.</i>	26
2.1.2 <i>In Isagogen Porphyrii Commenta II.</i>	32
2.1.3 <i>De Trinitate</i>	39
2.2 TOMÁS DE AQUINO.....	43
2.2.1 <i>Expositio Super Librum Boethii De Trinitate</i>	43
2.3 FRANCISCO SUÁREZ.....	56
2.3.1 <i>Disputationes Metaphysicae</i>	56
CAPÍTULO III: LA RAMIFICACIÓN SINGULARIZADA.....	70
3.1 PRIMER MOVIMIENTO: LO SIMULTÁNEO	70
3.2 SEGUNDO MOVIMIENTO: LA CONTENCIÓN ESPACIAL	74
3.3 TERCER MOVIMIENTO: LO TEMPORAL	77
ÚLTIMAS CONSIDERACIONES	83

INTRODUCCIÓN

Permítaseme hacer una corta pero importante declaración de intenciones que hacen posible la existencia y sentido de este escrito: uno de los pilares de mi trabajo es la naturaleza, entendiéndola como el funcionamiento de la realidad desde sus leyes y/o principios. Comprender el funcionamiento de la realidad y su desenvolvimiento es posiblemente uno de los objetivos fundamentales de la metafísica, y es también el objetivo que yo comparto con ella. Entender el funcionamiento de la realidad, claramente, no es un objetivo que pretenda cumplir de forma absoluta este trabajo; incluso pareciese que la aclaración de que tal objetivo es una labor de toda la vida sería completamente evidente. Sin embargo, abordar el tema de la unidad e individuación de la naturaleza es un primer paso, una entrada plausible y provechosa para encaminarnos a este tan alto objetivo de comprender cómo funciona la realidad.

La unidad e individuación de la naturaleza es un conjunto de temáticas importantes para la comprensión de la realidad porque de ellas depende en una gran parte nuestra comprensión sistemática de las cosas; así, es en relación con estos conceptos como entendemos todo lo que existe como un sistema unificado, una sola sustancia con infinitos modos, un compendio de entidades distintas entre sí, etc. Pareciese que ninguna postura metafísica podría formularse sin que en algún sentido afirme o niegue algo acerca de si la realidad debe entenderse como una o múltiple.

Respecto a lo anterior aparecen distintas consideraciones. La inseparabilidad de la unidad y la individuación en una postura metafísica, el hecho de que no podamos descartarlos de la conversación sobre cómo funciona la realidad sin dejar un gran vacío, podría estarnos mostrando que su existencia es autoevidente, y por lo mismo, no podría ser un tema profundo para una investigación o tesis.

Pensemos en una pregunta como *¿Existen los animales?* Una pregunta como tal no podría guiar un trabajo de tesis porque su respuesta se reduce a un simple: *Sí*. Sería tanto como hacer una tesis para preguntar si el agua moja. A lo que voy con esto es: ¿acaso la unidad y la individuación no son autoevidentes? Todo aquel que exista en la realidad lo sabría de

antemano y al preguntarle cosas como *¿Existe la individuación en la naturaleza?* *¿Existen individuos?*, diría simplemente *sí*, porque la realidad que lo rodea está llena de individuos como los animales, cuya existencia es autoevidente; incluso la pregunta es trivial para él porque su misma existencia es individuada, irreplicable y diferente del resto de cosas que existen. Además, si le preguntamos *¿existe la unidad?* simplemente responderá que *sí*, porque está rodeado de cosas que son unidades, cosas a las que las que puede llamarlas *uno*, porque la misma realidad en que existe es simplemente una.

Entonces las preguntas *¿existen los animales y las plantas?* y *¿existe la individuación y la unidad?* ¿son igual de autoevidentes? ¿En qué sentido se diferencian? Pues bien, si el lector está leyendo esta tesis es porque o en algo deberán diferenciarse, o en la Licenciatura en filosofía aceptan tesis de cuestiones sobre si el agua moja, que es de lo que muchos parecen creer que se trata la filosofía.

Fuera de bromas, preguntarnos por si existe la individuación y la unidad no es una cuestión trivial. Debo advertir que a partir de ahora las cosas se pondrán algo enredadas y confusas, pero desarrollaré esto con la mayor claridad en que me es posible. Muchas posturas metafísicas no consideran que la realidad sea una multiplicidad de individuos a los que podamos llamar entes o sustancias, individuos con existencia autónoma; de igual manera, no hay unanimidad en considerar la realidad como una. Quizá uno de los ejemplos más claros de esta posición está concretada en Spinoza, que considera que sólo existe una sola sustancia, y el resto son modos de ella. Así, diferentes monadologías, henologías, tratados de la unidad, entre otras, ponen sobre todo en tela de juicio la individuación de las sustancias. Los argumentos que tengan estas posiciones los podremos ver con más detenimiento. Por el momento, solo se afirmará que no es algo autoevidente ni la existencia de individuación ni la unidad metafísica de la realidad.

Se decía en párrafos anteriores que la unidad y la individuación parecen ser conceptos difícilmente separables de una postura metafísica, incluso al punto de dar la ilusión de ser un axioma que no resiste mayor análisis. A esto se respondió que, aunque no sean estos conceptos separables de una postura metafísica, no significa que todas las posturas necesariamente los acepten. Además de no ser algo autoevidente de lo cual se tenga una postura unánime, los términos son complejos por la equivocidad de sus significados.

Cuando digo que la unidad y la individuación son equívocos no me refiero con ello a que ellos sean conceptos errados; sino que con tales palabras me puedo referir a diferentes cosas. Esto puede ejemplificarse con lo dicho anteriormente, cuando yo le pregunto a alguien *¿existe la unidad en la realidad?* Me puede decir: *sí, porque estoy rodeado de cosas que son unidades, cosas a las que las que puedo llamarlas “uno”, porque la misma realidad en que existo es simplemente una.*

Como puede evidenciarse, con “unidad” podemos referimos a distintas cosas: podemos decir que cada ente o sustancia es una unidad, que una unidad es una magnitud determinada por el número uno, o incluso que la realidad es solo una. Hay muchas acepciones de unidad ¡y ni siquiera voy a recordar las que menciona Aristóteles! (por el momento). Con lo anterior, tengo la intención de mostrar algo importante, a saber, que muchas veces aquello que se entiende por unidad se entiende en el mismo sentido que individuación; esto es evidente en el caso de la unidad en el sentido individual: cuando nos preguntamos por qué un ente mantiene una unidad independiente del resto estamos hablando de manera semejante a cuando hablamos de por qué un ente está individuado y bajo qué principio. Muchos autores dejan esta distinción marcada. Por mi parte, dejo en claro a cuál me refiero y se refieren los autores al utilizar el término *unidad*.

Hasta el momento, la pregunta *¿Existe la unidad y la individuación?* nos ha abierto la puerta para dar múltiples e importantes consideraciones; pero esta pregunta simplemente es el punto de partida para que el trabajo no empiece su desarrollo desde supuestos asumidos porque sí. La intención de este trabajo no es solo analizar si existen la unidad y la individuación de la naturaleza, sino también poder dar una aproximación a en qué forma funcionan, cómo se relacionan, y qué implicaciones tiene en la realidad que funcionen en la forma en que lo hacen.

Se busca abordar las cuestiones sobre la individuación, del por qué hablamos de una realidad en donde existen entidades individuadas diferentes entre sí. Para esto, hablaremos específicamente del problema de la individuación y sus distintos asuntos.

Para poder llevar a cabo esto, que no es otra cosa que el análisis singular de la naturaleza, considero de gran importancia clarificar los postulados metafísicos con ejemplos de la biología y la astrofísica, para mostrar su cercanía, importancia, y actualidad para la interpretación de la realidad. *¿Acaso la física y la biología no pueden interpretar la*

realidad sin metafísica? ¿acaso actualmente la metafísica no tiene insumos sin las ciencias exactas? Preguntas de este son irrelevantes para nuestros objetivos. Más bien, quiero entender que para la metafísica cualquier comprensión de cómo funciona la naturaleza puede ayudar a reformular sus conceptos y consideraciones: cuando pienso en cómo Aristóteles construyó su comprensión de la realidad lo pienso revisando cuidadosamente los cambios de las estrellas, de las plantas y de los animales, y estoy seguro de que si hubiera tenido la posibilidad de acceder a los conocimientos biológicos y astronómicos que tenemos no los habría despreciado, entonces ¿por qué no podríamos usarlos nosotros, que podemos?

En relación con lo anterior, no es raro encontrar en las aulas de filosofía detractores obstinados de la metafísica, los cuales muchos creen que al hablar de estos temas se habla de una bola etérea y simple alejada de todos nosotros. A ellos podemos brindar con estos ejemplos de las ciencias actuales razones suficientes para mostrar que la metafísica parece algo que se encuentra muy allá pero que, de hecho, está muy acá, aunque esta disciplina, a nadie le deba cuentas y no esté subordinada sino a ella misma.

Conceptos tan clásicos como unidad, esencia, potencia y actualidad, que son parte cotidiana del vocabulario metafísico, pueden ser identificados en ciertas comprensiones de la biología y la astrofísica, y no menos importante, enriquecen la comprensión de la individuación.

Los párrafos anteriores pueden no explicar del todo qué lugar tendrán las ejemplificaciones tomadas desde estas ciencias. Es importante dejar en claro que lo traído a la discusión de estas ciencias ocupa un lugar secundario, porque, como el mismo título del trabajo lo dice, esta discusión es un problema propio de la misma disciplina.

Retomando lo dicho más arriba, se decía que la individuación, y sobre todo la unidad, son cuestiones que de una u otra manera están referenciadas en casi todos los postulados metafísicos, por ello, hacer un rastreo bibliográfico de todos aquellos que han tratado estas cuestiones es un trabajo que esta tesis no se puede permitir. Sin embargo, es posible tomar algunos autores y temas principales desde los cuales se ha construido esta discusión y desde allí hilar las respuestas dadas sobre el tema. Una época de grandes respuestas, sobre todo a la pregunta por la individuación, aparece en la Edad media, por eso los autores medievales tendrán un peso importante, casi rector, en lo aquí escrito.

Cuando temáticas y autores de otras épocas son tratados, me parece de gran importancia señalar las intenciones que estructuran tales estudios, puesto que se puede tener la intención de dar información que aporte a la comprensión histórica de la temática o el autor; como también se puede tener la intención de utilizar la información investigada para otra cosa fuera del valor histórico. Por otra parte, no parecería contradictorio seguir ambas intenciones. Menciono esto para explicitar que este escrito está distanciado de ser una reconstrucción histórica, siendo más bien, una exposición en la que tomo partida desde lo dicho por los autores y desde mis propias reflexiones sobre el asunto. Cabe aclarar, que no parto únicamente desde solo mi comprensión del problema, sino también, de las conceptualizaciones de los lectores contemporáneos. Trabajos de una gran reconstrucción histórica de temas como la individuación ya están hechos, y no valdría la pena repetir lo que ya se dijo hace relativamente tan poco, y quizá con palabras más pobres.

Por lo demás, reconociendo que mientras más larga la introducción más aburrida se hace, procuro que todo lo no dicho o precisado aquí se haga evidente a la medida en que el escrito va desarrollándose. Por ello, lo que se escribe en un párrafo no está escrito en una página, aunque no se evidencie debido a la riqueza de los temas.

CAPÍTULO I: A QUÉ SE REFIERE LA INDIVIDUACIÓN.

Inicialmente, podemos entender la individuación como aquel proceso que tiene la realidad de existir por medio de entes y demás cosas independientes del resto. El mundo puede leerse como compuesto (total o en gran parte) por un conjunto de entidades separadas y diferentes entre sí, de modo que es plausible decir que este árbol tiene una existencia autónoma y diferenciada de la que tiene aquel perro. Y no hay que irse a otras entidades distintas de nosotros mismos: la misma conciencia de existir de forma sectorizada en un espacio y tiempo concretos nos muestra que literalmente nosotros no somos todo lo que existe, siendo la existencia nuestra solo una pequeña parte de toda la naturaleza. Cuando sufrimos la muerte de un ser querido, padecemos la condición individual de las cosas, porque su existencia no podrá volver a replicarse.

Definir un rasgo predominante que caracterice a un individuo como tal ya supone un posicionamiento. Respecto a esto, indica Jorge Gracia que “Tradicionalmente se explican cinco rasgos en términos de los cuales ha sido explicada la individualidad [...] Ellos cuatro son: indivisibilidad, distinción, división e identidad. El quinto puede ser interpretado como metafísico o lógico [...], Esta es la impredecibilidad”¹.

Todos estos rasgos se refieren a la intensión de la individualidad, a qué es ser un individuo. Anteriormente nos referimos a la individuación como un proceso desde el cual las entidades existían separadas e independientes del resto. Este carácter de independencia y autonomía puede comprenderse también bajo el rasgo de no-instanciabilidad de los individuos, que es lo contrario a universales como *hombre* o *rojo*, que pueden instanciarse en múltiples cosas.

¹ GRACIA, J. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Autónoma de México, 1987. p. 27.

¿Qué hace posible que haya individuos? Si es real la individuación, entonces de alguna manera ella ocurre en virtud de algo, algo que podríamos llamar, y, de hecho, se ha llamado a lo largo de la historia de esta discusión el principio de individuación, en latín, *principium individuationis*. En esta sección se busca examinar tres respuestas a la pregunta por el principio de individuación, reconociendo los límites y posibilidades de cada una de ellas, para esbozar las características que debería tener una respuesta que intenta solventar sus límites y reconocer los alcances de los tres abordajes de los autores.

Antes de desarrollar este objetivo, es importante determinar qué no es lo que se entiende por el principio de individuación. Para esto, se revisa el artículo escrito por Martín López Corredoira (2009) titulado *La negación del principio de individuación en la naturaleza, y la separabilidad y el concepto de sujeto como artificios humanos*. En él, el autor desarrollará, por así decirlo, una posición en la que el principio de individuación no es algo verdadero sino un “artificio de nuestro modo de percibir la realidad”² El análisis de lo dicho por Corredoira nos abrirá el paso para explicar en qué sentido hablamos de individuación.

1.1 LA NEGACIÓN DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN PARA LA EXÉGESIS DE SU SENTIDO.

Para empezar, lo más importante es revisar las comprensiones de Corredoira desde las cuales parte la posición que niega el principio de individuación. El autor comienza su artículo con algunas definiciones desde las cuales es posible rastrear tales comprensiones. Allí, *universo* es definido como un “conjunto de cosas existentes [...], toda la materia, energía, y todo lo que está en el espacio y el tiempo”. El *universo* se entiende como todo, absolutamente todo, aquello que incluso encierra otros universos posibles pues “los otros posibles universos no serían sino partes del primero”³. Esta comprensión de *universo* sería

² CORREDOIRA, M. L. *La negación del principio de individuación en la naturaleza, y la separabilidad y el concepto de sujeto como artificios humanos*. *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009. pp. 482-484.

³ *Ibid.*

muy cercana a lo referido en la segunda sección bajo el término de unidad general de la realidad.

Adicionalmente, se define *parte del universo* como “un subconjunto del Universo, o sea, algo que tiene existencia real”. El autor entiende que “el universo tiene muchas partes, según una forma de partición dada”⁴. He aquí la primera afirmación que merece un análisis detenido. Corredoira comprende que toda la realidad contiene muchas partes, la parte indica que hay elementos distintos que se diferencian los unos de los otros. Cuando comprendemos que la realidad contiene existencias diferentes entre sí, nos comprometemos a entender que la realidad no es una mera pelota de goma en donde todo es homogéneo, sino que está atravesada por distintos modos de ser que hacen que una cosa se separe de la otra, tenga una existencia diferenciada de otras. Ya se verá por qué esto es importante.

Además, el autor no solo dice que el universo tiene muchas partes, sino también que es así “según una forma de partición dada”. “Dada” en este texto parece referirse a una menara arbitraria y subjetiva según la cual se categorizan las cosas.

El autor sigue desarrollando su discurso diciendo que “en este Universo, existen infinidad de unidades que se caracterizan por tener alguna función. Una vez hemos roto el todo en algunas partes, podemos reagruparlas, podemos formar un grupo de partes del Universo. Existen muchos modos de hacerlo”⁵. Según esto, encontramos que Corredoira acepta una comprensión de unidades, de existencias a las cuales se les puede adjudicar una unidad que las caracteriza por tener alguna función, por lo que la unidad es algo propio de las existencias adquirido en virtud de su naturaleza. Es casi paradójico: Corredoira dice negar la individuación, pero acepta la existencia de cosas a las cuales se les puede adjudicar unidad propia que las caracteriza y distingue de las otras según su funcionamiento natural.

Quizá el argumento desde el que se construye la negación del principio de individuación se encuentra cuando el autor entiende que, una vez que el universo se divide en partes, estas pueden reagruparse desde distintos criterios. Aquello que no es agrupado desde algún criterio carece de entendimiento, así “Si tomamos un árbol de un parque de nuestra

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

ciudad y lo agrupamos solamente con un cráter de la Luna, estaremos estableciendo una agrupación sin criterio, que no puede obedecer a un entendimiento”⁶.

Respecto a esto, dice que “En la representación que poseemos, las partes del Universo están agrupadas por criterios de propiedades comunes; y, dado un grupo de partes, éste está agrupado con otros grupos; y esos grupos de grupos se agrupan con otros grupos de grupos, etc.”⁷. ¿El autor entiende entonces que los criterios de partición y agrupación del universo son reales, son algo creado por la mente humana?

A esta pregunta concreta, Corredoira considera que puede partirse el universo en múltiples partes sin ningún criterio [objetivo] “toda partición o agrupación es meramente subjetiva, relacionada con nuestro entendimiento pero no con las cosas en sí”⁸. Cuando Corredoira afirma esto, posiblemente quiere indicar que no es posible establecer una unidad o individualidad determinada, porque al hacerlo, nos encontramos que dentro de aquello que adjudicamos unidad se encuentran otras unidades, por otra parte, todo conjunto es una mera colección. La individualidad sería un concepto trivial pues su carácter indeterminado haría posible aplicarlo a todo: tanto a átomos, moléculas, como personas. La comprensión de unidades individuadas es falsa pues el universo es una especie de todo del que se dividen partes con base en criterios subjetivos. Así lo explica el autor:

Supongamos que llamo unidades de nivel n a los átomos. Por debajo del nivel atómico hay muchos niveles subatómicos, y por encima de dicho nivel encontramos los niveles supraatómicos. Los niveles subatómicos pertenecen al mundo estudiado por la física de partículas elementales, la cual trata de encontrar los componentes últimos de la materia, un nivel con número finito de unidades irreducibles a partir del cual están constituidas todas las cosas, o sea, las unidades mínimas.

Las unidades supraatómicas tienen un nivel por encima de n . Los átomos se agrupan formando moléculas, las moléculas se agrupan formando sustancias homogéneas, las sustancias homogéneas se agrupan formando sustancias heterogéneas, y así cada vez se van formando estructuras más complejas. Si continuamos dentro de la biosfera terrestre, en un cierto modo de agrupar, nos encontramos con que se llegan a formar moléculas orgánicas, las cuales se agrupan formando diversos orgánulos, y estos orgánulos se agrupan para formar células eucariotas o procariotas. Las células eucariotas se especializan en sus funciones mientras que las procariotas deben ejercer todas las funciones para su supervivencia. Las primeras se unen para dar tejidos, que

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

se agrupan para dar órganos, los cuales se agrupan para dar aparatos o sistemas, y éstos se unen para dar algún ser vivo pluricelular, como puede ser el ser humano. Otro ejemplo son los electrones y núcleos atómicos que constituyen una estrella. Después de un cierto número de agrupaciones llegamos a las estrellas, que se agrupan en galaxias, las cuales se agrupan en cúmulos de galaxias, los cuales se agrupan en hipercúmulos de galaxias,...

Si hablamos del humano como entidad individual, y siguiendo la comprensión de Corredoira, nos encontramos con el problema de que ella contendría otras existencias a las cuales podríamos llamar individuos. Esta conclusión es problemática porque tiene una comprensión desacertada de lo que se entiende por autonomía, más adelante veremos por qué. Por el momento, uno puede quedarse con la interesante impresión de que el autor ha afirmado que todas las agrupaciones son subjetivas, relacionadas con nuestra comprensión, pero no con las cosas en sí. Y, en todo caso, su exposición se ha logrado señalando diferentes agrupaciones que comparten razones comunes que no parecen reducirse a lo subjetivo.

¿A qué se refiere con que las agrupaciones son subjetivas? Todo parece llevar a la negación no solo de la individuación, sino a la misma negación de los criterios objetivos desde los cuales se establecen unidades y conjuntos. La pertenencia al nivel subatómico, atómico o supraatómico no parece ser algo que se quede en la subjetividad, su existencia es cierta, y desde ese hecho es válido tal conjunto. Eso no significa que tales conjuntos son los únicos plausibles, se pueden hacer desde distintos criterios; lo importante es que tales criterios desde los que se parten sean reales y objetivos, como lo sería el conjunto de todas las cosas que son animales. Que los seres humanos hagamos agrupaciones no significa que ellas se queden en algo subjetivo: si los criterios válidos solo existieran en la mente humana y no remitieran a propiedades reales compartidas por las cosas, entonces cualquier criterio que proviniera de la mente sería válido para la agrupación de un conjunto de la realidad.

Lo importante de lo discutido hasta ahora es: que existe un universo en el cual todo lo que existe está contenido, que ese universo no es una pelota de goma homogénea sino que en

⁹ *Ibid.*

él se pueden establecer distinciones, que (a diferencia de lo que cree Corredoira) es posible considerar que estas agrupaciones pueden darse en razón de propiedades comunes; y que hasta el momento no hemos encontrado alguna razón de peso para decir que el universo entendido como conjunto de todo lo que existe es incompatible con los entes individuales.

Si un humano es individuo, entonces tiene una existencia independiente y autónoma distinta. ¿Cómo entendemos que un humano tenga una existencia independiente y autónoma? Dice Corredoira que “tal *principium individuationis* o principio de individuación es un espejismo, una apariencia. El hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de la sociedad y la naturaleza”¹⁰.

Esta cita permite ver la imprecisión que tiene el autor sobre la independencia y autonomía: que un ser humano como Pedro sea individual significa que su existencia es irreplicable, concreta, determinada, y por ello diferente del resto. Esto no significa que Pedro sea ajeno al resto de dinámicas de la realidad.

La forma en que Corredoira niega la individuación parte desde el supuesto de falta de propiedades o rasgos que posibiliten establecer una unidad individual, pues cualquier criterio que permita determinar a un ser humano como una unidad individual independiente del resto será subjetivo. Sin embargo, la creación de unidades o conjuntos no parte necesariamente de criterios subjetivos, sino también de propiedades intrínsecas de las cosas mismas. Aunque esto no nos devela inmediatamente la existencia de la individualidad, sí abre la posibilidad de establecer unos parámetros que nos evidencien su existencia a través de las mismas propiedades de las cosas.

Esta aclaración de los puntos nos da mayor detalle sobre lo que se entiende por individuación. Sin embargo, no hemos encontrado algún criterio intrínseco o extrínseco de las cosas que nos posibilite establecer con solidez qué merece el nombre de individuo y qué no, o bien, un criterio que nos indique por qué todo puede ser entendido como individuo. Una célula también existe de manera concreta en la realidad, y bajo este criterio sería tan individual como un ser humano. Como lo muestra esta afirmación, no se han

¹⁰ *Ibid.* p. 485.

expuesto las razones de peso que validarían llamar individuo a un humano y no a un átomo. Esta cuestión será abordada en la próxima parte.

1.2 QUÉ ES INDIVIDUO.

Tras haber entendido que un ente individuado puede ser un humano cualquiera, en esta parte del capítulo exploraremos las razones para establecer con mayor seguridad los criterios según los cuales puede llamarse a algo individual. Con esto ganaremos estabilidad en el piso en cual se establece la discusión.

El problema era que no teníamos razones para no adjudicar la individualidad tanto a un humano como a una parte de él. ¿Acaso la metafísica no tiene conceptos que nos posibiliten establecer esta distinción entre una cosa individual? Sobre este punto, Peter Van Inwagen nos dice que una cosa no es individuo si: (a) Es una mera modificación de otra cosa; (b) es una mera colección de cosas, (c) es un material, como el agua, la carne o el acero; (d) es un universal; (e) si es un evento o proceso¹¹.

De los anteriores me interesa centrarme en los dos primeros, pues son los más problemáticos. Van Inwagen menciona como ejemplos de una modificación a una arruga en una alfombra, una mano empuñada, un nudo en una cuerda, o una habitación que es agregada a una casa. Podemos describir a la modificación como el cambio que sufre una cosa pero que no transforma esencia.

Sobre las colecciones, es preciso notar que un ente puede ser individual y al mismo tiempo ser una colección de cosas distintas. Sin embargo, no cualquier colección de cosas es un individuo: mi colección de vinilos no es un ente individual, cuando hago una recolección de frutos en una bolsa, ellos no son un ente individual. ¿Por qué?

En la naturaleza existen principios desde los cuales las cosas empiezan a tener una asociación. Volvamos con el ejemplo de las células: Pedro es una colección de átomos que forman células, de células que forman tejidos, tejidos que forman órganos, etc. La

¹¹ VAN INWAGEN, P. *Metaphysics*. Westview Press, 2015. p. 28-31.

naturaleza parece tener principios desde los cuales se unifican distintas cosas, en cierto modo, subordinadas a una asociación cuyo objeto es la consolidación de un ente individual. Cosa distinta ocurre con una colección de frutos, de vinilos o de personas. Esto último sin negar que por naturaleza el humano tiende a asociarse, y no por eso las personas se unen literalmente conformando el cuerpo de una super-persona, como se muestra en la famosa portada del *Leviatán* de Hobbes.

Van Inwagen trae un caso concreto interesante sobre este punto, en donde se pone atención a los integrantes de una colección y de otra: el ejército conformado por una colección de soldados, y un gato que es una colección de células¹². La razón para considerar que el ejército es una mera colección está en que este estaba conformado en otra época por soldados completamente distintos; en el caso del gato, las células que lo conforman hoy son completamente distintas a las que lo conformaban hace cinco años, y en todo caso comprendemos que el gato es individuo, y que sigue siendo el mismo gato.

La expresión *mera colección de cosas* (*mere collection of things*) de Van Inwagen podría ser interpretada como si se refiera a una combinación aleatoria y azarosa de elementos. Esta interpretación podría no hacer honor a los criterios estructurados que tiene una colección como un ejército (recuérdese la enumeración que se hace en *El arte de la guerra*). Y esto no significa que un ejército sea un individuo con un principio intrínseco que ordena su unidad substancial (como el gato). Más bien, el punto es que incluso aquello que se llama “mera colección” no es un conjunto aleatorio. Como señala Plotino, no cualquier unidad conforma un ejército, un coro o un rebaño¹³.

Con lo expuesto hasta el momento, se puede entender por qué una colección de cosas no es necesariamente un ente individual, a saber, por un principio unificador propio de la naturaleza que, por así decirlo, “enlaza” toda una colección de cosas para la constitución de tal ente individual, irreplicable, con una existencia independiente y diferente del resto.

1.3 ¿QUÉ ES Y NO ES INDIVIDUO?

¹² Ibid. p. 29.

¹³ PLOTINO. *Enéada*. VI, 1.

Tenemos dos grandes afirmaciones que funcionan como criterios para reconocer el sentido en que se habla de un individuo: (a) que individuo es aquello que tiene una existencia concreta no-instanciable e irreplicable en la realidad; (b) es aquello que tiene una existencia propia que no se reduce a la formación de otro.

¿Solo los entes pueden entenderse como individuos? Respecto a este punto no encontraremos una opinión unánime en los especialistas. Por una parte, Jorge Gracia afirma que la individualidad también puede adjudicarse a “eventos, enunciados, ideas, características de los árboles, etc”¹⁴, así también, comprende que cosas como “cierta cantidad de agua es un individuo”¹⁵. Pero, por otra parte, vimos que Peter Van Inwagen rechaza que sean individuales cosas como el agua, el acero o el hidrógeno, como también rechaza como individuales cosas que sean acontecimientos, procesos, o bien, relaciones o proposiciones.

Este es un punto complejo y no tiene una sola solución que esté exenta de problemas. Comprender como individual a todo lo que tiene una existencia concreta no instanciable e irreplicable en la realidad (todo aquello que satisface el primer criterio mencionado) posibilita reconocer bajo este término a todo aquello que está concretado, bien sea una simple parte, modificación, un evento, o algo como el agua o los átomos. Bajo esta comprensión, por ejemplo, mi mano (unida al resto de mi cuerpo), mis uñas, mis células y todo el resto de partes que me conforman son individuos, con lo cual pueden comprenderse ellas mismas como con existencia independiente y diferente al resto de cosas. Y, así, se pierde la posibilidad de comprender el funcionamiento relacional de las partes que me conforman a mí como entidad unificadora. En conclusión, esta comprensión de la realidad elimina la distinción entre entidades y sus partes.

Esta falta de distinción entre la unidad individual y sus partes acarrea problemas. Volvamos al ejemplo de que todas las partes de mi cuerpo pueden ser comprendidas como individuos, entonces, al hablar de mi individualidad ¿tendría como fundamento la individualidad de esas partes, y la individualidad de cada una de esas partes de las partes? O más bien ¿podría preguntar por lo que me hace individuo sin que esto implique

¹⁴ GRACIA, J. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Autónoma de México, 1987. p. 21.

¹⁵ *Ibid.* p, 28.

preguntar por el carácter individual de las partes que me conforman, y las partes que conforman la individualidad de estas otras?

En cuanto al segundo criterio (que individuo es aquello que tiene una existencia propia que no se reduce a la formación de otro), pareciese necesario precisar lo característico de algo que existe por derecho propio. O sea, aquello que no está forzado a existir para la conformación de otro individuo, algo como un ser humano, un árbol, un sol, o un gato, que como fue explicado anteriormente, además de estar concretados ocupando un “lugar” en la existencia, su existencia no se limita a ser una mera parte de otra cosa.

Si ser individuo es existir en un lugar concreto (ser no-instanciable), cosas como acontecimientos, eventos, o sucesos podrían considerarse individuos (en tanto que existen en un momento y lugar específico). Pero ¿cómo se determina cuál es el fundamento de la individualidad de un acontecimiento? Un acontecimiento es el cambio de algo o de la relación de dos o más cosas, como podría serlo el parto que tuvo la perra del vecino. Este acontecimiento comprende o contiene un conjunto de acciones llevadas a cabo por diferentes individuos (la perra y los perros que nacieron). Así, podríamos preguntarnos por la individualidad de la perra, de los cachorros, ¿y del acontecimiento llevado a cabo por ellos? ¿El fundamento de la individualidad de un acontecimiento sería el mismo que el fundamento de la individualidad de los individuos? Si un acontecimiento comprende a unos objetos¹⁶ ¿ellos serían partes del individuo que sería el acontecimiento? Parece que los acontecimientos son dinámicas llevadas a cabo por cosas (bien sea individuos o sus partes) pero el acontecimiento mismo no es un individuo, pues su existencia parece limitarse a la interacción de las mismas.

Incluso, si se piensa en la individuación como un proceso en el cual se constituye la existencia de algo no-instanciable, independiente, etc. Quizá por ser un proceso, podría comprenderse que es un acontecimiento. Pensemos en el primer momento en que empieza a formarse un cachorro en el vientre de la perra del vecino hasta que nace; eso sería una sucesión de cosas, un acontecimiento. Si comprendemos que un acontecimiento es un individuo (porque es irreplicable, concretado, no instanciado), el proceso de individuación del cachorro no contaría con un solo individuo sino con dos (el cachorro y

¹⁶ Estoy hablando desde una metafísica de objetos, a sabiendas de que en una metafísica de relaciones esto sería explicado de otro modo.

el mismo proceso). Esta comprensión parece llevarnos a violar la distinción entre el proceso y el objeto que lleva a cabo tal proceso, entre la individuación y el individuo.

Señalados los problemas anteriores, parece que aquello que mejor merece la comprensión de individuo son simplemente los entes o sustancias (entes tales como un árbol, una planta, un insecto, un animal, un planeta, y todo este tipo de cosas parecidas a estas), puesto que la comprensión de ente nos permite reconocer esa constitución unitaria de las cosas que componen al mismo. Y el ente guardaría una identidad consigo que a su vez marca una diferencia con el resto de las cosas que no lo constituyen. De igual forma, esta comprensión delimita lo que puede ser considerado como parte o modificación del individuo.

El problema es que no siempre es claro qué merece el nombre de ente y qué merece el nombre de parte. Ciertamente, una colección de manzanas no constituye un individuo, pero una manzana que acaba de caer del árbol del que hacía parte, del que hace un momento era un componente, ahora ¿es otra cosa? Un hongo puede ser considerado como individuo, y una de sus partes serían las esporas, pero una vez ellas se separan y se riegan ¿se convierten en otra cosa distinta del ente que es el hongo? ¿Se debería entender como sustancia o ente a todo el sistema solar o a los planetas?

Entender al individuo bajo el término ente por su existencia autónoma puede ser más o menos claro en un ser humano, en donde su existencia y sus dinámicas muestran que tiene partes que lo forman y que no se remite a constituir otra existencia diferente de él mismo. Pero en el caso de los cuerpos celestes esta independencia no parece tan clara, o sea, no es tan claro de qué manera algunos de los objetos celestes serían un ente o parte de otra cosa mayor. En este tipo de casos pareciese que lo mejor es solo comprender que son individuos en tanto existencias concretadas.

¿Qué nos queda de todo esto? Que no es desacertado considerar que la realidad, o por lo menos una buena parte de ella, es en tanto que concretada, en tanto que ocupa un *lugar*¹⁷ en la realidad. Esto remite a que las cosas concretas no son instanciabiles. Sin embargo,

¹⁷ En este punto, con *lugar*, me refiero al rasgo de ser con unos límites determinados. Esta característica la comparten las sustancias corpóreas e incorpóreas.

aunque lo individuado esté concretado, no todo lo concretado debe entenderse como individuo (como es el caso de los acontecimientos).

Una posición mediadora ante este problema es la comprensión de las distintas cosas según su clase. Con esto me refiero a que algo y sus partes pueden considerarse como individuos, pero no de la misma clase. Así, las distintas partes que me conforman podrían entenderse como individuos en tanto que no son instanciables, pero ellas no son individuos de mi misma especie; posicionamiento cercano a la clásica comprensión de que un individuo es tal en tanto que no puede dividirse en partes que sean de la misma especie.

Yo soy más partidario de esta comprensión, especialmente de entender que el rasgo de un individuo es su no instanciabilidad. Y aunque no señala explícitamente el funcionamiento relacional de las partes que me conforman a mí como entidad que no remite a unificar a otra. Sí permite distinguir la individualidad de las partes y la individualidad de lo que existe por derecho propio.

Por tanto, podemos comprender como individuales a partes como las células, átomos, y demás elementos que constituyen a entes o sustancias, como también a aquellas cosas de las cuales no se termina de comprender si son partes constituyentes de un ente mayor. Esto, sin olvidar que se debe señalar la relación entre las partes inscritas a una identidad que comprende los procesos internos de la cosa misma, sin olvidar que son partes individuales.

Este es un momento preciso para señalar uno de los lugares que tiene la individualidad en el funcionamiento de la realidad. Si la realidad fuera únicamente puntos de energía sin partes y separados los unos de los otros, que no están enlazados a la constitución de otra cosa más allá de ellos mismos, ahí hablamos de individuos, y utilizaríamos el criterio que dice que son tales en cuanto que están concretados ocupando una “lugar” en la realidad que los hace instanciables.

Ahora, si tuviéramos una realidad con distintos puntos de energía que están enlazados, unificados en una serie de procesos que constituyen una entidad de la cual ellos fueran parte, aun llamaríamos a esos puntos de energía individuos. Diríamos, además, que es individuo la cosa que fue conformada por estos puntos de energía que mantendría una

serie de relaciones y procesos en pro de la existencia de esta cosa. Este “nuevo individuo” también lo sería en tanto que concretado en la realidad, pero no sería el mismo tipo de individuo del que sus partes. Y de este modo, todo aquello que contenga debería entenderse como ordenado a la cosa en general, por lo que sus partes no serían individuos “suelos”.

1.4 DOS ABORDAJES POSIBLES HACIA LAS RESPUESTAS SOBRE LA INDIVIDUACIÓN

Acerca de los individuos, podemos reconocer dos posibles abordajes: el primero, a través del problema de los universales; el segundo, a través de la postulación del principio de individuación.

En momentos anteriores la individuación había sido abordada al preguntarse por el estatus ontológico de los individuos particulares a la luz de los universales. Es así como desde el siglo VI al XII encontramos algunas consideraciones por el estatus ontológico de los individuos en autores como Boecio, Escoto Eriúgena, Guillermo de Champeaux, Thierry de Chartres, entre otros¹⁸. Para señalar su conexión, es importante explicar, quizá muy brevemente, qué se entiende por universales.

Los universales son comprendidos generalmente como aquello que trasciende a las cosas concretas, pero no en el sentido de algo que es meramente ajeno a todo lo que tiene una existencia particular diferente del resto, más bien, los universales se entienden como aquello común a muchas cosas y no simplemente a una. Ejemplos comunes sobre lo que son universales suelen ser la humanidad, lo blanco, la animalidad, y todas aquellas cosas disparatadas que al lector se le ocurran con la terminación en “dad”.

La definición, o por lo menos comprensión ordinaria sobre lo que es un universal parece bastante vaga, lo que da lugar a un repertorio de universales que abarca cosas muy disímiles entre sí, por ejemplo: el dolor, el dinero, la política, la comida, la filosofía, etc.

¹⁸ GRACIA, J. *Individuation in Scholasticism*. State University of New York Press, 1994.

Sin embargo, desde un planteamiento más sofisticado, “universal” puede ser entendido como “aquello que es común a varios”¹⁹, y aunque existe infinidad de cosas que pueden ser entendidas como comunes a varios, todas ellas contrastan con cualquier individuo en el sentido de ser su opuesto, en tanto que el individuo no es común a varios. Así, los universales son instanciables; los individuos, no. Si existen cosas individuales y particulares distintas del resto, también existe aquello común a ciertos individuos. Esto parece extraño: ¿acaso no es contradictorio que en un mundo de individuos existan universales?

Contrario a lo que podría pensarse, la existencia de ambos parece una comprensión fundamental que complementa la interpretación de la realidad. Recordemos, el mundo no es una bola en donde literalmente todo es homogéneo, tampoco es la colección de individuos absolutamente disímiles entre sí, sin atributo compartido alguno. De hecho, esta comprensión del mundo conllevaría grandes problemas: una realidad en donde existen solo individuos diferentes sin absolutamente nada en común significa un lugar en donde las cosas carecen por completo de relación. Esto es grave, puesto que sería un mundo en que la ausencia de rasgos comunes impediría la captación de una regularidad, y, con ello, la inteligibilidad de los particulares.

No obstante, la existencia de una realidad en donde solo hay particulares sin absolutamente nada en común no es posible puesto que, incluso siendo así, tendrían en común el hecho de existir. Que estas supuestas cosas particulares sin nada en común existan señala que hay un atributo que las hace existentes, y esto ya es un atributo común que supera la absoluta diferencia.

Así, y siguiendo con ese ejemplo trillado de lo que es un universal, la humanidad no es algo que solo yo poseo, sino que es compartido entre muchos. Hasta aquí, encontramos que es válido pensar que existe aquello que es común a muchos²⁰.

¹⁹ Esta es la comprensión del universal que establece Boecio, como se verá en *In Isagogen Porphyrii Commenta I. Y*, como señala Juliana Espinal en su texto aquí referido, “*estará presente en toda la Edad Media, sólo que matizada por las diferentes lecturas que se dieron en torno al problema de los universales.*” (p. 11).

²⁰ Ahora, saber si aquello que es común a muchos puede comprenderse como una entidad, como algo que existe con independencia, si es solo una abstracción mental, o cualquier otro tipo de afirmación

Por otra parte, el abordaje de la individualidad a través de la postulación del principio de individuación responde a la pregunta por aquello en virtud de lo cual el individuo es tal. Cabe señalar una diferencia en el punto de partida sobre la individualidad: las consideraciones sobre los individuos en el problema de los universales no presuponen la existencia de los individuos, como sí ocurre en el segundo abordaje. Por eso, en las primeras consideraciones de los autores, más que hablar del principio de individuación, se habla sobre el estatus ontológico de los individuos en relación con los universales.

Dadas estas consideraciones, parece pertinente pasar a la exposición y análisis de lo dicho por los autores estudiados acerca de los individuos y la individualidad.

comprometedora no es algo que este capítulo busque profundizar, puesto que no corresponde con sus objetivos, y su exposición es más pertinente para las partes posteriores.

CAPÍTULO II: EL ABORDAJE Y SUS AUTORES

No es tan fácil establecer qué autor debe iniciar las discusiones acerca de la individuación. Generalmente suele empezarse por Boecio, y por su *Comentario a la Isagoge* de Porfirio. Pero ¿por qué no empezar por Porfirio? Incluso ¿por qué no empezar por el mismo Aristóteles? ¿Es esto una locura? Una respuesta que se daría del por qué no hacerlo sería que en estos encontraríamos meras referencias cortas, implícitas y quizá vagas. Sin embargo, ¡esto también ocurre con Boecio! En la primera edición del comentario “solo encontramos tres fragmentos que conciernen con importancia a la individualidad”²¹.

¿Por qué no empezar por Aristóteles? Otro diría que las consideraciones sobre un principio de individuación en este autor sería un completo anacronismo. Es relevante decir que sobre este punto se discutió con profundidad a mediados del siglo pasado, momento en que distintos comentadores de Aristóteles no solo dan como válida una respuesta en el autor acerca del principio de individuación, sino que además presentan distintas razones para argüir que este es la materia o la forma²².

En este caso, considero que es importante reconocer que en los textos de Aristóteles sí existe la posibilidad de reconstruir una respuesta acerca de la individualidad. Y esta tesis no parte desde él simplemente porque se centra en los metafísicos medievales; además, nos referiremos a sus consideraciones a través de las respuestas de los filósofos de esta época, por lo que sus pensamientos no pasarán por alto en lo aquí escrito.

2.1 BOECIO

Como ya se ha reiterado anteriormente, las comprensiones de Boecio acerca de la individuación no son tratadas como tema principal en sus obras. No tenemos, por así decirlo, algún tipo de libro o tratado que lleve como título *Sobre los individuos y la*

²¹ GRACIA, J. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Autónoma de México, 1987. p. 91.

²² Para mayor profundización de esta discusión, se recomienda la tesis de Felipe Zarate Guerrero titulada *Reconsideración del Principio de individuación en la filosofía aristotélica*. Uniandes, 2018.

individuación. En vez de eso, tenemos distintos fragmentos dispersos por toda su obra en donde el autor nos brinda interesantes consideraciones acerca de los individuos.

Cuando el contenido que tenemos se encuentra fragmentado y reducido a pasajes, quizá lo único por hacer es el grato oficio de “alargarles la lengua a los autores”. Con esto me refiero a intentar explicar y profundizar aquello que en la poca extensión queda implícito, no sin correr el riesgo de sobreinterpretar las palabras del autor. En relación con esto, una manera ordenada de exponer las consideraciones es a través de la exposición diferenciada de cada uno de sus textos.

2.1.1 *In Isagogen Porphyrii Commenta I.*

Como se indicó anteriormente, en la primera edición de este comentario solo tenemos tres fragmentos relevantes que nos hablan acerca de los individuos²³. El primero de ellos dice:

En tanto que los individuos están bajo la especie, llamamos individuos a aquellos que no pueden ser divididos en especies o en otras partes. Tal Catón o Platón o Cicerón o cualquier otro hombre singular; ... a un hombre singular, como Cicerón, no podemos distribuirlo en otros y le llamamos *ἄτομον* o sea individuo.²⁴

En esta parte Boecio nos deja muchos elementos interesantes a analizar, como también cosas importantes al aire. Primero, ¿se puede decir que “los individuos están bajo la especie” sugiere que existe una estructura desde la que las cosas acontecen desde lo más general hasta lo particular? De ser así, argumentaríamos diciendo que naturalmente, “estar bajo de” es una manera de referenciar una existencia respecto de otra cosa también existente ¿o es que acaso algo puede ser punto de referencia respecto de lo inexistente, como decir que estoy escribiendo esto debajo de una mesa irreal? El punto de análisis ontológico de Boecio está jerarquizando la realidad a través de dos características: estar

²³ La primera edición ha sido poco difundida en la actualidad. Una edición crítica “moderna” completa solo puede leerse en latín, generalmente en la edición de Samuel Brandt. Por ello, nos apoyaremos en las traducciones que hace Jorge Gracia de estos fragmentos.

²⁴ C.I-1, p. 47 (PL 64-29): “sed quoniam sub speciebus singillatim individua sunt – individua autem uocamus quae in nullas species neque in aliquas iam alias partes dividi possunt, ut est Cato vel Plato vel Cicero et quicquid hominum singulorum est; ...hominem vero ipsum singulum, id est Ciceronem, in nullus alios distribuere possumus atque ideo *ἄτομον*, id est individuum, uocitatum est”.

arriba o estar abajo, se está en tal o cual lugar según si su existencia es más común a varios o propio de uno solo. Pero para que la jerarquía sea válida, es necesario afirmar la existencia de cosas distintas a los particulares, que esto que llamamos especie es real. Según sea real o no la especie, debe revisarse qué consecuencias metafísicas conlleva.

Contrario a lo que podríamos creer en un primer momento, los comentarios de Boecio a la *Isagoge* son conocidos por negar la existencia de los universales como subsistencias independientes de los singulares²⁵. Por ello, esa idea de pensar en los universales como capas independientes más generales o comunes a las que los individuos están subordinados no va acorde con el pensamiento de Boecio.

¿Acaso sin la existencia de la especie es imposible la existencia del individuo? Esta afirmación nos haría creer que primero deben establecerse independientemente unas “capas de la realidad”, la de universales como hombre, para que luego existan hombres individuales. Pero la afirmación “están bajo la especie” no es lo mismo que decir “dependen de la existencia de la especie”, por lo que ese “estar bajo la especie” quizá debe entenderse en un sentido abstracto o lógico.

Más bien, lo que tenemos son individuos en los que subsisten los universales. Más que muchas capas de existencias singulares y universales, hay solo existencias singulares en las que encontramos formas que determinan lo que esa cosa singular es. La posición de Boecio merece el adjetivo de fantástica. Desde ella nos es posible entender el funcionamiento de la realidad a través de los individuos como punto de subsistencia que realiza los universales, las formas de las cosas (las leyes en virtud de las cuales las substancias son lo que son) no existen como flotando en la nada, ellas están concretadas y realizadas a través de los singulares: la realidad funciona en tanto que sus leyes o formas están concretadas singularmente.

Lo que más llama la atención son las comprensiones que Boecio utiliza para definir qué es un individuo. Nos dice que “Llamamos individuos a aquellos que no pueden ser divididos en especies o en otras partes”. El carácter esencial o distintivo de un individuo (como su nombre nos dice) es su no-divisibilidad. ¿Pero su no-divisibilidad respecto de

²⁵ Cfr. C.I- 1.11.13.

qué? Respecto a otras especies o partes. Con esto, Boecio parece decirnos que por adentro de Platón o Sócrates no puede existir ningún otro individuo de igual o diferente especie.

Lo que “no puede dividirse en partes” es una definición abstrusa, porque “parte” bien puede ser parte física, lógica o metafísica. Quizá lo que más intriga es saber si Boecio entiende que un individuo puede estar compuesto de partes que también sean otros individuos, algunos comentadores parecen ver esta opción como plausible²⁶. Pero esto podría ser utilizado en contra de su mismo binomio universal-individuo.

Que en un hombre no puedan encontrarse más individuos (de igual especie) es evidente cuando se considera a la luz de la identidad que debe guardar un individuo respecto de todos los elementos que los conforman. No importa qué tantas células haya, no importa en qué tantas partes pueda seccionarse un individuo, todas ellas hacen parte de Platón, Sócrates, o Catón: un mismo hombre singular.

Así, *división* y *distribución* son términos sinónimos: a Cicerón no podemos distribuirlo o dividirlo en otros; justamente de este modo se distingue de un universal, que es común a varios. Si Cicerón pudiera distribuirse en aquellas partes o supuestos individuos que lo conforman, se dividiría o distribuiría en otros individuos tal como lo haría un universal.

Cuando Boecio entiende la individualidad como cualidad de no ser distribuible en otros, esta individualidad preserva la relación de identidad que mantiene una sustancia con su estructura interior.

Otro problema es que la cualidad en virtud de la que un individuo es tal también podría aplicarse a un universal. Como lo señala Gracia, el universal “Hombre no es divisible en especies, por ser él mismo una especie, ni en partes, ya que los hombres no son, por cierto, partes del hombre”²⁷. Con todo, quizá Gracia está partiendo del mero análisis del fragmento, sin consideración de lo que Boecio viene afirmando en el resto del texto.

Es cierto que esta comprensión de la individualidad es tan nublada como para que pudiera ser utilizada tanto para un universal como para un individuo. Pero Boecio ha demostrado que los universales no subsisten, es decir, que solo existen sustancias individuales.

²⁶ Cfr. GRACIA, J. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, 1987. p. 95.

²⁷ *Ibid*, p. 93.

Como se parte de una comprensión de la realidad en donde solo existen individuales, el que la individualidad pudiera ser aplicada a un universal podría no importar puesto que ya se ha demostrado que un universal no es subsistente.

Pero no hay que defender lo indefendible, Boecio puede caernos muy bien a los medievalistas, pero su definición parece apuntar a un punto central nublado. El segundo fragmento, mucho más corto, afirma que “los individuos, en tanto que no tienen bajo ellos algo en lo que puedan ser cortados y distribuidos, no se predicán de ningún otro aparte de sí mismos, ya que son singulares y únicos”²⁸.

En este fragmento la claridad es incluso menor que en el anterior. Si en el primero nos decía que un individuo no puede ser dividido “en especies o en otras partes”, acá solo nos dice que los individuos “no tienen en qué seccionarse o distribuirse”. Seguimos igual: ¿seccionamiento físico, lógico o metafísico? Lo que sí sabemos es que, por ser singular y único, un individuo no se predica de otros aparte de sí mismo²⁹. O sea, de un rasgo metafísico aparece una determinación lógica, a saber, la predicabilidad.

Ser uno, singular o individuo consiste en no ser seccionable, divisible o distribuible (términos aquí utilizados indistintamente). Pero ¿en qué no se divide, secciona, etc.? Hasta el momento, solo se nos ha dicho que el individuo no es divisible en especies o en otras partes. Si hablamos de Sócrates, este puede ser dividido físicamente, por lo que su indivisibilidad no es física, Pero si lo cortamos a la mitad dejaría de ser lo que es, un hombre. Sócrates es, como totalidad, una unidad que hace que sus células, su cabello, sus órganos (aunque pudieran ser comprendidos como individuos) funcionen en una dinámica que los involucra en el todo que son, a saber, Sócrates. Aunque Boecio no lo dice explícitamente, parece haber en sus afirmaciones una intención de reconocer que en la realidad hay entes o subsistencias que son en tanto concretadas singularmente, que son distintas del resto, y que en su interior no son otra cosa sino ellas mismas.

Sin embargo, de esta manera cobra sentido lo que sigue exponiendo en el tercer y último fragmento, que versa así:

²⁸ (CI-1, p. 49) (PL 64,30). Individua vero quoniam sub se nihil habent ubi seceri distribuique possint, ad nihil aliud praedicatur nisi ad se ipsa, quae singula atque una sunt. La traducción de Gracia ha sido alterada para hacer notar el *sub se*. Esta construcción conserva la estructura de la definición de los universales presentada anteriormente.

²⁹ Es interesante resaltar que aquí se le reconoce al individuo una predicabilidad limitada a sí mismo.

La naturaleza de los individuos es tal, que las propiedades de los individuos existen únicamente en cada individuo y no se transfieren a otro y por tanto no se predicán de los demás. Una propiedad de Cicerón, en cualquier manera, no se encuentra en Catón, o Bruto o Catulo. Pero las propiedades del hombre, que son las mismas, como racional, mortal, sensible, capaz de reír, pueden encontrarse en muchos y en todos y en cada uno de los individuos. Cada hombre es singularmente individual y racional, mortal, sensible y capaz de reír. Así que estas propiedades pueden convenir a otros, y pueden ser predicadas de otros. Pero aquellas propiedades que no convienen a otros sino singularmente, éstas no pueden ser predicadas de otros sino de sí mismas. Debe reiterarse, entonces, que cada individuo está contenido en la especie...El individuo, en verdad, siempre es una parte y jamás es todo. Mas por su parte, la especie es llamada correctamente tanto parte como todo, ya que es parte respecto al género y un todo respecto a los individuos; divide al género...y colecta a los individuos.³⁰

Este es el fragmento más llamativo, y el que será como un puente de apertura para lo que dirá en otros escritos. Aquí, Boecio trae su comprensión del funcionamiento de los individuos, de su naturaleza. Así, esta naturaleza de los individuos consiste en que sus propiedades existen únicamente en ellos mismos, o lo que llama en latín “*in nullis aliis transferuntur*”. Las intenciones que le atribuía párrafos atrás parecen confirmarse: interiormente no puede dividirse en otros por ser todo él mismo, exteriormente sus propiedades son intransferibles. Boecio reconoce a los individuos como un tipo de puntos centrales en donde los entes son reconocidos con un límite y un interior que guarda lo que ellos mismos son.

En relación con lo que se dijo en el capítulo anterior, Boecio entiende que los individuos no existen meramente aislados del resto; por el contrario, es posible encontrar en varios un conjunto de propiedades³¹ genéricas o específicas como la capacidad de reír, la racionalidad, etc. Aunque reconoce que existen propiedades que “no convienen a otros

³⁰ CI-1, pp 81-82. PL 64, 47-48: “natura autem individuorum haec est, quod proprietates individuorum in solis singulis individuis constant et in nullis aliis transferuntur atque ideo de nullis aliis praedicatur. Ciceronis enim proprietates cuiuslibet modi fuerit, neque in Catonem neque in Brutum neque in Catulum aliquando convenient. At vero proprietates hominis quae sunt idem quod est rationale, mortale, “sensible”, risibile, in pluribus et in omnibus individuis possunt et singulis convenire. Omnis enim homo et singulatim individuus et rationalis est et mortalis et sensibilis et risibilis, atque ideo illa quorum proprietates possunt “in” aliis convenire, possunt de aliis praedicari, haec autem quorum proprietates in aliis non convenit, nisi ipsis tantum singulariter, de aliquibus aliis praeter se singulariter praedicari non possunt. Repetendum est igitur quod omne individuum specie continetur... individuum vero pars semper est, numquam est totum, species autem et pars et totum merito nuncupatur, nam ad genus pars est, ad individua totum; dividit enim genus...et individua colligit”.

³¹ Aquí *Propiedad (propietas)* es utilizado como rasgo, o característica y no meramente con su sentido aristotélico.

sino singularmente” (*quorum proprietates in aliis non convenit, nisi ipsis tantum singulariter*). Sobre estas propiedades singulares o individuales, no es claro qué entiende el autor por ellas, en todo caso, bien sean propiedades que también se encuentran en otros o solo en un individuo, todas deben estar en un individuo concreto.

Queda la impresión de que existen en el individuo propiedades que tienen su origen en dos puntos distintos: en tanto hombre y en tanto individuo (Catón, Bruto, Catulo). De esta manera, en tanto hombre, Catón tiene la racionalidad, sensibilidad, capacidad de reír, etc. ¿Y en tanto individuo? ¿Será acaso una determinada racionalidad, sensibilidad o capacidad de reír? Si a esto se refiriera con las propiedades, entonces debe aclararse que no serían sino efecto de una naturaleza compartida por muchos, y que claramente no *convenit nisi ipsis tantum singulariter*, o sea, no tendrían su punto de origen en tanto que el individuo que son. Las propiedades cuyo origen sea la mera singularidad (purificadas de su género y especie) son difíciles de encontrar, quizá la más plausible que encuentro sería la capacidad de singularizar su naturaleza.

Como puede evidenciarse, cuando son tratados estos temas propios de la metafísica, especialmente a la luz de los individuos, géneros y especies, el procedimiento desde el que se parte es como el de desarmar una máquina para analizar cada parte con toda la minuciosidad posible, no sin correr con el riesgo de perder su sentido al no comprenderla en el sistema y dinámica en la que está contenida. Por ello, al preguntarse por la o las propiedades cuyo origen fuera la mera singularidad, quizá no serían evidentes sino a través de su funcionamiento con las propiedades genéricas o específicas: una propiedad que proviene del mero ser un individuo sería precisamente, por ejemplo, la capacidad de hacer a su racionalidad y sensibilidad una racionalidad y sensibilidad determinada.

En la última parte del fragmento, Boecio expone que el individuo es parte y nunca todo, que está contenido en la especie, esta última sí es parte y todo respecto al género y los individuos. En este punto pareciese que Boecio está formando otra consideración distinta sobre los universales; en ella hace una lectura de la realidad donde toma como eje de análisis el todo y la parte, y en donde estar contenido se entiende como ser una parte de un todo.

Lo interesante de este punto es que el autor utiliza el término “todo” (*totum*) como dependiente de la comparación o relación que se establezca: la especie es todo en tanto

que colecta a los individuos, y parte en tanto que divide al género. Existen, por tanto, distintos todos, que son partes de un todo mayor de lo que esa cosa es, así hasta llegar (posiblemente) a un género mayor que contendría todo lo real.

Boecio habla aquí no simplemente como si los universales tuvieran un grado de realidad en los individuos, sino que parece afirmar que son los individuos los que están contenidos en las especies. ¿Acaso la realidad persiste sin individuos? Este tema, que podría parecer poco digno de atención, toca en lo profundo del asunto tratado por el autor, a saber, la subsistencia.

La primera edición del *Comentario a la Isagoge* nos ha dado luces sobre el asunto en general, pero es evidente que también encontramos puntos oscuros que nos imposibilitan saber con exactitud el posicionamiento de Boecio. Por eso, la segunda edición será analizada con principal atención sobre estos puntos.

2.1.2 *In Isagogen Porphyrii Commenta II.*

En este segundo comentario esperaríamos que Boecio fuera mucho más claro con sus afirmaciones. Nada de esto ocurre realmente, aunque una de las más importantes críticas era su comprensión de indivisibilidad, que dejaba al aire exactamente a cuál se refería. Sobre esto nos dice:

Individuo se dice de muchos modos: se dice individuo a aquello que de ninguna manera puede seccionarse, como son unidad o mente; se dice individuo a aquello que no puede dividirse a causa de su solidez, como un diamante; se dice individuo lo que no conviene como predicado a otras cosas [específicamente] similares [a él], como Sócrates.³²

Parece que ahora Boecio tiene mucha mayor claridad sobre las acepciones del término individuo, y que ese fragmento es el lugar en que define el individuo en los sentidos

³² CI-2, p. 195 (PL 64, 97): “individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamans; dicitur individuum cuius predicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates”.

metafísico, físico y lógico. Sin embargo, a lo largo del texto no guardará las distinciones, ni será claro cuándo estará abordando el tema de los individuos desde una perspectiva metafísica o epistemológica.

El primer sentido del término individuo, que corresponde a su sentido metafísico, nos indica que el no seccionamiento es como el de la unidad o mente. Con la unidad se refiere a aquella unidad metafísica que constituye a toda substancia. Las cosas mantienen una unidad intrínseca, y de esta manera son y así se nos presentan, Sócrates no es en tanto que disperso y desconectado por toda la realidad, es todo un sistema cerrado de funcionamiento. Lo mismo ocurre con la mente, que es un sistema insostenible sin su constitución unitaria.

¿Entenderá Boecio a la mente como un individuo? Si Sócrates es un individuo, y este tiene mente, entonces Sócrates tendría otro individuo. No debería extrañarse si así lo comprendiera, Gracia considera que para Boecio incluso los accidentes del individuo también pueden ser considerados individuos³³. Pero debemos recordar la relación de identidad que guarda un ser particular respecto de sí mismo, la mente no dejaría de ser Sócrates. Sin duda que el abordaje más profundo de una respuesta concluyente depende de los supuestos que se tengan acerca del alma, este problema atravesará a los filósofos posteriores, uno de ellos, Tomás de Aquino³⁴.

Como el tema de la identidad respecto de sí que debe guardar un individuo ya ha sido tratado anteriormente, me interesa abordar una pregunta que considero de gran relevancia ¿Cómo es posible que aquello que guarda una unidad natural que “de ninguna manera puede seccionarse” sea naturalmente disgregado o desintegrado por el tiempo³⁵? Es revelador pensar que la realidad tiene entre sus procesos una lógica o tendencia a la unificación, pero también a la disgregación. Aunque por su talante aristotélico, la comprensión que utilizaría Boecio sería la de generación y corrupción.

En todo caso, este punto hace que la posición de Boecio requiera un matiz temporal que le brinda mayor consistencia: mientras el individuo sea, mantendrá consigo una unidad

³³ GRACIA, J. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, 1987. p. 108.

³⁴ ESPINAL, J. *El principio de individuación de las sustancias corpóreas en Tomás de Aquino*. Universidad Nacional, 2009.

³⁵ Naturalmente, pensando en las sustancias compuestas.

que persistirá durante toda su existencia. La unidad es condición de existencia y persistencia en el tiempo, y la afectación de la unidad que es correlativa al ser conlleva a la extinción del ente por la disgregación total del sistema. Esto debería ser evidente al contemplar que cuando a alguien lo cortan con una sierra por la mitad no hay consecuencia menor que la muerte, pero no necesariamente pierde su entidad si pierde un brazo. Y como se puede intuir, eso no significa que físicamente no se pueda seccionar o que el mismo paso del tiempo no sea capaz de disgregar su unidad de funcionamiento. Esto parece también pensarlo Boecio cuando dice que “todos los individuos son disgregativos y divisivos”³⁶.

En este comentario no es claro qué afirmaciones son de orden epistemológico y cuáles son de orden metafísico. En lo que más afecta esta falta de claridad es en el posicionamiento posible sobre una comprensión del principio de individuación. Una cita pertinente para demostrar esto se encuentra cuando dice:

[Lo que es] una propiedad de individuos no es común a cualquiera. [Lo que sea] una propiedad de Sócrates —si tiene poco pelo, nariz chata, vientre prominente, y otros rasgos corporales, o costumbres o una peculiar manera de hablar— no se halla en otros. Estas propiedades le acontecen accidentalmente y forman su condición y figura, sin hallarse en otro. Así que aquellas propiedades que no se encuentran en otro serán propiedades que a ninguno son comunes. Y la propiedad que a ninguno es común nada tiene que participe en su propiedad. Pero de que no haya participación en su propiedad, se sigue que no puede dividirse en tales [cosas] puesto que no participan [en ella]. Entonces aquello cuya propiedad no se encuentra en otro se llama correctamente individuo...³⁷

Aquello que es una propiedad (mejor dicho, rasgo) que pertenece propiamente a un individuo fue tema de análisis en el primer comentario, allí nos preguntábamos si para Boecio existía un rasgo que proviniera de la mera individualidad purificada del género y la especie. Con la cita traída aquí se clarifica que eso que está entendiendo allá como

³⁶ CI-2, p. 229 (PL 64, 112): “omnia enim individua disgregativa sunt et divisiva”.

³⁷ *Ibid.*, pp. 235-236 (PL 64, 114): “at uero indiuiduorum proprietates nulli communis est, Socratis enim proprietates, si fuit caluus, simus, propenso aluo ceterisque corporis lineamentis aut morum institutione aut forma uocis, non conueniebat in alterum; hae enim proprietates quae ex accidentibus ei obuenerant eiusque forman figuramque coniunxerant, in nullum alium conueniebant, cuius autem proprietates in nullum alium conueniunt, eius proprietates nulli poterunt esse communes, cuius autem proprietates nulli communis est, nihil est quod eius proprietate participet, quod uero tale est, ut proprietate eius nihil participet, diuidi in ea quae non participant, non potest; recte igitur haec quorum proprietates in alium non conueniunt, individua nuncupantur”.

propiedades que no *conuenit nisi ipsis tantum singulariter* y que aquí denomina *in nullum alium conueniunt* nunca están purificadas del género y la especie.

Esto significa que cuando afirma que estas propiedades acontecen accidentalmente, lo que realmente puede considerarse accidental es tal o cual cantidad de cabello, longitud nasal, o determinada racionalidad, pero no la razón por la cual Sócrates tiene vello, nariz, racionalidad, etc. Es ampliamente aceptado por la tradición aristotélica (que sigue Boecio) que la substancia va primero y luego sus accidentes, e incluso lo dice así en una parte de este comentario³⁸. Por ello, la accidentalidad no se realiza sin unos límites o bases preestablecidas (ser animal y ser racional) que pertenecen a la esencia o naturaleza intrínseca de las substancias, y solo en estos límites tal o cual accidentalidad es posible. En síntesis, aunque es accidental que Sócrates tenga un cuerpo gordo, no es accidental que Sócrates tenga cuerpo.

¿Debe entenderse que el carácter individual de un individuo surge de las características no compartidas? No se puede saber con exactitud si para Boecio los accidentes son un criterio de distinción para reconocer un individuo respecto a otro, o si son el principio de individuación de las substancias. Tengo varias razones para creer que Boecio no se está pronunciando respecto a un principio de individuación, pero antes es pertinente analizar qué consecuencias aparecerían si así lo hiciera.

En caso de que los accidentes sean el principio de individuación, habría por lo menos dos explicaciones posibles del origen de esa individualidad: o bien la individualidad surge de una característica no compartida, o bien surge de todo el conjunto de características que lo conforman. Si se toma la primera vía, el problema se hace casi evidente: el fundamento de la individualidad de la substancia se remite a la individualidad de sus accidentes. Así, se traslada la pregunta: ¿qué los hace individuales a ellos? Además, se estaría anteponiendo el accidente sobre la substancia.

Los accidentes son posibles y se singularizan en tanto que hay un sujeto que los recibe, y ¿se supone que luego de singularizados los accidentes por la substancia, son estos los que singularizan a la substancia? Tener cierta cantidad de pelo, longitud nasal o grado de conocimiento sería anterior a la naturaleza animal y racional de la substancia. No cabe

³⁸ *Ibid.* : “oportet enim prius esse cui aliquid accidat [...] nam si subiectum non sit quod suscipiat, accidens esse non poterit...”

duda de que se evidencia por completo la circularidad del argumento. Como señalé anteriormente, los accidentes se realizan a través de unos parámetros concedidos por la substancia y la esencia. También habría que preguntarse exactamente cuál es la característica accidental individuada que individuaría a la substancia: ¿son una o más de una?

Sobre la segunda explicación, dice Gracia: “que Sócrates tenga un haz único de rasgos accidentales es lo que lo hace individuo [...]. Si las características son individuos por sí mismas es cosa sin importancia para esta postura”³⁹. Sin embargo, dudo de que el carácter individual de los accidentes carezca de relevancia, pues de ello depende la posibilidad de que estos puedan ejercer como principio, y sobre todo cuando para Boecio la individuación de estos depende del sujeto en el que acontecen.

[Porfirio] dice que de esas [cosas] que son predicadas, algunas son predicadas de una [cosa] singular y otras de una pluralidad de cosas. Respecto a la cosa [singular] dice que si es predicada tiene un sujeto del cual puede ser predicada, tanto como aquellas [cosas] que [tienen] sujetos singulares como Sócrates y Platón, son individuales, por ejemplo, este blanco que está en esta nieve que vemos, y este banco en que nos sentamos ahora, no todo banco (esto es, universal), sino este que está bajo nosotros ahora; no lo blanco que está en la nieve (ya que blanco es universal como [lo es] nieve), sino este blanco que es percibido en esta nieve ahora. Este [blanco] que está en esta nieve no puede ser predicado de ningún otro [objeto] blanco, porque está forzado a la singularidad y se constriñe a una forma individual por la participación en un individuo... Y como se dice de la nieve, el blanco que está presente en esta nieve sujeto, no es un accidente común, sino [que es] propio de esta nieve que aparece a los ojos como un sujeto... Dado que Sócrates es individual y singular, animal se hace singular en tanto Sócrates es un animal. Y de igual modo, hombre es predicado de muchos hombres, pero si consideramos la humanidad que está en el individuo Sócrates, ésta se hace individual en tanto Sócrates es individual por sí y singular. Igualmente, la diferencia, como la racionalidad, puede ser predicada de muchos, pero en Sócrates es individual; la capacidad de reír, también es una en Sócrates, ya que [de suyo] es predicable de muchos hombres. También un accidente común, como blanco, que puede ser predicado de muchos, se percibe como individual en un [objeto] singular.⁴⁰

³⁹ GRACIA, J. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, 1987. p. 103.

⁴⁰ CI-2, pp. 183-196 (PL 64, 92-93): "omnium, inquit, quae praedicantur, alia de singularitate, alia de pluralitate dicuntur, de singularitate uero, inquit, praedicantur quaecumque unum quodlibet habent subiectum de quo dice possint, ut ea quibus singula subiecta sunt indiuidua, ut Socrates, Plato, ut hoc album quod in hac proposita niue est, ut hoc scamnum in quo nunc sedemus, non omne scamnum -hoc enim uniuersale est-, sed hoc quod nunc suppositum est, nec album quod in niue est -uniuersale est enim album et nix-, sed hoc album quod in hac niue nunc esse conspicitur; hoc enim non potest de quolibet alio albo praedicari quod in hac niue est, quia ad singularitatem deductum est atque ad indiuiduam formam constrictum est indiuidui participatione... ut enim de niue dictum est, illud album quod in hac subiecta niue est, non est communiter accidens, sed proprie huic niui quae oculis o ostensionique subiecta est... - Socrates enim animal est-, ipsum animal fit indiuiduum, quoniam Socrates est indiuiduus ac singularis,

No cabe duda de que Boecio reconoce en los sujetos singulares la capacidad de singularizar propiedades, por lo que bien sea una o todo un conjunto de propiedades accidentales, en este texto se entiende que estrictamente provendrán de un sujeto que las singulariza, y que por lo mismo tiene una preeminencia respecto de ellas que impide que sean consideradas su principio de individuación.

Sobre las teorías del haz, Patricia Diaz Herrera nos dice que “el particular equivale a sus propiedades, mismas que no necesitan de una entidad que les dé soporte”⁴¹. Así, existiría la posibilidad de que todas las propiedades de Sócrates formaran lo que él es, sin necesidad de una substancia que contenga a estas propiedades. Según esta posición, las propiedades se unen para dar lugar a un individuo particular, así se entiende al haz como principio de individuación.

No obstante, las propiedades no acontecen sin una determinación fija: ya establecimos que la corporalidad o la racionalidad no se presentan sino determinadas singularmente. Si partimos de que estas forman un individuo, ¿qué se supone que son si no han de ser singularizadas? Debe recalcar que en la realidad las propiedades que constituyen un individuo no están unificadas desde la absoluta aleatoriedad: no vemos unificada naturalmente la propiedad de tener dos mil escamas con la propiedad de tener cuatro cuerdas y con la propiedad de racionalizar.

Recuérdese: las propiedades accidentales que se presentan en las substancias están delimitadas por la naturaleza o esencia de la substancia misma. “Como los teóricos del haz rechazan todo sustrato, han propuesto que existe una relación entre los atributos por la cual se ejemplifican juntos [...] y están presentes en el mismo lugar”⁴². Fuese como fuese, si la teoría del haz quiere mantenerse a flote debe reconocer una ley de unificación, y un punto fijo en donde es llevado a cabo un proceso en donde confluyen las propiedades,

item homo de pluribus quidem hominibus praedicatur, sed si illam humanitatem quae in Socrate est indiuiduo consideremus, fit indiuidua, quoniam Socrates ipse indiuiduus est ac singularis, item differentia ut rationale de pluribus dici potest, sed in Socrate indiuidua est, risibile etiam cum de pluribus hominibus praedicetur, in Socrate fit unicum, communiter quoque accidens, ut album, cum de pluribus dici possit, in uno quoque singulari perspectum indiuiduum est".

⁴¹ DIAZ, P. *El problema de la individuación y la persistencia a través del cambio*. En Díaz, P. y Jasso, J. (coords.), *Problemas contemporáneos de filosofía*. UACM, 2014. p. 250.

⁴² *Ibid*, p, 252.

y al igual que Boecio, debe reconocer una identidad interna que constituya el ser Sócrates, como también un límite que marque la distinción de las propiedades de Sócrates con las del resto de la realidad, a fin de cuentas, un punto fijo en donde las propiedades están unificadas y singularizadas. Y eso me suena mucho a *substrato*, es decir, substancia.

Parece, entonces, que la teoría del haz sería la más contraria y menos indicada para un posicionamiento que acepta la capacidad de singularizar que tiene el sujeto. Por ello, tiendo a considerar que Boecio no tenía en sus planes esta teoría.

Pasando al último punto, es pertinente considerar si la individualidad es un término equivalente al de diferencia numérica. Respecto a esto, Gracia considera que existe un evidente análisis separado de ambos temas, que se evidencia en la siguiente cita:

Algo parecería diferir numéricamente si un número difiere de un número, como un rebaño de ganado que tuviese, digamos, treinta cabezas difiere de otro rebaño de ganado si éste tiene cien cabezas. No difieren en ser rebaños, ni en ser [compuestos] por ganado, difieren, pues, en número [solamente] porque, [aunque] tienen mucho [ganado], el primero [de ellos] es menor. Así, ¿cómo hacen Sócrates y Platón, que no difieren en especie, [para diferir] en número cuando Sócrates es uno y Platón es [también] uno y la unidad no difiere numéricamente de la unidad? Lo que se había dicho "diferente en número", debe ser entendido como diferente en conteo, esto es, en tanto se cuentan como diferentes. Cuando decimos "Este es Sócrates" [y] "éste [es] Platón", hacemos dos unidades, y si tocamos a Sócrates con el dedo diciendo "éste es uno", [y] luego a Platón diciendo "éste es uno", la misma unidad que es en Platón no se numera en Sócrates⁴³.

Podemos hablar de diferencia numérica de dos maneras: la primera es cómo difieren dos rebaños con distintas cantidades; la segunda, cómo difieren una de otra dos unidades singulares.

La consecuencia numérica es una consecuencia de la individualidad.

⁴³ CI-2, pp. 190-191 (PL 64, 95- 96): numero enim differre aliquid uidebitur quotiens numerus a numero differt ,ut grex boum qui fortasse continet triginta boues, differt numero ab alio boum grege, si centum in se contineat boues; in eo enim quod grex est, non differunt, in eo quod boues, ne eo quidem: numero igitur differunt, quod illi plures, illi uero sunt pauciores. quomodo igitur Socrates et Plato specie non differunt, sed numero, cum et Socrates unus sit et Plato unus, unitas uero numero ab unitate non differat? sed ita intellegendum quod dictum est numero differentibus, id est in numerando differentibus, hoc est dum numerantur differentibus. cum enim dicimus 'hic Socrates est, hic Plato', duas fecimus unitates, ac si digito tangamus dicentes 'hic unus est' de Socrate, rursus de Platone 'hic unus est', non eadem unitas in Socrate numerata est quae in Platone.

La que nos interesa es la segunda: ¿cómo es posible que Sócrates y Platón difieran en número si ambos tienen la misma especie y cada uno de ellos es uno? El fragmento nos dice que en tanto que se cuentan como diferentes, ¿por qué diferentes? Esto parece ser debido a que su unidad implica una identidad consigo mismo y una diferencia respecto de los demás (características que también tomábamos cuando hablábamos del individuo).

La diferencia numérica supone la unidad, o sea, la identidad, pero también supone que existen otros sobre los cuales se establece una diferencia numérica. La individualidad solo supone la identidad. No existe diferencia numérica sin que anteriormente haya individualidad. Considero que la causa de la identidad numérica es la misma causa por la cual se distingue de otros unos.

2.1.3 *De Trinitate*

Los textos analizados anteriormente corresponden a temáticas cercanas a cuestiones lógicas. En este caso encontramos un texto con un objeto distinto: la teología. Así, Boecio busca exponer cómo “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, no tres dioses, y el principio de su unión es la «indiferencia»”⁴⁴. El punto de mayor interés no se encuentra en su solución del problema, por lo que basta con decir que su respuesta a esta dificultad es a través del reconocimiento de la identidad que guarda una substancia respecto de sí (su unidad), haciendo que sus predicados relacionales (Padre, Hijo, Espíritu Santo) se presenten al interior de esta.

El principio de la pluralidad es la alteridad y, por consiguiente, la noción de pluralidad no puede entenderse sin la alteridad. La diversidad de tres o de cualquier número de cosas reside en el género, en la especie o en el número. Lo mismo se dice de tres modos, por el género, por la especie y por el número: en el género, como cuando decimos «un hombre y un caballo son lo mismo», porque ambos pertenecen al mismo género animal; en la especie, como cuando decimos «Catón y Cicerón son lo mismo», porque ambos pertenecen a la misma especie humana; en el número, como cuando decimos «Tulio y Cicerón es lo mismo», porque hay uno solo numéricamente⁴⁵.

⁴⁴ BOECIO. *De Trinitate*. p. 53: “Igitur pater filius spiritus sanctus unus non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia.”

⁴⁵ BOECIO. *De trinitate*. I: Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest. Trium namque rerum uel quotlibet tum genere tum specie tum numero diuersitas constat; quotiens enim idem dicitur, totiens diuersum etiam praedicatur. Idem uero dicitur tribus

Es interesante resaltar que, para el caso de la divinidad, es posible contener tres personas, que son tres substancias individuales. Cosa que nos haría pensar que ser un individuo (una substancia individual) no corresponde a ser todo lo que esa cosa es. Esto haría posible entender que en una misma cosa pueden coexistir distintas substancias o personas. Sin embargo, aquello podría ser un atributo único guardado para Dios.

¿Puede haber múltiples personas en una misma cosa? En *Contra Eutychem Et Nestorium* el autor formula dos preguntas: si el término *persona* coincide con el de *naturaleza*, o si más bien el primero se da en un plano inferior al segundo; y a cuáles naturalezas podría aplicarse el término *persona* y a cuáles no⁴⁶.

El término *naturaleza* contiene tanto a las substancias como a los accidentes⁴⁷; sin embargo, la persona no se da en los accidentes. Del mismo modo, hay substancias particulares y otras universales; pero la persona solo se aplica a las particulares, a los individuos. Y en las substancias particulares, la persona se dice únicamente de las racionales como Dios, los ángeles y los humanos.

Constar de tres substancias particulares parece algo exclusivo de Dios, pues el término *persona* implica un sustrato que *substat*, es decir: “que ofrece o suministra un sujeto a los accidentes para que puedan existir”⁴⁸. Y no tendría sentido que en una cosa diferente de Dios existieran múltiples sujetos que singularicen a distintos accidentes (¿bajo qué razón o principio serían distintos?). Cada substancia individual no abarca otra substancia individual, sino una subsistencia que, singularizada por el sustrato o sujeto, comprende toda la substancia. En todo caso, el funcionamiento exclusivo de Dios no debe proyectarse al resto de entes.

Dicho esto sobre la persona en Boecio, es posible proceder a analizar la causa de la pluralidad para luego examinar si esta se presenta en Dios. ¿En qué reside la pluralidad o

modis: aut genere ut idem homo quod equus, quia his idem genus ut animal; uel specie ut idem Cato quod Cicero, quia eadem species ut homo; uel numero ut Tullius et Cicero, quia unus est numero. (Traducción modificada).

⁴⁶ *Contra Eutychem Et Nestorium*, Cap II.

⁴⁷ *Ibid.* Cap. II.

⁴⁸ Cfr. *Contra Eutychem Et Nestorium*: Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse ualeant, subministrat.

diversidad? En el género, la especie y el número⁴⁹. Estos tres puntos corresponden a tres niveles de abstracción de las cosas. De igual manera, la mismidad se presenta en estos tres niveles: de aquí que sean lo mismo un caballo y un humano (mismidad en el género), Aristóteles y Platón (mismidad en la especie), y Aristocles y Platón (mismidad en el número).

Aquí encontramos una formulación que remite la diferencia numérica y la individualidad a la misma causa: cuando Boecio habla de la mismidad en el número señala una identidad que se agota en uno mismo, y que también explicaría la imposibilidad de que un individuo se divida en otros, de que sus accidentes singularizados pertenezcan a otros, y de que no pueda predicarse de ningún otro (formulaciones que analizamos anteriormente).

Queda expuesto que la diferencia puede establecerse desde niveles de abstracción de la substancia tales como el género y la especie, y que estos determinan lo que algo es. Sin embargo, la diferencia también puede provenir de los accidentes. En los textos anteriores no era claro si los accidentes eran la causa o principio de la individuación, o si más bien eran la causa de la discernibilidad de los individuos. Aunque esta tensión no es solucionada a cabalidad en este texto, Boecio dice:

la variedad de accidentes produce (*facit*) la diferencia por el número. Tres hombres no se diferencian (*distant*) por el género ni por la especie sino por sus propios accidentes. Pero, aun abstrayendo mentalmente sus accidentes propios, queda un lugar distinto para cada uno, y no podemos imaginárnoslos en un solo lugar, porque dos cuerpos no pueden ocupar un solo lugar, que es también accidente. Son, pues, varios numéricamente porque resultan varios por los accidentes⁵⁰.

Desde este fragmento, es plausible analizar la variedad de accidentes como principio de la diferencia numérica y de la individuación. Así, sobre este punto pueden establecerse dos vías de interpretación: que aquello que individúa a la substancia sea su variedad de accidentes, o que sea solamente el lugar. Sin embargo, también es posible que Boecio profundice en el lugar como una segunda demostración de la primera vía, y de esta manera mostraría que, incluso si mentalmente se separa el resto de accidentes, el espacio sería condición suficiente para la individuación.

⁴⁹ BOECIO. *De Trinitate*. Cap. I.

⁵⁰ *Ibid*: “Sed numero differentiam accidentium uarietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant; nam uel si animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diuersus est quem unum fingere nullo modo possumus; duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt”.

Considero que hay buenas razones para pensar que Boecio suscribía la primera vía de interpretación. Por una parte, el aislamiento del lugar respecto de los demás accidentes se da en el marco de un experimento mental; lo que indica que los accidentes no pueden acontecer separadamente sino en conjunto. Que acontezcan en conjunto tendría mucho más sentido para una substancia que guarda una unidad que requiere de un funcionamiento simultáneo de sus partes. Por otra parte, si el solo lugar fuera reconocido como principio de individuación, se negaría al resto de rasgos singulares su condición de individuadores; pero esta condición había sido atribuida anteriormente.

En todo caso, Boecio sí señala una preeminencia del lugar respecto del resto de accidentes. ¿Por qué el lugar sigue manteniendo a flote la diferencia numérica cuando el resto de los accidentes fracasan? Podría ser porque este es más evidente para nosotros, o porque guarda una preeminencia ontológica que lo haría un accidente inseparable de la substancia individual y, con ello, no común a varias substancias individuales.

Por su cercanía al pensamiento aristotélico, sería posible que Boecio reconociera al lugar como la última superficie inmóvil del cuerpo continente, como se formula en el libro IV de la *Física* de Aristóteles. Esta comprensión, bien lo reconoce Francisco Suárez, se caracteriza por reconocer al lugar como “algo extrínseco y que denomina extrínsecamente a lo localizado”⁵¹. Sin embargo, la formulación de Boecio sugiere que el lugar es un accidente inseparable de la substancia individual, y que ni siquiera en la mente podría suprimirse o añadirse otro cuerpo al lugar que ocupa una cosa.

Antes de todo esto, debe ponerse en la discusión que el ocupar un lugar bien podría ser el efecto de estar singularizado, mas no la causa. Sobre esto, los autores posteriores brindarán mayores luces.

Volviendo a un punto más general, bien sea un accidente o un conjunto de accidentes los que sean el principio o causa de la individuación y de la diferencia numérica, se sigue presentando la misma inmensa dificultad del apartado anterior: ¿cómo es posible que los accidentes que son singularizados por el sujeto singularicen al mismo sujeto? Mientras siga este problema, no importa qué tanto se extienda el mismo punto, pues siempre tendrá

⁵¹ Cfr. SUÁREZ, F. *Disputationes Metaphysicae*. LI. 1.1.: “extrinsecum quid est et extrinsece denominans locatum”.

una contradicción insuperable. Pero ¿realmente está tan equivocado Boecio? ¿A qué cosa le atina y qué pasa por alto?

2.2 TOMÁS DE AQUINO

Desde el texto anterior hasta las consideraciones de Tomás pasaron varios siglos. A lo largo de estos siglos podrían señalarse distintas respuestas que generaron los escritos boecianos. Como se ha señalado antes, el problema de la individuación no fue tratado como un tema principal sino hasta aproximadamente el siglo XI. Pero por pertinencia y tiempo debemos pasar a una de las formulaciones que trascienden y superan lo dicho hasta ese momento.

Aunque muchas otras cosas podrían haberse señalado sobre el *De Trinitate*, el comentario de Tomás a este texto introduce nuevas consideraciones sobre la individuación y nos ayuda a reconocer los alcances y límites de la posición de Boecio.

2.2.1 *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*

En este texto encontraremos las consideraciones de Tomás de Aquino sobre lo analizado en el opúsculo boeciano anterior. La parte que nos interesa analizar se encuentra en la cuestión cuarta. Allí, el autor se pregunta si la diferencia de accidentes puede ser causa de la diversidad numérica; luego se pregunta si dos sustancias individuales pueden existir en el mismo lugar.

Para ello, Tomás comienza su argumentación exponiendo los puntos centrales de su pensamiento, luego aborda las consideraciones sobre la causa de la diversidad numérica. El primer punto que expone es sobre la causa de la triple diversidad (diversidad en el género, la especie y el número).

Las causas de esta triple diversidad deben encontrarse en la misma sustancia, por lo que obligatoriamente estas deben referirse a la materia, la forma o el compuesto (la conjunción de ambas).

La diversidad del género se remite a la diversidad de la materia, y la de la especie a la de la forma; pero la diversidad numérica se remite, en parte, a la diversidad de la materia y, en parte, a la de los accidentes⁵².

Este punto parece algo desconcertante: es extraño que la diversidad del género se reduzca a la diversidad de la materia porque esta es desconocida e indeterminada. Por eso Tomás nos dice que no se puede tomar a la materia como considerada en sí misma sino solo en cuanto es cognoscible.

La materia puede conocerse de dos maneras: por analogía o proporción, y por la actualización que le da la forma. Tomás nos indica que la primera manera de entender la materia es como aquello que se encuentra en las cosas naturales como la madera en la cama ⁵³. La segunda es entendiendo a la materia perfeccionada por una forma que le brinda su manera de ser. A través de estas dos maneras, pueden tomarse dos sentidos de la diversidad del género.

En un primer sentido, se distinguen los primeros géneros en tanto que se originan distintas comparaciones entre los accidentes y la materia. Para comprender mejor el asunto nos dice Santiago Ramírez que:

En todos los accidentes hay que distinguir un elemento común o genérico, que los diferencia de la substancia, y otro propio o específico, por el cual se distinguen unos de otros.⁵⁴

El elemento común de los accidentes es la inherencia a un sujeto o materia. Y el elemento específico serían las relaciones analógicas con la materia que distinguen a cada género primero.

Pues lo perteneciente al género de la substancia se relaciona con la materia como a una parte suya; en cambio, lo perteneciente al género de la cantidad no tiene a la materia

⁵² *Exp. De Trinitate* q. 4, a. 2, c.1: Sciendum est ergo quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiae, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formae, sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiae, partim in diversitatem accidentis. (Traducción de GARCÍA, A y FERNÁNDEZ, J. modificada).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ RAMÍREZ, S. *Introducción a la Cuestión XXVIII*. Suma Teológica. BAC, 1950. p. 77

como parte suya, sino que se relaciona con ella como la medida; y la cualidad, como la disposición.⁵⁵

Este razonamiento nos señala un punto fundamental sobre las substancias compuestas: que aquello que es material implica por necesidad a los accidentes. Y sobre este asunto se podría preguntar si Dios en tanto que es Padre, Hijo y Espíritu Santo no tendría un accidente, el de relación. Sobre esto, Tomás nos indica en su *Summa Theologiae* que las relaciones que comparten las personas divinas no deben entenderse como relaciones que se establecen hacia el exterior, sino al interior de sí mismo (*ad intra*), manteniendo una unidad en toda la naturaleza que es Dios. Además, Tomás nos indica en distintos lugares que en Dios no hay accidente⁵⁶ y “todo lo que en la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser substancial”⁵⁷.

A esto, debe recordarse que Dios no tiene ninguna composición material. Es imposible que Dios sea corporal o material puesto que es motor inmóvil (y todo cuerpo mueve en cuanto movido por otro); además no puede serlo en tanto que Dios ha de estar en acto y de ningún modo en potencia (y un cuerpo nunca es acto puro); como también, porque Dios es lo más perfecto entre los seres (y es imposible que algún cuerpo sea lo más perfecto)⁵⁸. Por ello, la naturaleza de Dios contiene relaciones sin necesidad de que Dios sea material o de que sus relaciones sean accidentales.

De cualquier modo, para el caso de las substancias compuestas, su composición material implica la ocurrencia de los géneros primeros (las categorías). A su vez, estos géneros primeros provocan una diversificación del género sin la intervención de las formas.

En el segundo modo de diversificación, la materia es pura potencia, y esto significa que tiene la posibilidad de realizarse en una infinidad de maneras. Sin embargo, la materia por sí sola no tiene posibilidad de actualizarse. Para ello, debe ser actualizada o

⁵⁵ Cfr. *Exp. De Trinitate* q. 4, a. 2, c. 1: “Id enim, quod est in genere substantiae, comparatur ad materiam sicut ad partem sui; quod vero est in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura, et qualitas sicut dispositio.” (traducción tomada de Marquéz. A. y Fernández. J. modificada).

⁵⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 6.

⁵⁷ *Ibid.* I, q. 28, a. 2: “Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale”.

⁵⁸ *Ibid.*: I, q. 3, a. 1.

perfeccionada según una razón que le brinde una constitución determinada, es decir, una forma⁵⁹.

Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto⁶⁰. Cada cosa apetece naturalmente su perfección, así, tiende a perfeccionarse por la forma, que participa de alguna semejanza con Dios. Sin embargo ¿por qué las cosas se asemejan a Dios? Debe entenderse que para Tomás no puede existir ninguna cosa que no tenga por principio a Dios. Y “para cada cosa es deseable unirse con su principio; en efecto, en esto consiste la perfección de cada una”⁶¹.

Tomás reconoce que no todas las cosas guardan la misma semejanza con el acto primero: unas cosas reciben mayor grado de complejidad que otras, o, como él lo llama, la reciben más perfectamente. Así, nos dice que “algunas participan de la semejanza divina sólo en cuanto subsisten, otras en cuanto viven, algunas en cuanto conocen, y otras en cuanto entienden”⁶².

¿Por qué todas las cosas no participan de una misma semejanza con Dios? Esto parece obedecer a su constitución substancial, pues las substancias inmateriales participan de la bondad con todo su ser, y las compuestas, solo con una parte suya (la forma). Hablando únicamente de las substancias materiales, estas no participan de la misma semejanza divina puesto que la forma llena toda la potencia de una materia, de modo que en la materia no hay posibilidad de adquirir otra forma⁶³.

Los problemas que conlleva el párrafo anterior serán analizados a la luz de otro punto. Siguiendo el comentario, es relevante señalar que, aunque todas las cosas no participan de la misma semejanza con Dios, hay algo común entre ellas: en efecto, las cosas que entienden comparten con las menos perfectas el conocimiento, la vida y la subsistencia.

El género se toma de lo material. La diferencia, en cambio, de esa perfección e imperfección. Así, por ejemplo, de la realidad común material que es tener vida, se toma el género «cuerpo animado»; mientras que de una perfección sobreañadida se

⁵⁹ Cfr. *Exp. De Trinitate* q. 4, a. 2, c. 2.

⁶⁰ *Ibid.* 1. q. 5 a.3.

⁶¹ *Sententia Metaphysicae*, L. 1 l. 1 n. 4: “quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit”.

⁶² *Exp. De Trinitate*. Q. 4, a. 2: “utpote quaedam participant divinam similitudinem secundum hoc tantum quod subsistunt, quaedam vero secundum quod vivunt, quaedam vero secundum quod cognoscunt, quaedam secundum quod intelligunt”.

⁶³ *S. Contra Gentiles*. L. 3 C. 20.

toma la diferencia «sensible», y de una imperfección, la diferencia «insensible». De este modo, la diversidad de tales realidades materiales conduce a la diversidad de géneros, como animal y planta.⁶⁴

El género se toma de esa “realidad material compartida”, de eso común que tienen las semejanzas. De la diferencia entre estas realidades comunes materiales se toma la diferencia de los géneros. Dependiendo de si la substancia tiene o no ese algo agregado se toma su diferencia específica. De esta manera expresa el autor que el principio de la diversidad en el género es la materia; de la especie es la forma. Sin embargo, debe advertirse que las realidades materiales de las que se toma el género contienen materia y forma⁶⁵.

De cualquier modo, Tomás ha desarrollado su explicación sobre la diversidad en el género y la especie. Ahora falta analizar su exposición sobre la diversidad en el número.

La diversidad entre los individuos de la misma especie se debe considerar de la siguiente manera. Como demuestra el Filósofo en la *Metaphysica*, igual que la materia y la forma son las partes del género y de la especie, esta materia y esta forma son las partes del individuo. Por eso, del mismo modo que la diversidad de la materia y de la forma, absolutamente consideradas, causan la diversidad de géneros y de especies, esta forma y esta materia causan la diversidad numérica.⁶⁶

Esta afirmación es fundamental para entender desde qué perspectiva se debe tomar el principio de la diversidad numérica. Efectivamente, el traductor trae la cita de Aristóteles en donde evidenciamos que la materia, la forma y el compuesto pueden ser tomados

⁶⁴ *Exp. De Trinitate* Q. 4, a. 2 r.1: Et ex hoc materiali sumitur genus, differentiae vero ex perfectione et imperfectione praedicta. Sicut ex hoc communi materiali, quod est habere vitam, sumitur hoc genus animatum corpus; ex perfectione vero superaddita haec differentia sensible; ex imperfectione vero haec differentia insensibile. Et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animal a planta.

⁶⁵ Incluso si Tomás hace la advertencia, me parece extraño que tome a la materia como principio de diversidad en el género, porque en esa consideración participan intrínsecamente tanto la materia como la forma. Y en el caso de la diversidad específica, no solo se consideraría a la forma nada más, sino la perfección o imperfección evidente en un sujeto material.

⁶⁶ *Ibid.* Q. 4, a. 2 r.6: Inter individua vero unius speciei hoc modo considerata est diversitas. Secundum Philosophum enim in VII metaphysicae sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita partes individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia.

universalmente, igual que tomados de manera individual o particular⁶⁷. Tomás, siguiendo esta distinción, nos señala entonces que la respuesta a cuál sea el principio de individuación debe tomarse desde una manera particular y no universal. Por eso, aunque la materia sea el principio de la diversidad en el género, no es igual a cuando decimos que la materia es el principio de la diversidad numérica o individuación, pues no sería *la materia* sino *esta materia*. En palabras de Tomás, “por eso hay que saber que la materia, no de cualquier modo considerada es principio de individuación, sino sólo la *materia signata*”⁶⁸.

¿Qué implicación tiene que sea *esta materia*? La principal es que se presupone que existe, por llamarlo así, un plano particularizante en el que se singularizan la materia y la forma (antes consideradas de manera absoluta).

Ninguna forma en cuanto tal es, por sí misma, individual; digo «en cuanto tal» porque el alma racional es, por sí misma en cierto modo individual, pero no en cuanto forma. En efecto, cualquier forma susceptible de ser recibida en algo como en su materia o sujeto, puede predicarse de muchos; pero esto no es posible hacerlo con algo que de suyo es individual⁶⁹.

Con lo primero que afirma Tomás, nos comprometemos a entender que una forma no puede tener una existencia individual por sí misma. Con relación a este punto, Juliana Espinal dice que “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”⁷⁰.

Por tanto, es explícito que, en este texto, al pensar en la materia como principio de individuación solo se tiene en cuenta a las sustancias materiales. ¿Qué ocurre con las sustancias inmateriales? Con ese término se hace referencia a aquellos entes que no

⁶⁷ Aristóteles, *Met.*, VII, c. 10, 1035 b 27-31.

⁶⁸ *De ente et essentia*, c. II: “Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est indiuiduationis principium, sed solum materia signata.”

⁶⁹ *Exp. De Trinitate*. Q. 4, a. 2 r. 6: Nulla autem forma in quantum huiusmodi est haec ex se ipsa. Dico autem in quantum huiusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex se ipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus enim quamlibet formam, quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia vel in subiecto, natus est attribuere pluribus, quod est contra rationem eius quod est hoc aliquid.

⁷⁰ ESPINAL, J. *El principio de individuación de las sustancias corpóreas en Tomás de Aquino*. UNAL, 2009.

tienen en su composición a la forma y la materia física (ángeles, Dios, y en cierto sentido el alma). Pero ¿cómo existe una substancia inmaterial?

En respuesta a esto, Tomás nos indica que la materia, como aquella materia prima desprovista de cualquier especie y forma que es, no puede presentarse en las substancias espirituales pues

“[...] aunque en una misma cosa que unas veces está en acto y otras en potencia, esté la potencia antes que el acto, el acto, sin embargo, es anterior a la potencia con prioridad natural. Ahora bien, lo que es primero, no depende de lo posterior.”⁷¹

Recuérdese que Dios no requiere de la materia prima porque es acto primero. De igual manera, que cuanto más perfecto sea un acto, más se asemeja a Dios. Por esto el ángel no necesita de la materia prima para ser, pues no depende de la unión con ninguna potencialidad material o materia prima, sino con la actualización que le brinda su constitución y semejanza con el acto primero.

En consecuencia, esta razón de orden de las cosas de ningún modo postula que las substancias espirituales necesiten la materia prima para su ser, porque la materia prima es el más incompleto de los entes, sino que estas substancias están muy alejadas de toda materia y elevadas sobre todas las cosas materiales.⁷²

La substancia espiritual es capaz de individuarse por sí misma sin necesidad de materia porque es anterior a las substancias materiales. Con esta comprensión puede tomar mayor claridad por qué el alma es de cierto modo individual pero no en cuanto forma, como decía Tomás.

Esta comprensión es también explicada a profundidad en la *Summa Theologiae*, cuando explica la existencia de las creaturas incorpóreas. Tomás, como ya se ha dicho, entiende que todas las creaturas están ordenadas al bien, que es asemejarse a Dios. Cuando la creatura imita el, por así llamarlo, carácter creador (aquello por lo cual la causa produce su efecto) es considerada más perfecta. Dios produce la criatura por su entendimiento y

⁷¹ *De spiritualibus creaturis*, a. 1, r.: “quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso.”

⁷² *Ibid*: “Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae.”

voluntad. Por tanto, para la perfección del universo⁷³, o sea, para que esté completo el orden de las cosas que se asemejan a Dios desde lo menos hasta lo más perfecto “se requiere la existencia de algunas criaturas intelectuales”⁷⁴. Pero el entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea. El entendimiento no corresponde a lo material.

Es imposible que la substancia espiritual tenga ningún género de materia. La operación de todo ser es según el modo de su substancia. Mas el acto de entender es una operación enteramente inmaterial [...] En efecto, una cosa cualquiera se entiende por cuanto se halla abstraída de la materia, ya que las formas existentes en la materia son formas individuales que, en cuanto tales, no son percibidas por el entendimiento. Por consiguiente, toda substancia intelectual es enteramente inmaterial.⁷⁵

El alma no necesita de la materia para individuarse, pero el ser humano (en cuanto está compuesto de materia y forma) sí. El alma no necesita de la materia para existir porque su operación y semejanza a Dios es superior, y se encuentra circunscrita por límites esenciales. Pero el ser humano no es solo alma, sino también cuerpo, por lo que su constitución de individuo implica la materia. Cuando hablamos del ser humano no podemos comprenderlo separadamente. Esta idea está presente también en Boecio:

Cada cosa tiene su ser de aquellas cosas que la componen, es decir, de sus partes, y se es «esto y aquello», es decir, sus partes unidas, pero no «esto o aquello» separadamente. Así el hombre terrenal consta de alma y cuerpo, es «cuerpo y alma», no «cuerpo o alma» separadamente⁷⁶.

Con lo anterior queda solucionado lo planteado por Espinal. Además, con lo analizado hasta el momento podemos entender las potencias intelectuales del ser humano, que no provienen de su constitución material sino formal, esto es, su alma.

Quiero centrarme en el término de *potencia*, porque es importante señalar que las substancias inmatrimales no están completamente en acto, rasgo que solo corresponde a Dios. Puesto que las substancias inmatrimales albergan cierta potencialidad, se ha de

⁷³ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2. r.

⁷⁴ *Ibid.* I, q. 50, a. 1: “requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales”.

⁷⁵ *Ibid.*: “impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Inteligere autem est operatio penitus immaterialis. [...] Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde reliquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis.”

⁷⁶ *De Trinitate*. II. “Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est. id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae sed non hoc uel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est. non uel corpus uel anima in partem”.

preguntar por su movimiento. Estas no se mueven a la manera en que un cuerpo lo hace: de un punto A a un punto B. Llamamos *movimiento* en las substancias inmatriciales a los actos de entender y querer. En el caso del ángel, es llamado *substancia en perpetuo movimiento* debido a que está entendiendo siempre; no unas veces en acto y otras en potencia, como el ser humano⁷⁷. El ángel no tiene composición de forma y materia, sin embargo, tiene acto y potencia. “Luego, suprimida la materia, y supuesto que la forma existe sin materia, todavía permanece la composición de la forma con el ser, como la potencia con el acto”⁷⁸.

Todo lo que no tiene por sí algo es potencia respecto de ello. Así, todo lo que no tiene ser por sí mismo tiene ser por otro y, por tanto, está en potencia respecto de aquello que le confiere ser. Entonces, una substancia inmaterial será potencia respecto de aquel ser que no tiene potencia ninguna (Dios). Esta es la composición de potencia y acto de los ángeles y el alma:

En consecuencia: puede decirse que el ángel o el alma son esencias, o naturalezas, o formas simples, en cuanto que su esencia no está compuesta de diversas cosas; sin embargo, les sobreviene la composición de dos determinaciones, a saber: de esencia y ser⁷⁹.

Entendida la razón por la que el alma es individual y está circunscrita por límites esenciales, procedemos a indagar por qué el ser humano, como compuesto, lo está por límites locales.

Por lo visto hasta el momento, aparte del alma y las criaturas inmatriciales ninguna forma es individual sino en cuanto está recibida en alguna materia. Pero, recordemos la cita del *De Ente et essentia* expuesta más arriba: no hablamos de la materia en cualquier sentido, sino en cuanto está circunscrita en límites determinados de espacio y tiempo.

Aquí nos encontramos una de las principales respuestas sobre el principio de individuación: la *materia signata*. ¿Qué significa esto? Tomás entiende por *signata* aquello con determinación y dimensión⁸⁰. Pensémoslo como el existir siendo una cantidad

⁷⁷ *Summa Theologiae*. I. q. 50. a. 1.

⁷⁸ *Ibid.* I. q. 50. a. 2.

⁷⁹ *In Sententiarum*. Dist. 8, q. 5. a. 2.

⁸⁰ *De Veritate*. q. 2, a. 6, ad. 1.

determinada y circunscrita de átomos, una cantidad precisa de materia que abarca un espacio y tiempo determinado, constituyendo el individuo que soy aquí y ahora.

Así, es principio de distinción numérica la materia sujeta por las dimensiones⁸¹. Pero no siempre mantenemos una misma cantidad de materia, las dimensiones que nos circunscriben cambian constantemente:

A su vez, estas dimensiones se pueden considerar de dos maneras. De un modo, según su terminación; y digo que reciben esta terminación según una determinada medida y figura; y de este modo, los entes perfectos se sitúan en el género de la cantidad. Bajo este aspecto, las dimensiones no pueden ser principio de individuación, pues, como tal terminación de las dimensiones varía frecuentemente en el individuo, se concluiría que éste no permanecería siempre el mismo en número.⁸²

Gracias a determinada medida y figura (*mensuram et figuram*) los individuos cuentan con una cifra concreta de su materia. En este momento cuento con una cantidad de materia, que existe con un volumen medible determinado. Supóngase que actualmente tengo x cantidad de materia. Esa cantidad de materia actual es llamada terminación (*terminatio*). El autor nos dice que una cantidad determinada de materia no puede ser principio de la individuación. ¿Por qué? Porque estas cantidades varían frecuentemente, no son estables.

Este punto nos acerca a considerar a los individuos desde el cambio y la identidad a través del tiempo. El carácter de individuo es un rasgo que se mantiene presente en todos los cambios, no es algo que pueda perderse sin disolver la naturaleza misma de la substancia. Esto puede deberse a que este carácter refleja a las substancias como un sistema cerrado y recíproco necesario para mantener la identidad consigo mismas.

No sería absurdo pensar que mi yo de cinco años y mi yo actual son ontológicamente la misma persona, incluso cuando la terminación no es la misma. De igual manera, eso no significa que no tuviera una terminación concreta a mis cinco años. Más bien, se trata de que un individuo es tal en cuanto que siempre cuenta con unas dimensiones circunscritas. Así pareció entenderlo Tomás al decir que:

⁸¹ *De Malo*, q. 16 a. 1 ad 18

⁸² *Exp. De Trinitate*. Q. 4, a. 2 r. 6: “Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam mensuram et figuram, et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret semper idem numero.”

De otro modo, las dimensiones se pueden considerar en su misma naturaleza, sin la determinación mencionada, aunque, de hecho, no pueden existir sin alguna determinación, como tampoco la naturaleza «color» sin la determinación «blanco» o «negro». De este modo, se sitúan en el género de la cantidad, pero como algo imperfecto. En virtud de estas dimensiones indeterminadas, la materia se convierte en esta materia signada, y así individúa a la forma: de este modo la materia causa la diversidad numérica dentro de la especie.⁸³

Este carácter indeterminado de las dimensiones de la materia parece pertenecer al orden accidental, a una condición que no cambia la naturaleza de la substancia en que radica:

Y como estas dimensiones pertenecen al género de los accidentes, algunas veces la diversidad numérica se reduce a la diversidad de la materia, otras a la diversidad de los accidentes; y esto, en razón de las mencionadas dimensiones. Los demás accidentes, en cambio, no son principios de individuación, sino que son los principios que nos permiten conocer la distinción de los individuos”⁸⁴.

Recuérdese que Tomás quería argumentar la razón por la cual la diversidad numérica se reduce en parte a la diversidad de la materia y en parte a la diversidad de los accidentes. Sin embargo, el autor parece alejarse de la comprensión que afirma que el principio de individuación es la diversidad de todos los accidentes. En este caso debemos centrarnos en las dimensiones, que son accidentales. ¿Cómo algo que es accidental puede ser el principio de unidad de los individuos? El autor afirma que “Las dimensiones, por ser accidentales, no pueden ser, de suyo, principio de la unidad de la substancia individual. Sin embargo, la materia, en cuanto está sometida a tales dimensiones, se concibe como principio de tal unidad y multiplicidad.”⁸⁵

La *materia signata* tiene la posibilidad de individuar gracias a sus dimensiones. ¿Qué tienen las dimensiones que posibilitan tal fenómeno? La capacidad de ocupar, de realizarse en unos límites específicos que ninguna otra cosa puede llenar mientras la substancia exista en tal lugar. Las dimensiones son una de las condiciones por las cuales

⁸³ *Ibid*: “Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus indeterminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.” (Traducción modificada).

⁸⁴ *Ibid*: Et ideo cum hae dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiae, quandoque in diversitatem accidentis, et hoc ratione dimensionum praedictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum.

⁸⁵ *Ibid*: Ad secundum dicendum quod dimensiones, cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuae substantiae; sed materia, prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.

la substancia tiene un carácter afirmativo que la distingue del resto del funcionamiento de las cosas, es posibilidad de realización de un sistema cerrado. Adicionalmente, para complementar la función individuante de las dimensiones debe considerarse que:

Así pues, la dimensión individúa por dos razones: por su sujeto (en que es recibida), como cualquier otro accidente; y por sí misma, en cuanto tiene posición (*situs*), gracias a la cual, aun abstrayendo de la materia sensible, podemos imaginar esta línea y este círculo⁸⁶.

Para que se acepte este punto, debe reconocerse que dos cuerpos no pueden existir en el mismo lugar al mismo tiempo. También Tomás se refiere a este punto, dilucidado anteriormente por Boecio. Un rasgo fundamental de la materia es que sus dimensiones determinan un funcionamiento concreto en un lugar determinado. Con esto me refiero a que no puede existir otra substancia en mi espacio mientras yo exista en él. Esta situación tan obvia e incluso trivial es importante reconocerla como un fenómeno intrínseco a mi naturaleza, especialmente a mi constitución como substancia material con dimensiones.

Así pues, la naturaleza de la materia sujeta a dimensiones impide que varios cuerpos estén en el mismo lugar. Es necesario, en efecto, que haya muchos cuerpos en los que la forma de la corporeidad se encuentre dividida; pero ésta sólo se multiplica por la división de la materia⁸⁷.

A esta imposibilidad de ocupar un mismo lugar se debe la división entre los cuerpos.

Ahora bien, como la división de la materia se basa sólo en las dimensiones, que incluyen necesariamente la posición, sólo se puede distinguir esta materia de aquella cuando tienen distinta posición; y eso es imposible si se colocan dos cuerpos en el mismo lugar, pues se seguiría que aquellos dos cuerpos serían uno solo⁸⁸.

Luego de estas aclaraciones podemos volver al último punto analizado aquí del *De Trinitate*. En Boecio decíamos que el principio de individuación o diferencia numérica era la diversidad de accidentes, centrándonos especialmente en que incluso abstrayendo sus accidentes queda un lugar (*locus*) distinto para cada uno. En efecto, Tomás está de

⁸⁶ *Ibid*: Et sic dimensio habet duplicem rationem individuationis: unam ex subiecto, sicut et quodlibet aliud accidens, et aliam ex se ipsa, in quantum habet situm, ratione cuius etiam abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum.

⁸⁷ *Ibid*. q. 4, a. 3, c. 5: “Et ideo ex natura materiae subiectae dimensionibus prohibentur corpora esse in eodem loco plura. Oportet enim esse plura corpora, in quibus forma corporeitatis invenitur divisa, quae quidem non dividitur nisi secundum divisionem materiae”.

⁸⁸ *Ibid*. cuius divisio cum sit solum per dimensiones, de quarum ratione est situs, impossibile est esse hanc materiam distinctam ab illa, nisi quando est distincta secundum situm, quod non est quando duo corpora ponuntur esse in eodem loco. Unde sequitur illa duo corpora esse unum corpus, quod est impossibile.

acuerdo en que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar. Sin embargo, lo interesante está en la manera que complementa el razonamiento.

No era claro qué carácter tenía el lugar en la substancia, porque era categorizado como un accidente, pero al mismo tiempo era un rasgo que persistía a la abstracción del resto de los accidentes. No se sabía si el lugar era algo intrínseco o extrínseco a la substancia. Con la argumentación de Tomás, nos percatamos de que es un efecto necesario de la constitución material de las substancias. La diversidad numérica y la necesaria diversidad de lugares ocupados por distintos cuerpos tienen, por tanto, la misma causa: la *materia signata*.

Pero en toda esta discusión hay un orden: todas estas diversidades de accidentes (exceptuando las dimensiones interminadas) son, más que principio de individuación, principio de discernibilidad:

La diversidad de cualquier accidente, excepto las dimensiones indeterminadas, no causa la diversidad numérica, si bien son signos que la muestran; y como la diversidad de lugar es el signo más próximo, es lo que más muestra la diversidad numérica.”⁸⁹

La comprensión que analizábamos en Boecio se transforma: no hablamos de una diversidad de accidentes que individualizan o producen la diferencia numérica; hablamos de una *materia signata* de la que la diversidad de accidentes es signo.

Con la argumentación de Tomás hemos alcanzado una mirada que brinda luz a casi todo el panorama conceptual necesario para abordar el problema de la individuación. Podría decirse que lo que sigue históricamente son complementos y respuestas, algunas de una sutileza agotadora. En vez de verlo de esa manera, prefiero que lo que sigue sea revisado con la intención de ascender a un plano de análisis que no solo nos aclara puntos sobre la individuación y los individuos, sino que nos acerca a una comprensión general del funcionamiento de la realidad.

⁸⁹ *Ibid.* Q. 4, a. 4 rc. 2: “Ad primum vero eorum quae in contrarium obiciuntur dicendum quod varietas aliorum accidentium praeter dimensiones interminatas non facit diversitatem in numero sicut causa, sed dicitur facere sicut signum demonstrans, et sic maxime diversitas loci facit, in quantum est propinquius signum.”

2.3 FRANCISCO SUÁREZ

Francisco Suárez podría ser elogiado por infinitos logros, uno de ellos es su lugar como filósofo que abre las puertas de la modernidad; también su poder de razonamiento de los problemas metafísicos, que parecen resultado de una cantidad desmedida de vueltas de tuerca. Palabras más, palabras menos, Suárez es un auténtico malabarista. Quizá sus virtudes son el resultado de encontrarse en los últimos escalones del pensamiento escolástico, que lo hacen conocedor no solo de los autores clásicos, sino de una multiplicidad de comentaristas parcialmente olvidados: Durando, Gabriel, Gregorio, Enrique, Soncinas, Janduno o Iavello, por nombrar unos cuantos citados frecuentemente.

Suficientes elogios para alguien que se extiende tanto en sus *Disputationes*. La razón central por la que nos ocupamos de Suárez aquí es su respuesta sobre los individuos y a la unidad, que no solo contrasta con la de Tomás de Aquino, sino también con las mentes posteriores a Tomás. Es su capacidad de síntesis y análisis las que nos acercan a una comprensión general del funcionamiento de la realidad.

2.3.1 *Disputationes Metaphysicae*

En la Edad Media la consideración de los individuos generalmente no era abordada con especial énfasis en los temas implicados (intensión, extensión, causa, etc.). A través de los años cada uno de los temas comienza a ser tratado con más cuidado. Para cuando Suárez escribe sobre los individuos en su *Disputatio V* lo hace en una estructura orgánica en la que separa varios problemas. En este trabajo nos centramos en las siguientes secciones: la intensión de la individualidad en el análisis de su extensión (sección I), su relación con la especie o naturaleza común (sección II), el principio de la individuación (sección III), la forma como principio de individuación (Sección IV), la existencia de la cosa singular (Sección V), la respuesta definitiva del principio de individuación de las substancias creadas.

Suárez se pregunta si todo lo que puede existir es singular e individual. Para ello debe formular qué entiende por individuo:

En efecto, se dice común o universal aquello que según una razón única se comunica a muchos, o se encuentra en muchos; y, en cambio, se llama numéricamente uno, o singular e individual aquello que de tal forma es un ente que según aquella razón de ente por la que se dice uno, no es comunicable a muchos como inferiores y subordinados a él, o que en aquella misma razón son múltiples [...].⁹⁰

Se explica qué es ser un individuo a través de la comparación con su opuesto: lo universal se comunica o encuentra en varios, lo individual o numéricamente uno no es comunicable a varios. Este pasaje puede recordar la formulación hecha por Boecio en *In Isagogen Porphyrii Commenta I y II*, en donde se contrapone al universal con el individuo. Sin embargo, aquí Suárez brinda mayor información sobre en qué consiste esta no-comunicabilidad.

Ser numéricamente uno es, sobre todo, mantener una identidad consigo mismo por la que se es un ente. Por esta razón de uno el individuo no se encuentra en muchos como lo hace la especie respecto de sus particulares, llamados *inferiores y subordinados* por Suárez: *este hombre* no puede ser dividido o comunicado en otros hombres, pues un individuo no puede dividirse en otros de su misma naturaleza. En palabras de Gracia: “El rasgo fundamental de la individualidad, para Suárez, es su indivisibilidad en cosas de la misma clase específica a la que pertenece el original”⁹¹.

Desde luego, *este hombre* no es divisible en otros hombres. Sin embargo, “cualquier especie o género, por ejemplo, el hombre o un animal, no son divisibles en varios que sean tales como es lo mismo dividido”⁹².

En consecuencia, podríamos concluir que es también un individuo *treinta piedras*, pues, aunque este es divisible en partes iguales con su misma razón de piedras, el resultado de la división del conjunto de treinta piedras no resulta en la misma cantidad del inicio. Así

⁹⁰ *Disputationes Metaphysicae*. V. 1. 2. (Algunos fragmentos de esta obra no fueron analizados en latín, por lo que evitamos transcribirlos aquí).

⁹¹ GRACIA, J. *Suárez y la individuación*. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10:157-182, 1983.

⁹² *Ibid.*

“un montón de treinta piedras no se divide en montones de treinta piedras, sino en montones más pequeños o simplemente en piedras”⁹³.

Sin embargo, la conclusión recién enunciada comprende que es esencial a un grupo contar con determinado número de miembros, o sea, que aquel que no cuente con determinada cantidad de miembros es esencialmente distinto. En tal caso, serían extrañables dos conclusiones: primero, que es esencialmente distinto un grupo de treinta piedras de otro grupo de treinta y uno; segundo, que dos hombres con diferente cantidad son esencialmente distintos.

Suárez es consciente de este problema. En efecto, el ente *treinta piedras* está constituido por una aglomeración arbitraria, es decir, por la unión accidental generada por un agente externo. Este tipo de unidad, carente de un principio intrínseco de determinación, recibe el nombre de ente *per accidens*:

A esto hay que responder concediendo que todas aquellas cosas que participan de dicha negación <de división> son con relación a ella individuos y singulares, como este montón de piedras, en este aspecto es algo singular e individual, e igualmente este grupo de dos o este grupo de tres es un cierto individuo de tal número en su especie; y este género o esta especie, en su razón de género o especie es un individuo; sin embargo, esto último sólo conceptualmente participa de tal unidad, y los otros sólo en la razón de ente *per accidens* o de número o multitud.⁹⁴

Con esto, no solo se afirma la realidad de los entes *per accidens*, sino que además se afirma un cierto sentido de individualidad en tanto su negación de división (si se divide *treinta piedras* no se divide en lo mismo que era antes). Sin embargo, esta unidad que lo constituye es accidental y convencional, en contraposición con los entes *per se*, que están constituidos desde sus mismos principios (humanos, árboles, plantas, rocas, agua, oxígeno, etc.). Por lo que es posible decir que estos entes se constituyen por sí solos, haciendo que su unidad o individualidad sea intrínseca.

Por lo cual, para que la citada negación o indivisión se acomode al ente y unidad *per se* —de que tratamos—, se ha de tomar en cuanto añadida a la entidad sustancial, pues la razón de unidad, como dijimos arriba, no consiste en la sola indivisión, sino en la entidad indivisa. Por consiguiente, la razón de unidad *per se* individual y singular consistirá en la entidad que por su naturaleza es *per se* una e indivisa en el sentido dicho o incomunicable⁹⁵.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Disputationes Metaphysicae*. V, 1. 3.

⁹⁵ *Ibid.*

Es interesante señalar su pertinencia terminológica, pues la realidad de los entes *per accidens* no es posible sin la realidad de los entes *per se*: no habría un individuo *per accidens*, como lo son treinta rocas, sin un individuo *per se*, como lo es una roca.

Otro caso que podría problematizar esta comprensión de individuo es del del agua

Podrá decirse que, por lo menos, esta agua no será singular, porque es divisible en muchos en quienes se halla toda la razón de agua. Se responde a esto que no es divisible en varios que sean esta agua que se divide, sino que sean únicamente agua, y, por ello, esta agua es singular y el agua, en cambio, común⁹⁶.

Suárez podría dar una misma respuesta y decir que el agua dividida no es la misma cantidad de agua. Sin embargo, formula una respuesta con mayor consistencia: al decir “no es divisible en varios que sean esta agua que se divide” está únicamente respondiendo que el ente es indiviso en tanto que no es instanciable. De esta manera no entra en el problema de si se divide en entes con su misma razón o esencia, sino que únicamente estos ya no son los mismos que lo anteriormente dividido. Y, así como podríamos aplicar este criterio de indivisibilidad (es decir, no-instanciabilidad) a entes como *esta agua*, así también podríamos aplicar este criterio a seres vivos cuya reproducción sexual ocurre por fragmentación, como la estrella de mar.

Sin embargo, el caso del agua podría ser planteado de otra manera si interpretamos de forma distinta aquello que llamamos *agua*. Algo como *esta cantidad de agua* (que es un compuesto homogéneo que mantiene su uniformidad a escalas atómicas, y que, además, pareciese que pudiera hacerse una al juntarla con otra cantidad aleatoria) quizá debería ser entendido como una multiplicidad de moléculas de H₂O.

Siguiendo lo anterior, podríamos entender que el agua (en tanto H₂O) sí tiene la posibilidad de dividirse⁹⁷ y que lo dividido no tenga razón de agua, sino de hidrógeno y oxígeno. Eso significaría que una cantidad como *el agua de este vaso* sería similar o igual al conjunto de treinta piedras. O sea, que tendría la misma condición de ente *per accidens* 30 piedras y 6.022×10^{23} moléculas de agua.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Aquí hago un ejemplo teórico de la posible disolución del agua en partes que no tengan razón de agua. Sin embargo, sí es físicamente posible separar esta molécula a través de un proceso denominado electrólisis.

Esto no significa que el agua (la molécula H₂O) no sea un ente *per se*; sino más bien podría interpretarse que con este ente *per se* “este grupo de dos o este grupo de tres es un cierto individuo de tal número en su especie [...] sin embargo, [...] solo en razón de ente *per accidens* o de número o multitud”⁹⁸.

Para Suárez no hay nada en la realidad que no sea uno y por tanto individuo. La afirmación se sostiene en los siguientes argumentos: todo cuanto existe tiene una determinada entidad y una negación (y por tanto singularidad y unidad individual), esto se prueba porque nada puede dividirse ni de sí ni en varias cosas que sean tales como ella misma (si estuviera en dos lugares no sería un individuo). Por tanto, toda entidad, por lo mismo que es en la naturaleza, es necesariamente una del modo dicho y por ello singular e individual⁹⁹.

Aparece inmediatamente la pregunta por los universales. Sobre este punto podríamos extendernos sin medida, de igual manera en que Suárez se ocupa de este punto en la disputación posterior. Sin embargo, con lo dilucidado hasta el momento podemos darnos cuenta de que para Suárez no es posible que el universal exista fuera de los individuos particulares:

Y esta razón convence también de que los universales no pueden estar separados de los singulares, porque si el hombre universal existiese fuera de Pedro y Pablo, etc., o bien estaría también en Pedro y Pablo o permanecería enteramente separado fuera de ellos; si se dijese esto último, ya el hombre como tal sería algo singular, contradistinto a Pedro y Pablo; por tanto, falsamente era llamado universal¹⁰⁰.

Y aunque existieran en los individuos particulares, esto requeriría de mayor explicación, puesto que sigue siendo problemático:

Pero si está en Pedro y Pablo, o bien es enteramente lo mismo real y entitativamente en los dos, y así Pedro y Pablo no serán dos hombres, sino uno; o es distinto según la realidad y la entidad en ambos, y así aquel hombre universal y separado sería o bien un tercero distinto de Pedro y Pablo, y entonces se diría falsamente que está en ellos y que es universal, porque no sería más que un cierto singular distinto de los otros, o ciertamente, si estuviese el mismo en uno y otro, sería preciso no sólo que fuese distinto de sí mismo, sino también uno y varios realmente, según la misma esencia, en cuanto existente en la realidad, cosas que son claramente contradictorias¹⁰¹.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

La posición de Suárez acerca de los universales se puede enmarcar en el realismo moderado o conceptual, por lo que comprende que estos no pueden existir separados e independientes de los individuos particulares. Más bien, los universales son entes de razón (*ens rationis*), es decir, conceptos abstractos que existen en la mente, pero que se fundamentan en los individuos particulares:

[...] pues en la realidad el hombre no se constituye como hombre en abstracto, ni como separado en sí mismo, sino que se constituye como Pedro, Pablo, Francisco; por lo cual, en cada uno de ellos queda constituido el hombre por lo mismo que Pedro; ni hay en la realidad algo verdaderamente uno, constitutivo del hombre que realmente sea común, sino que hay varios constitutivos de cada uno de los hombres, en los cuales se dice que está la razón común fundamentalmente, a causa de la conveniencia y semejanza que tienen entre sí [...].¹⁰²

El cuidado de Suárez con las distinciones que establece al hablar de individualidad y distinción o separabilidad es un rasgo por resaltar. La distinción consiste en que la separabilidad es un efecto de la individualidad de varios entes. La individualidad es un rasgo intrínseco al ente que prevalece, incluso si en la realidad existiera una sola cosa: si lo único que existe es una esfera homogénea, “es posible [...] preguntarse, por ej., sobre el carácter ontológico de la individualidad de ese individuo y sobre su causa o principio”¹⁰³.

En adición, Suárez también distingue entre *individualidad* y *diferencia numérica dentro de la especie*, más comúnmente denominada *pluralidad*. Sin embargo, como bien señala Gracia, tal diferencia numérica no pertenece a todos los individuos puesto que existen individuos que son únicos, ya en su especie (como los ángeles), ya absolutamente (Dios). Puesto que “La pluralidad dentro de una especie es una característica de sólo algunos individuos”¹⁰⁴, es manifiesto que la pluralidad no es equivalente a la individualidad.

Gracia afirma que la mayoría de los escolásticos no reconocen las distinciones establecidas por Suárez y que este hecho compromete la respuesta que den acerca de los problemas de la individualidad. Esto a causa de la formulación del problema en términos

¹⁰² *Ibid.* Sec II. 33.

¹⁰³ GRACIA, J. *Suárez y la individuación. Cuadernos Salmantinos de Filosofía*; 10, 1983. p. 162.

¹⁰⁴ *Ibid.* p 161. Me permito hacer la traducción de esta parte puesto que el traductor escribió en español “La pluralidad dentro de una especie es un rasgo que pertenece a todos los individuos.” Proposición contraria a la escrita por Gracia en inglés que dice “*plurality within a species is a feature of only some individuals*”.

de “diferencia numérica” hecha por Boecio en *De Trinitate*¹⁰⁵. Considero que el punto de Gracia es parcialmente correcto, puesto que su formulación no encerró a sus autores en problemas meramente relativos a la diversidad y pluralidad.

Respecto a esto, debe recordarse que en *Isagoge Porphyrii Comenta I y II* Boecio entiende como individuo a “aquello que no puede dividirse en especie o en otras partes” y como “aquello que de ninguna manera puede seccionarse, como son unidad o mente” respectivamente. Estas formulaciones de ninguna manera están encerradas en problemas concernientes a la diversidad y pluralidad. De igual manera, si bien en *De Trinitate* la pregunta por la causa de diferencia numérica es respondida en tales términos (de diferencia), también se considera la mismidad en el género, la especie y el número. Esta última es importante porque, como se dijo, es el reconocimiento de la identidad respecto de sí que constituye la unidad esencial de la substancia, aquello que no puede dividirse sin que pierda su constitución.

Con esto, vemos que incluso desde el *De Trinitate* se entiende que la diversidad viene acompañada de la mismidad, y parece que este punto tampoco se escapó a la consideración de Tomás de Aquino. Esto es deducible cuando dice que: “no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del ente es el no-ente. Por tanto, este ente sólo se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro.”¹⁰⁶

En este punto, podemos señalar figuras escolásticas de distintos momentos que funcionan como autoridades en la obra de Tomás en las que la individualidad no está limitada a problemas relativos a la diversidad y pluralidad. Puesto que los planteamientos de algunos escolásticos, por una parte, nos ayudan a matizar la afirmación de Gracia y, por otra, sirven también como punto de partida para las críticas de Suárez, consideraré brevemente a continuación las posturas de tres de ellos: Capreolo, Cayetano y Ferrara.

En su obra *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, Juan Capreolo (1380- 1444) comprende que un individuo debe satisfacer cuatro requisitos: ser indistinto en sí

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Exp. De Trinitate*. q. 4, a.1, 2.

[*indivisio in se*], ser distinto de los otros, no ser recibido en otro y ser demostrable, sensible, determinado y existente aquí y ahora¹⁰⁷.

De igual manera, Tomás Cayetano (1469- 1534) en su *In De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, comprende a los individuos desde el rasgo de la incomunicabilidad y la diferencia.

En cuanto a lo primero nótese que, cuando se trata del principio de individuación, — y puesto que individuo incluye dos cosas, a saber: ser de por sí indiviso, y distinto de los demás—, no se inquiera sino por qué la naturaleza específica se vuelve incomunicable, tanto que le repugna comunicarse a muchos, de la manera como un superior se comunica a sus inferiores; y por qué este individuo se distinga primaria y realmente de los demás de su especie¹⁰⁸.

Y por la vía de esta misma discusión, encontramos a Silvestre de Ferrara (1474- 1528), quien está disconforme con la opinión de Cayetano, señalando que la *materia signata* no solo incluye a la materia prima, sino también a la materia con la forma por la que recibe determinación. En este escrito encontramos una explicación de aquello que brinda la incomunicabilidad y la distinción.

Por lo tanto, así como en el individuo hay dos cosas, la incomunicabilidad y la distinción, así la materia signada, la cual es principio de individuación, incluye también dos cosas: la materia incomunicable y la cantidad, a la cual pertenece primariamente la distinción material, de suerte que ni la sola materia individúa ni la sola cantidad [...].¹⁰⁹

Vistos estos ejemplos, considero que la opinión de Gracia referida anteriormente —a saber, que la mayoría de los escolásticos no reconocen las distinciones establecidas por Suárez— no refleja correctamente la manera en que estos últimos comentaristas interpretan la individualidad. Y como la distinción requiere necesariamente de la

¹⁰⁷ Cfr. Juan Capreolo. *Defensiones Theologiae*. III. dist. 3, q. 1, art. 3, pág. 227, col. B: “primum est indivisio in se, et esse divisum; secundum est divisio ab aliis, si quae sint, vel esse possint in eadem specie individua; tertium est quod non sit receptibile in alio, vel communicabile alteri, communicatione qua universale communicatur individuo; quartum est quod sit aliquid demonstrabile, sensibile, et determinatum ad hic et nunc. Citado en: Faitanin, Paulo (2006) —Juan Capreolo y su interpretación de la doctrina de la individuación de Tomás de Aquino.

¹⁰⁸ Cayetano. *In De ente et essentia*. Cap. 2. q. V. (Se cita la traducción de GARCIA, J. Universidad Central de Venezuela, 1974. debido a que no fue posible encontrar una edición en lengua original).

¹⁰⁹ Francisco de Ferrara. *Commentaria in Summa Contra Gentiles*. I, c. 21. (Se cita la traducción de FERNANDÉZ, C. Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. debido a que no fue posible encontrar una edición en lengua original).

identidad, no considero que formular la cuestión en términos de diferencia afecte a la respuesta sobre el principio de la individuación.

Finalmente, ¿cuál es la respuesta de Suárez acerca del principio de individuación? Para empezar, el autor hace una crítica a la *materia signata* como principio de individuación, y las distintas maneras en que se interpreta la *materia signata*. Se entiende que es principio de individuación aquello que es principio de distinción numérica. Pero la materia no es principio de multiplicación y distinción de los individuos dentro de la especie “ya que más bien es principio de multiplicación el que lo es de distinción; y el principio de distinción no es la materia, sino más bien la forma, pues, como afirma el dicho corriente, el acto es el que distingue”¹¹⁰.

Suárez trae a colación la *Summa Contra Gentiles*, donde Tomás argumenta por qué la materia no es la causa de la distinción de las cosas. Allí, el autor afirma que todo lo que se remite a la materia como a causa primera acontece al margen de la intención del agente, y en relación a esto, “las formas no siguen a la disposición de la materia como a la primera causa, sino más bien al revés [...]”¹¹¹.

Suárez quiere mostrar con esto que si la materia fuera la primera causa por la cual existiese tal individuo, el individuo se haría entonces por azar y fuera de la intención del agente. ¿Acaso Tomás está contradiciéndose? No, porque, por una parte, este pasaje de la *Summa Contra Gentiles* trata de la distinción específica, y, por otra, sin motivo aparente, Suárez proyecta la causa de la distinción específica como causa de la diferencia numérica.

Suárez sabe que tomistas como Ferrara reconocen como *materia signata* a la materia con razón de incomunicabilidad, y a la cantidad como razón de distinción. Sin embargo, Suárez considera que la distinción es más bien una consecuencia de la primera. En consecuencia, Suárez quiere demostrar por qué estos no son los verdaderos principios de las razones mencionadas y, por tanto, por qué la *materia signada quantitate* no es principio de individuación.

¹¹⁰ *Disputationes Metaphysicae*. V. III. 5.

¹¹¹ *S. Contra Gentiles*. Lib. 2, cap. 40: Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso [...].

No es posible que de la materia se tome la razón de incomunicabilidad, pues la materia se comunica de distintas maneras.

De otro modo puede decirse incomunicable la materia, ya sea por modo de causa, o por modo de parte, o por modo de naturaleza para el supuesto, o por modo de superior para los inferiores, y todos estos modos son falsos, pues la materia se comunica a la forma del mismo modo que es su causa y que la sustenta¹¹².

Así, Suárez considera que la materia es comunicable de distintas maneras: como causa, comunica intrínsecamente su entidad a la forma; por modo de parte al todo, la materia se comunica al compuesto; por modo de naturaleza, la materia se comunica al supuesto; y, por modo de superior a los inferiores, la materia, en virtud de su especie, es comunicable a muchos inferiores (individuos materiales) que pueden subordinársele en orden a la predicación. En síntesis, Suárez tiene la intención de mostrar que la materia en cuanto tal es común, pero se dice que la *materia signata* es incomunicable, por lo que su incomunicabilidad no viene de ser materia.

De igual manera, la cantidad tampoco puede ser considerada como principio de distinción. Según Suárez, la cantidad no está en la materia prima sino en el compuesto (materia y forma): primero, la forma se recibe en esta materia, que ya por sí es distinta de otras, y, por tanto, no se hace distinta por la cantidad. Igualmente, de la materia y la forma, siendo analizadas por sí solas (precisivamente), resulta un individuo substancial con unidad no solo conceptual sino real. Luego, un individuo es indiviso y distinto por su entidad, sin la mediación de la cantidad.

También es falso que en el género de la causa material la cantidad es anterior a la materia. A la cantidad no puede convenirle ningún signo de prioridad, pues está inherente en la materia solo en cuanto la materia está informada, por lo que supone ya el compuesto. Suárez concluye así el argumento:

la forma se recibe en la materia desprovista de cantidad; luego esta forma se recibe en esta materia porque la generación se hace en el singular; luego de ellas dos resulta este individuo antes de sobrevenirle la cantidad [...] luego, la cantidad intrínseca y formalmente no entra en el principio de individuación, sea de toda la sustancia compuesta, sea de cada una de las partes de ésta, a saber, de la materia y de la forma.¹¹³

¹¹² *Disputationes Metaphysicae*. V. III. 6.

¹¹³ *Ibid.* V. III. 10.

En segundo lugar, si la cantidad estuviera en la materia prima y esta permaneciera la misma en los distintos entes que se generan y corrompen (como la carne que hoy me compone y mañana es comida de gusanos), entonces podría estar bajo diversas formas y en individuos numéricamente distintos.

Por último, incluso si la cantidad no estuviera en la materia prima sino en el compuesto (ya que es accidente), eso significaría entonces que la cantidad no entra en la constitución del individuo substancial, y por tanto no entra en la constitución de su distinción. La distinción se hace sin necesidad de otro agregado, pues la afirmación de que se es esto incluye que no es aquello.

Suárez sabe que el principio de constitución conlleva el principio de distinción, por lo que, si la materia por sí sola brinda la incomunicabilidad, entonces también puede dar la distinción; y si no da la distinción tampoco dará la incomunicabilidad de la individuación¹¹⁴.

Sin embargo, podría decirse que, aunque la cantidad no hace la primera distinción, eso no prueba que no haga alguna: todavía la cantidad podría ser causa de la distinción numérica y cuantitativa, y con ello, principio de individuación. Pero Suárez aún pregunta: si no causa la primera distinción, ¿cuál supone y cuál causa? O sea, ¿en virtud de qué la cantidad puede causar esta distinción? Como la cantidad no distingue entitativamente una materia de otra, esto implica que la cantidad supone a la materia como sujeto, supone su entidad individual. Y así, distintas cantidades se reciben en materias distintas.

Se suele entender también por *materia signata* a la relación entre la materia y la cantidad, donde la cantidad no se incluye intrínsecamente en la materia. Suárez critica esta comprensión afirmando que, aunque la materia es capaz de cantidad, por sí sola es indiferente a cualquier cantidad, como también a cualquier forma. Más bien, poseer determinada cantidad depende del agente previo a la generación.

Este punto es importante, porque señala explícitamente que la determinación de una cantidad depende de un agente extrínseco. Autores como Cayetano no son ajenos a este problema, y lo que parece importarles es que la materia virtualmente precontiene la cantidad, y la materia signada simplemente es materia capaz de esta cantidad de tal modo

¹¹⁴ *Ibid.* V. III. 12.

que no sea otra¹¹⁵. Pero no parece haber explicación suficiente para distinguir entre precontener la cantidad y simplemente tenerla en potencia en razón de causa material¹¹⁶.

Aquella potencia para la cantidad de la materia no puede pertenecer intrínsecamente al principio de individuación:

pues como bien responde Iavello, la potencia pertenece al género de su acto primario, al que por sí e inmediatamente se ordena, y del que a su manera toma la especie; y la materia, en cambio, no está de tal modo en potencia para la cantidad que se ordene a ella esencial y primariamente, sino a la forma sustancial, y por ello no es preciso que pertenezca al predicamento de la cantidad¹¹⁷.

Así, la materia no pertenece al género de la cantidad, porque la potencia pertenece al género del acto, y la materia está en potencia de la forma sustancial, y por tanto no está en potencia de lo accidental.

En la tercera exposición acerca del principio de individuación como *materia signata*, podemos establecer dos sentidos del principio de individuación: como principio y fundamento del individuo y de la diferencia individual; y como principio de producción de los individuos. Con lo argumentado hasta el momento, podemos evidenciar que Suárez se ha referido a la individuación en su primer sentido, y ha demostrado que la materia signada no funge como principio.

Ahora, en cuanto al segundo sentido del principio de individuación — es decir, como principio de producción de los individuos—, existe la opinión que dice que el principio de la multiplicación de los individuos es la materia, pues ella es el origen de su generación y corrupción. La materia, por razón de sí, no puede conservarse perpetuamente, y, para la conservación de la especie, se multiplica.

Pero, para Suárez, esto tampoco es cierto, pues, aunque la materia tenga la facultad de multiplicarse en distintas cosas, la razón de la variedad se encuentra en las distintas formas. La opinión que dice que este individuo distinto de los demás es producido por la *materia signata* comprende que el individuo debe estar una materia numéricamente diversa, pero también en una forma numéricamente diversa. ¿Por qué se introduce en esta

¹¹⁵ Tomás Cayetano. *In De Ente et Essentia*, c. 2, q. 5.

¹¹⁶ Según Suárez, parece que Cayetano comprendía que el principio de individuación no es la materia en cuanto que está en potencia para esta cantidad, sino en cuanto que virtualmente precontiene esta cantidad o es la raíz y el fundamento de esta cantidad (I, q. 29, a. 1).

¹¹⁷ *Disputationes Metaphysicae*. V. III. 12.

forma numérica más que otra? La respuesta de esto no puede estar en la materia prima, pues la producción de un individuo requiere una disposición anterior, disposición que le es indiferente a la materia. Por ello, parece necesario aceptar la intervención de un agente que lleve a cabo la acción de la producción (de introducir esta forma numérica y no otra).

Este agente no puede ser la forma, porque esta no existe ni puede determinar la virtud del agente. “luego proviene o bien de las disposiciones, si aquéllas permanecen en la materia, o bien del orden natural de obrar aquí y ahora con estas circunstancias, pues no puede fácilmente pensarse ninguna otra causa natural”¹¹⁸.

Pero como dice más adelante, adjudicar este proceso a causas naturales (de las que no parece haber una identificación medianamente clara) “no parece filosófico”. Por descarte, parece que es la materia signada y afectada por tales circunstancias la que hace posible este proceso de producción (llamado *individuación* en el segundo sentido expuesto arriba). Pero Suárez sabe que una cosa es que esto sea tal individuo y otra que se produzca este individuo en vez de otro, por lo que su raíz podría ser distinta.

[...] la materia signada no es tanto el principio de individuación cuanto la ocasión de inducir en el sujeto esta forma más bien que la otra; ahora bien: esta forma no es ésta porque ha sido hecha en este sujeto, en este tiempo y por este agente, ya que todas estas cosas son en sí mismas accidentales para ella [...] la materia de tal modo signada sólo puede ser ocasión de por qué esta forma sea producida por un agente natural de acuerdo con el orden natural, por el cual la virtud del agente natural fue determinada a realizar tal efecto más que tal otro en tal sujeto aplicado y modificado por tales circunstancias¹¹⁹.

Todo esto parece muy confuso: existe un principio por el cual en el sujeto se induce más una forma que otra, pero este no es ni la materia prima, ni la forma; tampoco lo es la *materia signata*, que solo abre la posibilidad a un agente natural (lo que quiera que eso signifique) de que determine a una forma más que a otra. Todo esto, sin si quiera recordar que la *materia signata* no tiene ningún sentido o agencia anterior a la misma materia y forma.

No es claro por qué Suárez pretende hacer una descripción de la generación o producción de los individuos que requiere de un principio por el cual un sujeto produce esta forma y no la otra. Sobre todo cuando se admite ampliamente que el efecto se asemeja

¹¹⁸ *Ibid.* V. III. 12.

¹¹⁹ *Ibid.* V. III. 32.

naturalmente a su causa, que imita a su causa. Por ello, incluso antes de su producción, el que produce ya está inclinado a producir algo con su misma naturaleza, y por tanto con su misma forma.

La descripción de Suárez parece llevarnos a admitir un agente natural confuso, distinto de la materia y la forma, por el cual una mujer termina pariendo un niño y no un caballo. Y posiblemente este problema se produce por la estúpida costumbre de analizar separadamente los elementos que constituyen a la substancia en situaciones que no exigen esta abstracción.

Lo que aquí se trata no es simplemente un conjunto de razones en contra de la *materia signata* como principio de individuación; más bien se trata de una discusión acerca de qué elementos deben funcionar para que sea posible una realidad singularizada, que está sujeta a la multiplicidad, a la sucesión, a la generación y corrupción de sus partes.

Con las consideraciones establecidas hasta el momento, se establece la última puerta de este trabajo, el punto de partida para formular la ramificación singularizada de la realidad.

CAPÍTULO III: LA RAMIFICACIÓN SINGULARIZADA

Este capítulo tiene la intención de esbozar los posibles temas que aparecen desde nuestro análisis de los individuos. Todos estos temas se articulan en torno al fenómeno de la ramificación singularizada; esto se abordará a través de una serie de momentos específicos llamados *movimientos*. Cada uno de ellos expone un punto fundamental del asunto.

3.1 PRIMER MOVIMIENTO: LO SIMULTÁNEO

La sección anterior parece incompleta ¿por qué no se analizó el principio de individuación defendido por Francisco Suárez? Porque su respuesta es una de las comprensiones fundamentales que guían esta sección, y no tiene sentido exponerlo dos veces. ¿Y qué decir acerca de la forma como principio de individuación?

Las formas substanciales merecen una explicación más detallada que solo decir que son “aquello que determina a la substancia”. Si bien esta comprensión es verdadera, podemos entender la forma como aquel principio que rige la constitución de la cosa, aquel “código intrínseco” que delimita el desarrollo de las potencialidades de algo real, como aquella razón que ordena y dispone a las substancias en la realidad.

Actualmente las funciones asociadas tradicionalmente a la forma son asociadas con principios de carácter material, por ejemplo: ya no decimos que el humano es tal por su forma, sino por el código contenido en una molécula de ADN. Sin embargo, este acontecimiento biológico no es indiferente a la forma, pues aquella organización genética obedece a una intrínseca predisposición constitutiva. Cabe recordar a Leibniz cuando habla de las formas, “que hoy están tan desprestigiadas; pero no están tan lejos de la verdad ni son tan ridículas como el vulgo de nuestros filósofos imagina”¹²⁰.

¹²⁰ *Discours de Métaphysique*.

Tenemos dos caminos: buscar el principio de individuación bien sea por la materia o por la forma. Sin embargo, algo como la forma “humanidad” es comunicable a muchos, es universal, y lo universal no puede ser principio de lo singular en cuanto singular. La forma da el ser específico, pero no el ser numérico. Por tal motivo, Suárez concede que la forma no es principio de individuación según su razón específica, sino en cuanto es “esta forma singular”. Por otra parte, para Suárez, la materia no puede hacerse “esta” por sí sola ni por la cantidad, como se vio anteriormente. En consecuencia, estos dos caminos dejan la respuesta en un punto muerto.

Respecto a si el principio de individuación es la existencia de la cosa singular. Este punto no es indiferente a la discusión tomista acerca de diferencia entre la esencia y existencia de los entes creados establecida en lugares como el *De ente et essentia*¹²¹. Allí, se entiende que Dios es el único en que su esencia y existencia son lo mismo. Pero, si se mantiene la tesis tomista que dice que la existencia es realmente distinta de la naturaleza del individuo y puesto que la individuación depende de la naturaleza, la existencia así considerada no puede ser principio de individuación

Suárez señala dos interpretaciones posibles acerca de la existencia de la cosa singular: el primero que acabamos de exponer (que la existencia es distinta de la esencia); el segundo, que la existencia no es sino la actual entidad de cada cosa¹²². Respecto de esta última, Suárez considera que no debe ser rechazada, y que lo único censurable de ella son sus términos oscuros; aunque atribuye la individuación a la existencia más que a la esencia. La esencia no se contrae por la existencia ni por nada distinto de sí. Esto lo prueba mostrando que individuos como Pedro y Pablo permanecen singulares incluso si se les abstrae su existencia actual, puesto que mantienen intrínsecamente sus razones individuales en cuanto posibles.

¿Cuál es la respuesta de Suárez? Que toda substancia singular no necesita otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de los que ella consta¹²³. Con esta respuesta, se reconoce un principio que no es distinto para ninguna de

¹²¹ *De ente et essentia*, cap. 4.

¹²² *Disputationes Metaphysicae*. Sec V. 2.

¹²³ *Ibid.* V. 6. 1.

las sustancias materiales e inmateriales, incluso para Dios mismo. Así, Suárez tampoco aparta a la materia prima, las formas y modos substanciales, que también tienen entidad.

Suárez considera que la materia prima tiene algo de entidad, y por ello tiene algo de actualidad entitativa por la cual se distingue trascendentalmente de otra¹²⁴. Respecto a la forma, dice que su diferencia individual no es otra cosa que su misma entidad. La razón para esto es que ni la materia ni los accidentes pueden individualizar a la forma. Esto puede reformularse así: ni la materia ni los accidentes hacen a la forma “esta forma”. Esto nos lleva a un punto importante sobre la unidad y los individuos.

Puesto que todo lo diferenciable tiene una identidad que lo distingue de lo demás, podemos distinguir lo que es materia prima de la forma substancial, y de todo aquello que no es materia prima. En consecuencia, para Suárez, lo diferenciable tendría unidad e individualidad.

Sin embargo, la comprensión de Suárez no tiene presente que la materia prima y la forma substancial no tienen sentido sino en tanto que son elementos constitutivos de una unidad que requiere de su funcionamiento simultáneo (la entidad de las sustancias compuestas).

Suárez no equipara a la materia prima y la forma substancial con la sustancia compuesta misma. Sin embargo, les concede una entidad desde la cual tienen una singularidad que las diferencia y las hace individuos. Pero todo lo que tiene un grado de realidad y unidad no es necesariamente un individuo a la manera en que lo es Pedro o este palo. De hecho, el carácter individual de las formas substanciales al que se refiere Suárez está incluido en la expresión *unidad específica* de Tomás de Aquino. De igual manera, la materia prima no será individual solo por tener entidad, pues ella es una abstracción que solo tiene realidad en tanto que sujeto de determinaciones de una sustancia constituida.

Aunque hablar de la unidad de la materia prima y la forma substancial en términos de individuos no parece la mejor opción, no significa que la entidad como principio de individuación deba ser descartada. Esta comprensión refleja el funcionamiento simultáneo de los principios intrínsecos del mismo ente: la materia no es nada sin un

¹²⁴ *Ibid.* V. 6. 2-3.

principio formal que la determine y ordene, la forma no se concreta sin un substrato material al que informe. Por tanto, la materia nunca es real sin una forma, y viceversa.

El principio de individuación es la entidad. Por ejemplo, en las sustancias corpóreas¹²⁵ la entidad comprende los dos principios simultáneos que concretan y ordenan a las cosas, y que los mantienen ocupando unas dimensiones delimitadas según una determinación intrínseca en su naturaleza. El análisis de la singularidad a través del reconocimiento de sus principios permite no solo la comprensión de lo concreto, sino que revela un sistema de funcionamiento de la realidad.

Las cosas del mundo son singulares, y, a través de los dos principios simultáneos de los ellos se consolidan las determinaciones de las cosas. Y tal consolidación permite el desenvolvimiento de la naturaleza por medio de distintos grados de complejidad. No obstante, esta afirmación requiere de un tratamiento más meticuloso. Parece que nos acercamos a una pregunta general sobre el papel que juega la individualidad con el resto la realidad. Como la individualidad se sostiene a través de los dos principios constitutivos del ente (la materia y la forma), a través de ella podemos rastrear su injerencia en la realidad.

Cuando afirmo que a través de la singularidad se consolidan las determinaciones, me refiero a que la individualidad es la responsable de la estabilidad en los desarrollos de los entes particulares. Los cometas, las bacterias, los hongos, y los animales son ejemplos de entes que coexisten en el universo, cada uno con su distinta determinación, por tanto, con desarrollos distintos según lo que a cada uno le es propio.

Ciertamente, la realidad no es una pelota homogénea. La realidad contiene en sí diferentes sustancias con vastedad de grados de complejidad. Uno de los problemas de autores como Tomás era que no encontramos razones filosóficas de peso para explicar por qué unas cosas se asemejan de manera más perfecta a Dios. Esta interpretación adjudica la diferencia en los grados de semejanza de las sustancias materiales a las distintas potencias de las materias.

¹²⁵ Esto no significa que exista una pluralidad de principios de individuación, es decir un principio para las sustancias materiales y otro para las inmateriales.

No obstante, en contraste con lo planteado por Tomás¹²⁶, que unas cosas sean más perfectas que otras no ocurre porque las materias tengan distintas potencias que solo alcanzan a contener cierta forma. Más bien, me inclino a considerar que las cosas tienen mayor grado de perfección debido a que hacen parte de un entramado que las ha llevado a su presente constitución. Esta diferencia en los grados de perfección, por tanto, es producto de un proceso de desarrollo que atraviesa y constituye a las sustancias. Y, además de las diferencias, es claro que las cosas guardan semejanzas fundamentales en su constitución (como aquellas sustancias que comparten la vida).

A este proceso lo llamo *ramificación*, y con él se intenta señalar el desarrollo y desenvolvimiento de la estructura ontológica de la realidad. Podemos encontrar los efectos de este proceso si comparamos, por ejemplo, el universo hace cinco mil millones de años y nuestro universo en la actualidad: efectivamente, encontraremos un mundo que el devenir lo ha llevado constantemente a su constitución actual. A través del concepto de *ramificación* tengo un objetivo principal: describir la relación estructural entre los individuos, el espacio y el tiempo.

3.2 SEGUNDO MOVIMIENTO: LA CONTENCIÓN ESPACIAL

Para describir la relación entre individuo, espacio y tiempo en la ramificación, partamos de la siguiente afirmación que hace Jan Patočka sobre la anterioridad kantiana del todo espacial con respecto a sus *limitaciones*:

¿Qué significa la anterioridad kantiana del todo espacial respecto a sus <<limitaciones>>? De ningún modo que sea posible un <<espacio vacío>>, el espacio por sí antes de toda <<limitación>>. Significa que el todo espacial no puede nunca componerse de lo múltiple que hay en él [...] Se supone que la prioridad consiste en que es posible una inabarcable e infinita multiplicidad de limitaciones contingentes en relación con las cuales el todo uno ostenta el rango de un presupuesto necesario¹²⁷.

¹²⁶ S. *Contra Gentiles*. L. 3 C. 20.

¹²⁷ PATOCKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro, 2004. pp. 85-86.

Esta descripción comprende que el espacio es un plano general desde el que las cosas están contenidas, como un receptáculo universal distinto de lo contenido. Sin embargo, “se ha repetido hasta el cansancio que la teoría de la relatividad enunciada por Albert Einstein ha asestado un golpe mortal a la doctrina del espacio absoluto testada por la así llamada física clásica. Ya nadie duda de ello”¹²⁸.

El espacio no es un plano absoluto sino relativo. Este no es algo rígido ni fijo, sino que se puede expandir, curvar, y deformar debido a la presencia de masa y energía. Esta propiedad del espacio podemos verla en la expansión del universo: la expansión del universo no es como una explosión que impulsa a la materia hacia el espacio absoluto, sino que el propio espacio se expande. Así, la distancia entre objetos aumenta, el espacio se estira, y no hay un centro fijo.

Si bien la comprensión física clásica del espacio ha desaparecido del mapa, es interesante señalar que seguimos hablando de un espacio que, aunque sea flexible y curvo, es continuo. Y, quizá más importante, no se rechaza al espacio como un plano de contención. Esto es importante para los individuos¹²⁹ porque, como lo señala Patočka, supone una prioridad, un presupuesto necesario.

Aparecen varias preguntas al comprender al espacio como presupuesto necesario: ¿Acaso el espacio es eterno? Es una pregunta difícil si se considera que el espacio no es una actualidad absoluta, sino que efectivamente está sujeto a la temporalidad.

Debe tenerse en cuenta las consecuencias de la eliminación del espacio: un universo sin espacio es un universo sin dimensiones en donde pueda contenerse la materia, es decir, un universo donde no hay lugar para un individuo. Y si no hay un plano donde las cosas existan y se contengan, entonces también se suprime el cambio que pueda existir gracias a ellas. Por tanto, si no existe un espacio ni algo contenido en él que también lo haga, parece que el universo físico queda estancado.

Es más fácil pensar en la finalización de las sustancias materiales contenidas en el espacio, que en la finalización del espacio mismo. Aunque no queda definido

¹²⁸ SACCHI, M. La concepción del espacio en la física de Tomás de Aquino. UCA, 1996.

¹²⁹ A lo largo de esta sección me refiero exclusivamente a los individuos de naturaleza material.

completamente el estatus ontológico del espacio, aquí es suficiente con saber que tiene realidad e injerencia fundamental en el funcionamiento de la realidad. Es tal la importancia del espacio, que no podemos pensar en un momento pasado o futuro en el que no exista.

¿Qué contiene al espacio? Esta podría ser una pregunta retórica que conlleva a formular planos *ad infinitum*. Si recordamos la expansión del universo descrita anteriormente, podemos deducir que el espacio solo está contenido en sí mismo, no tiene un limitante extrínseco. Por tanto, no es necesaria la contemplación de otro espacio que contenga al espacio. De igual manera, no aparece una nueva dimensión cuando un cuerpo está contenido en el espacio pues “prontamente habrá de tropezar con la evidencia de que no hay en él otras dimensiones que no sean aquéllas correspondientes al lugar mensurante y aquellas otras que pertenecen al cuerpo medido por tal lugar”¹³⁰.

A través de este escrito hemos establecido que el rasgo fundamental de un individuo es su no-instanciabilidad; y que el principio de su individuación es su entidad. El espacio (considerado en su generalidad) no es instanciable, y el principio de su individuación no sería otro que su misma entidad. Según esto, no sería descabellado pensar en el espacio como un individuo. Yo prefiero no hacerlo al no estar seguro de si la instanciabilidad se puede aplicar al espacio en general; y, principalmente, por no estar seguro de si al hacerlo se cae en una comprensión de espacio absoluto propia de la física clásica.

Los individuos, en tanto materiales, están sujetos a la determinación local en el espacio. Y mientras un individuo ocupe un lugar determinado, no puede haber otro que ocupe el lugar. En este punto debemos recordar la pertinencia de Tomás al considerar la imposibilidad de la duplicidad de cuerpos en un mismo lugar.

Gracias a la relación espacio-individuo entendemos que la *ramificación* es un fenómeno que se singulariza y concreta espacialmente. Es posible señalar las distintas determinaciones de distintos individuos porque cada uno ocupa un espacio y tiempo determinado. Esto es fundamental porque les brinda orden a los individuos, que no solo comparten un espacio, sino que también se relacionan en una estructura de interdependencias.

¹³⁰*Ibid.* p. 530.

3.3 TERCER MOVIMIENTO: LO TEMPORAL

La *ramificación* es un proceso que, por una parte, comprende la concreción espacial de los individuos a través de la cual despliegan sus actividades, interacciones o maneras de ser; y, por otra parte, comprende que un cúmulo de individuos acontecen primero y permiten la aparición posterior de otros. Así, la *ramificación* requiere también de la sucesión, y, por tanto, del tiempo.

Admitimos la existencia del tiempo puesto que reconocemos una constante configuración de la realidad. Para mostrarle a alguien la plausibilidad de la idea de la existencia del tiempo, alguien podría describir la gran cantidad de cosas que han sucedido en el transcurso de treinta segundos; incluso podría simplemente ponerle el reloj en la cara para que contemple el movimiento de las manecillas. Incluso sin la necesidad de señalar algo externo, podríamos prestar atención a nuestra actividad mental y darnos cuenta que constantemente actualizamos distintos pensamientos.

Sin embargo, cuando damos estas respuestas entendemos al tiempo de una determinada manera: como una sucesión de acontecimientos. Por la familiaridad con esa comprensión del tiempo, quizá no podríamos ver con claridad otra comprensión. Para ello, podemos ayudarnos de lo dicho anteriormente sobre el espacio: algunos señalarían que es un plano que contiene cosas dentro de sí, otros dirían que es la suma de todo lo contenido. Esto mismo se plantea respecto del tiempo: ¿es un plano que contiene sucesos, o es la suma de todos los sucesos?

Razón tiene la frase: “no hay otro nombre que nos sea más familiar, y ninguno que sea al mismo tiempo más oscuro”¹³¹. Con respecto a lo anterior, ¿existe un tiempo vacío de sucesos? Para John McTaggart, el tiempo ni siquiera puede existir. Parece ser que el único acceso al tiempo es a través del cambio, esto se comprueba con el recurso de las proposiciones contradictorias de la lógica:

¹³¹ BRENTANO, F. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. Routledge, 2009. p. 34.

Que dos proposiciones contradictorias una con otra, puedan ser ambas verdaderas, requiere que hagamos intervenir el tiempo, es decir que el tiempo es la condición de posibilidad de la sucesión de estados de cosas. por tanto, S es P y S es no-P resultan los dos verdaderos bajo la condición de no ser simultáneos.

Por tanto, inferimos que hay tiempo por las sucesiones, pero el tiempo en sí mismo es como un fantasma, no puede ser percibido¹³².

De esta manera, parece que lo único que podemos afirmar sobre el tiempo es que es condición de posibilidad para la sucesión, nada más. Eduardo Shore presenta un orden de las explicaciones de McTaggart donde lo primero que debe considerarse es que el tiempo implica cambio, pues no podría haber tiempo si nada cambiara.

Además, el tiempo tiene posiciones, y entre ellas se distinguen de dos maneras: la primera, cada posición es anterior a alguna y posterior a otra; la segunda, cada posición es pasado, presente o futuro.

“Las distinciones de la primera clase son permanentes, mientras que las de la segunda no lo son. Si M es alguna vez anterior a N, es siempre anterior. Pero un hecho que ahora es presente fue futuro y será pasado”¹³³. Las distinciones de la primera clase son permanentes, mientras que las de la segunda, no. Pero ello no significa que la primera sea más esencial a la naturaleza del tiempo. Ya se verá porqué.

De igual manera, el cambio se comprende como un acontecimiento que pasa de futuro a presente y luego a pasado. Por ejemplo, la muerte de mi perro cada vez se iba convirtiendo en un futuro más cercano, luego fue presente, luego se convirtió en pasado.

Así, tenemos tres afirmaciones básicas: que el tiempo implica cambio, pues no hay tiempo si nada cambia; que la relación anterior/posterior es permanente; y, que un cambio consiste en un acontecimiento que pasa de futuro a presente y, luego, a pasado.

Una respuesta acerca de la realidad del tiempo debe comprender el cambio. Las respuestas acerca del cambio se buscan en una serie de posiciones: la serie A es aquella que tiene

¹³² SHORE, E. *La prueba de McTaggart de la irrealidad del tiempo*. p. 33

¹³³ MCTAGGART, J. *The Nature Of Existence*, Vol II, Cambridge University Press, 1927. Citado por SHORE, E. *La prueba de McTaggart de la irrealidad del tiempo*. p. 35.

como posiciones al futuro, presente y pasado; la serie B consta de distintas posiciones que guardan una anterioridad y posterioridad permanente.

McTaggart quiere demostrar que la serie A es más fundamental que la B. En una serie B con t1, t2, t3 de acontecimientos que guardan una permanencia de posiciones fijas no es posible comprender el cambio. Como esta serie no puede ser un marco temporal por sí misma, entonces su existencia presupone a la serie A. Esta serie es más dinámica puesto que los eventos cambian continuamente de posición temporal. La concepción de la serie A supone que hay un presente que tiene cierta prioridad ontológica. A fin de cuentas, la serie A supone un marco de referencia privilegiado¹³⁴.

Sin embargo, McTaggart intenta demostrar que la serie A es contradictoria. Por tanto, si cae la primera, cae la segunda. Para aceptar esta serie, deben aceptarse dos premisas: primero, que las determinaciones temporales son incompatibles entre sí (si algo es presente no es ni pasado ni futuro); segundo, que todos los eventos tienen las tres determinaciones temporales (son pasado, presente, y futuro). Y estas dos premisas son contradictorias.

Lo primero que puede decirse es que todos los eventos serán, son o fueron; pero no simultáneamente. Entonces ya no existiría contradicción pues el fenómeno del paso temporal no tiene como consecuencia que un acontecimiento sea pasado, presente y futuro al tiempo. Pero si decimos que un evento no tiene las tres determinaciones al mismo tiempo entonces lo hacemos añadiendo un nuevo operador temporal: decimos que el ser pasado, ser presente y ser futuro se poseen en distintos tiempos¹³⁵.

Esto ocurre cuando añadimos un nuevo operador temporal:

Cuando algo es pasado, en el presente es pasado. En el pasado fue presente. Y en el pasado fue futuro.

Cuando algo es presente, en el futuro será pasado. En el presente es presente. Y en el pasado será futuro.

¹³⁴ ROSS, A. (24 mar 2024). McTaggart y la irrealidad del tiempo. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=sMBcX5fYoNM>

¹³⁵ *Ibid.*

Cuando algo es futuro, en el futuro es futuramente pasado. En el futuro será presente. Y en el presente es futuro.¹³⁶

Queríamos resolver la paradoja inicial sustituyendo la serie temporal de presente, pasado y futuro por una serie más compleja. Pero a través de esa adición no se resuelve el problema, se traslada. Esto es así porque se puede preguntar por la misma incompatibilidad en los operadores temporales del segundo orden. Se pueden superponer otros operadores, como efectivamente lo hace McTaggart, y todas las determinaciones temporales serán incompatibles entre sí.

Recapitulemos: La realidad del tiempo debe implicar el cambio. Podemos establecer dos series: una serie A con pasado, presente y futuro; o una serie B con posiciones que guardan una anterioridad y posterioridad fija. La serie B es fija y no explica el cambio, sino que lo presupone en la serie A. La serie A requiere que las tres determinaciones temporales sean incompatibles entre sí, pero todos los eventos tienen las tres determinaciones temporales. Cualquier intento de solución solo traslada el problema a nuevos operadores temporales.

Así, no es posible que algo sea pasado, presente y futuro. Luego, es imposible que algo sea anterior, posterior o simultáneo. Por tanto, es imposible que haya tiempo.

La exposición de McTaggart me parece fenomenal. A través de ella podemos identificar distintos elementos fundamentales desde los que analizamos el tiempo a profundidad. Me interesa centrarme en la afirmación de que el cambio (por tanto, el tiempo) no existe. De así serlo, parece que la realidad sería a la manera en que la ve Dios, según Agustín de Hipona: con el pasado, presente y futuro ocurriendo simultáneamente¹³⁷.

Claro, en un universo sin tiempo tampoco es posible hablar un evento anterior, presente y posterior. En consecuencia, un universo sin tiempo es también un universo que está eternamente en acto. Esto es problemático si consideramos un mundo con hechos y fenómenos con potencialidad y actualización, porque serían simultáneas muchas cosas contrarias: es un hecho que, como individuo, no he existido desde siempre, ni siquiera he

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cfr. Agustín de Hipona. *De civitate Dei*. Lib. XV, cap. 13.

existido siempre de la misma manera. Sin tiempo, parece que debo entender mi existencia y mi no existencia como hechos simultáneos.

En un universo en el que todos sus hechos están actualizados eternamente no son posibles ni la generación ni la corrupción. Todos aquellos que murieron y que ya no están, todo lo que fue y que ya no es... Hablar así de ellos sería falso: realmente harían parte del ahora, del que nunca se fueron y del que nunca se irán. Ojalá mi perro estuviera vivo para ver esto... Ah, momento, que lo está. ¿Entonces no es la materia orgánica absorbida por la tierra y los gusanos? Según esta comprensión, ambas cosas serían actuales.

En un universo sin tiempo o todos sus hechos están actualizados eternamente, o simplemente no hay cabida para que nada acontezca. Así, no ocurren la formación de los planetas, la extinción de las especies, o un momento anterior que preceda como condición para que aparezca la vida, etc.

El argumento de McTaggart respecto a la serie A no tiene en cuenta que futuro, presente y pasado son determinaciones relativas que se hacen respecto de un sujeto determinado. “Las nociones de presente, pasado y futuro solamente pueden ser atribuidas a los diferentes momentos en virtud de las relaciones que estos tengan con una subjetividad situada”¹³⁸. Si se guardan las distancias, podríamos decir que ocurre algo parecido con un X que ocupa un *aquí* y que, desde su punto, ve un Y que ocupa un *allá*. Para el caso del Y, su *aquí* será el *allá* del X.

Pero incluso si un presente, el punto cero de una cierta descripción, puede describirse también como pasado o futuro, es indispensable subrayar que, justamente –y precisamente en analogía con el espacio–, no se trataría de una inconsistencia, como la que pretende detectar McTaggart, sino de la posibilidad de otras descripciones posibles de la realidad temporal, que tomarían también ellas sus puntos cero¹³⁹.

Ser un individuo material no debe pensarse únicamente como estar contenido en un espacio determinado, sino también como algo que es en un tiempo concreto. Si pienso en cómo era el mundo hace cinco mil millones de años (compuesto de galaxias, gases, planetas en formación, procesos, etc.), puedo señalar a todo un cúmulo de individuos que a través de sus actividades e interacciones conformaban un estado de cosas. En efecto,

¹³⁸ CORMICK, C. Tiempo y situacionalidad. La ‘respuesta’ mereleupontiana a la paradoja de McTaggart. Ideas y Valores, 63 (156), Ideas y Valores. p. 174.

¹³⁹ *Ibid.* p. 186.

este estado de cosas guarda una relación fija con respecto a los sucesos anteriores y posteriores.

Por tanto, tal estado de cosas depende de la realización del otro estado de cosas que lo precede. Este flujo continuo de sucesos es correlativo al tiempo. El tiempo no existe con un solo estado de cosas actualizado y fijo. Si paramos todo el universo en un instante, ¿transcurre un tiempo vacío? De así serlo, se aceptaría que el tiempo continúa en su transcurrir, aunque ya no exista nada temporal, “lo cual es abiertamente absurdo”¹⁴⁰, consideramos yo y Brentano.

A través de estas consideraciones, podemos entender que un proceso como la ramificación es posible a través de una sucesión de estados de cosas que sientan un precedente para la realización posterior de otro estado. A través de los individuos singularizados en el tiempo y de su continua transformación, comienzan a establecerse existencias mucho más complejas y diversas entre sí.

Estas son las líneas de investigación que el problema estudiado sugiere, y que son un horizonte abierto para posteriores investigaciones.

¹⁴⁰ BRENTANO, F. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. Routledge, 2009. p. 68.

ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

Después de todo lo analizado y construido en este escrito es relevante elaborar unas cortas consideraciones finales.

En una primera parte, encontramos que preguntarse por la individualidad en la realidad no era un asunto trivial. Esto se debe a que es un asunto problemático determinar qué cosas merecen el nombre *individuo*, qué cosas no, y bajo qué criterio esto tiene sentido. Lo más importante aquí fue señalar que la individualidad no era sinónimo de una independencia que desconecta al individuo del resto de la realidad; más bien, que la individualidad se refiere a la no-instanciación que tiene una substancia.

En una segunda parte, los autores nos brindan las respuestas que enriquecieron el análisis de los individuos y la individualidad. Boecio fue una parte fundamental para analizar los individuos a la luz de los géneros y las especies. Sus afirmaciones apuntan hacia la individualidad, pero también a la diferencia numérica (la individualidad en relación con los otros). Y, aunque nunca formula nunca un principio de individuación, la interpretación de la variedad de accidentes como tal principio nos hizo preguntar por la anterioridad entre el sujeto y sus accidentes.

Tomás de Aquino reformula las consideraciones de Boecio. A través de la comprensión de la *materia signata* no solo se soluciona el problema de la anterioridad de los accidentes respecto al sujeto, también se profundiza en la relación que guarda un individuo con sus dimensiones indeterminadas. Otro logro de Tomás es comprender que tales dimensiones indeterminadas ocupan un espacio (*situs*) que ningún otro cuerpo puede ocupar simultáneamente.

Suárez nos ayudó a problematizar la afirmación tomista de la *materia signata* como principio de individuación. En ese sentido, su aporte es solucionar no únicamente las ambigüedades de Tomás sino la de los principales comentaristas clásicos. Su clarificación terminológica, su diferenciación entre ente *per accidens* y *per se*, todo ello es un aporte que evidencia su precisión y rigurosidad.

Su formulación de la entidad como principio de individuación nos permite reconocer el funcionamiento simultáneo de los principios que constituyen al individuo. Esa formulación es crucial porque exhibe cómo los principios formales se constituyen en sujetos singularizados.

En tercer lugar, el análisis y la discusión con los autores nos brindó un horizonte de comprensión que nos invita a considerarlos en otras cuestiones. Los individuos no nos hacen pensar en aquello que es separadamente, nos hacen cuestionar sobre su relación estructural con otros. La relación estructural de los individuos es un fenómeno que nos acerca a considerar el desarrollo continuo de las cosas, el desarrollo de distintos caminos que va trazando la naturaleza. De igual manera, los individuos no solo nos invitan a pensarlos en relaciones estructurales, sino a considerarlos como partes de una estructura concretada en el espacio y en el tiempo.

Finalmente, la última parte de este trabajo de grado es un esbozo de las aristas que se abren cuando consideramos a los individuos desde el horizonte de comprensión establecido. Todavía quedan varias preguntas que surgen al considerar que el mundo es singularizado, que el mundo es materialmente informado.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA. *De civitate Dei*. En: *Obras de San Agustín*, tomo XVI. BAC.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Gredos, 1994.

BOECIO. *In Isagogen Porphyrii Commenta I*. Traducido por Jorge Gracia. En: *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Autónoma de México, 1987.

In Isagogen Porphyrii Commenta II. Traducido por Jorge Gracia en: *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Autónoma de México, 1987.

De Trinitate. Traducido por Julio Picasso Muñoz. En: *Cinco Opusculos Teológicos*. Pontificia Universidad Católica de Perú, 2002.

Contra Eutychen Et Nestorium. Traducido por Clemente Fernández. En: *Los filósofos Medievales*, tomo I. BAC. 1979.

BRENTANO, F. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. Traducido al inglés por Barry Smith. Routledge, 2009.

CAYETANO. *In De ente et essentia*. Traducido por Juan David García. Universidad Central de Venezuela, 1974.

CORMICK, Claudio. *Tiempo y situacionalidad. La 'respuesta' mereleaupontiana a la paradoja de McTaggart*. Ideas y Valores, 63 (156), 2014.

CORREDOIRA, Martín. *La negación del principio de individuación en la naturaleza, y la separabilidad y el concepto de sujeto como artificios humanos*. Thémata. Revista de Filosofía, 41, 2009. pp. 482-484.

DÍAZ, Patricia. *El problema de la individuación y la persistencia a través del cambio*. En: Díaz, P. y Jasso, J. (coords.), *Problemas contemporáneos de filosofía*. UACM, 2014. p. 250.

ESPINAL, Juliana. *El principio de individuación de las sustancias corpóreas en Tomás de Aquino*. Universidad Nacional, 2009.

FRANCISCO SUÁREZ. *Disputationes Metaphysicae*. Traducido por Sergio Rábade y Salvador Caballero. Gredos, 1960.

FRANCISCO DE FERRARA. *Commentaria in Summa Contra Gentiles*. Traducido por Clemente Fernández. En: *Los filósofos escolásticos en el siglo XVI Y XVII*. BAC, 1986.

GOTTFRIED LEIBNIZ. *Discours de Métaphysique*. Traducido por Alfonso Castaño Piñán, 1955.

GRACIA, JORGE. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. Universidad Autónoma de México, 1987.

Individuation in Scholasticism. State University of New York Press, 1994.

Suárez y la individuación. Cuadernos Salmantinos de Filosofía 10:157-182, 1983.

JUAN CAPREOLO. *Defensiones Theologiae*. Traducido y Citado por Paulo Faitanin. En: Juan Capreolo y su interpretación de la doctrina de la individuación de Tomás de Aquino, 2006.

McTAGGART, Jonh. *The Nature Of Existence*, Vol II, Cambridge University Press, 1927.

PATOCKA, JAN. *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla y Agustín Serrano. Encuentro, 2004.

PLOTINO. *Enéada*. VI, 1. Gredos, 1998.

RAMÍREZ, Santiago. *Introducción a la Cuestión XXVIII*. Suma Teológica. BAC, 1950.

ROSS, Andrés. (24 mar 2024). McTaggart y la irrealidad del tiempo. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=sMBcX5fYoNM>.

SACCHI, Mario. *La concepción del espacio en la física de Tomás de Aquino*. UCA. Sapientia. 51 (200):517-563, 1996.

SHORE, Eduardo. *La prueba de McTaggart de la irrealidad del tiempo*. Principios: Revista de Filosofía, Vol. 9, Nº. 11-12, 2002.

TOMÁS de AQUINO. *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*. Traducido por Alfonso García y José Fernández. Universidad de Navarra, 2014.

Summa Theologiae. Traducido Francisco Barbado Viejo O.P. BAC, 1950.

Summa Contra Gentiles. Traducido por F.R Jesús M. Pla O.P. BAC, 1953.

Sententia Libri Metaphysicae. Textum Taurini, 1950.

De ente et essentia. Traducido por José Miguez. Sarpe, 1983.

De spiritualibus creaturis. Tomado de TomasdeAquino.org: <https://tomasdeaquino.org/las-criaturas-espirituales/#1>

Scriptum super Sententiis. Traducido por Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra, 2015.

De Veritate. Textum Leonino, 1970.

De malo. Textum Taurini, 1953.

VAN INWAGEN, Peter. *Metaphysics*. Westview Press, 2015.