

UNIVERSALES, INDIVIDUOS E INDIVIDUACIÓN EN LA EDAD MEDIA

UNIVERSALS, INDIVIDUALS AND INDIVIDUATION IN THE MIDDLE AGES

*Juliana Espinal Restrepo**

RESUMEN

En las siguientes páginas me propongo exponer de modo sucinto dos de los problemas filosóficos más significativos de la Edad Media: el de los universales y el de la individuación. El primero se pregunta por el estatus ontológico de las nociones universales; el segundo por el principio de individuación de las diferentes substancias. A pesar de ser problemas distintos, estas cuestiones están estrechamente unidas. El problema de los universales albergó desde sus inicios la pregunta por el estatus ontológico de los individuos, cuestión de la que derivó posteriormente la pregunta

ABSTRACT

The aim of the following paper is to expose in a concise way two of the most significant problems in the Middle Ages: the problems of the Universals and the Individuation. The first one refers to the ontological status of universal notions and the second one to the principle of individuation of the different substances. Regardless of being different problems, they are closely linked. The problem of the universals rose from its beginning the question on the ontological status of individuals, from which, eventually, the question of the individuation was derived. On the other hand, since the problem of

* Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofa y Docente de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá-Colombia.
Correo electrónico: julianaespinalrestrepo@gmail.com

Artículo recibido el 29 de junio de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011.

por la individuación. Por su parte, al no haber sido un problema tratado independientemente desde su origen, el problema de la individuación se ha entendido como un *hacerse individuo* del universal. Dada esta cercanía, parece necesario establecer cómo se conectan las nociones de 'universal', 'individuo' e 'individuación' con el fin de entender con mayor claridad dichas cuestiones.

PALABRAS CLAVE

Edad Media, Universales, Individuos, Principio, Individuación.

individuation has not been considered on its own, it has been seen as becoming individual from the universal. Given this closeness, it seems necessary to establish how the concepts of 'universal', 'individual' and 'individuation' are connected between them. This is done with the general aim of a clearly understanding of such concepts.

KEY WORDS

Middle Ages, Universal, Individuals, Principle, Individuation.

Introducción

En la actualidad conocemos como el *problema de la individuación* la pregunta por el principio en virtud del cual cada *individuo* se constituye como tal, es decir, como un particular diferente de todos los demás particulares, que divide una especie, que permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo, no-instanciable, numéricamente uno e impredecible de otros¹ (Gracia 1987 27-41). A diferencia de una pregunta que apuntaría a establecer qué es el individuo, la pregunta por la individuación parte de una *definición* de éste con miras a precisar

¹ Distinción, división, identidad, indivisibilidad, unidad, e impredecibilidad son las características que definen al individuo. Según la primera, los individuos son susceptibles de ser distinguidos entre sí, incluso en el caso de aquellos que pertenecen a la misma especie (Sócrates es diferente de Aristóteles a pesar de que ambos son hombres). La división, pensada en relación al universal (v. gr. hombre), sugiere que todo individuo es capaz, potencial, actual o pretéritamente, de dividir una especie o clase en muchos (al menos en términos epistemológicos). En tercer lugar, individuo es aquel que permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo y los cambios asociados a éste. La indivisibilidad indica que un individuo, a diferencia del universal, no puede ser dividido en individuos pertenecientes a la misma especie (si dividimos a Sócrates no tendremos como producto otros Sócrates, sino trozos inertes de Sócrates); y, por último, todo individuo es una unidad que no puede ser predicada de otros diferentes a sí mismo (Gracia 1987 26-38).

cuál es el principio merced al cual *se hace* el individuo. En este sentido, dicha pregunta es originariamente ontológica, y sólo secundariamente epistemológica o lingüística².

Pese a que al presente los estudios en torno a las nociones de ‘individuo’, ‘individualidad’, ‘individuación’ e ‘identidad’ se han multiplicado, el problema de la individuación es, para ser precisos, una cuestión de origen medieval, y este es el contexto en el que lo examinaré. A este respecto hay que decir que, a diferencia de otras cuestiones que tuvieron existencia independiente desde sus orígenes, el problema de la individuación no fue pensado separadamente sino hasta finales del siglo XIII y comienzos del XIV, cuando aparecen los primeros tratados dedicados exclusivamente a este asunto (Gracia 1998 431). Antes de este período sólo podíamos rastrearlo velado por el problema de los universales, y bajo la figura de la pregunta por la naturaleza del individuo.

En efecto, la definición del universal como aquello que es “común a muchos”³ revela y remite a una tensión, la tensión que se teje entre esto

-
- 2 En su texto *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media* Jorge Gracia identifica seis temas básicos involucrados en el problema de la individuación: la intensión de la individualidad, la extensión de la individualidad, el estatus ontológico de la individualidad en el individuo, la causa o principio de individuación, la discernibilidad de individuos, y la función de nombres propios y términos deícticos. De este modo, el problema de la individuación parte desde la definición que tenemos de individuo (qué es ser un individuo) —intensión de la individualidad— para, progresivamente, si se concede que la individualidad es un concepto viable, identificar si hay entidades que la tienen —extensión de la individualidad—, de qué modo la tienen —estatus ontológico de la individualidad en el individuo—, cuál es el principio o causa de la misma —principio de individuación—, cómo conocemos a los individuos —discernibilidad de individuos— y, por último, cómo nos referimos a los individuos —función de nombres propios y términos deícticos— (Gracia 1987). Hablando con propiedad, el problema de la individuación tal como se trató en la Edad Media y como lo voy a entender en el presente texto es el problema de la causa o principio de individuación; los otros cinco temas son sólo cuestiones secundarias derivadas de esta cuestión.
- 3 Sigo aquí la definición de Boecio en el *Segundo comentario a la ‘Isagoge’ de Porfirio* (1.10.13). Dado que la *Isagoge* es un texto sobre el pensamiento de Aristóteles, en el *Comentario a la ‘Isagoge’* Boecio va a exponer la lectura aristotélica de los universales, pero también la lectura que Aristóteles hace del universal platónico. De este modo, la definición de ‘universal’ que nos da allí trata de ser suficientemente cuidadosa con ambas posturas (la aristotélica y la platónica). La definición boeciana estará presente en toda la Edad Media.

que es “común”, el universal, y los “muchos” de los que es común, es decir, los individuos. De este modo, en los siglos previos a la llamada “gran escolástica”, es decir, el período que va desde el siglo VI al XII, hay un interés generalizado por definir cuál es el estatus ontológico de los universales y, con él, establecer la naturaleza misma de los individuos⁴. Con todo, este interés por definir la naturaleza del individuo no es, con propiedad, la pregunta por el principio de individuación, pues la primera cuestión busca determinar si el individuo tiene algún tipo de realidad ontológica, mientras que la segunda presupone ya la realidad del individuo, y se pregunta por cuál es el principio que le permite a este individuo ser tal.

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

Universales e individuos

Para los medievales el problema de los universales o de los predicables ancla sus raíces en la *Isagoge* de Porfirio⁵. En este texto el autor se

4 Por mencionar sólo algunos: Boecio (470/80-525), Juan Escoto Eriúgena (810-877), Odón de Tournai (1050-1113), Anselmo de Canterbury (1033-1109) y Guillermo de Champeaux (1070- 1120).

5 Quiero ser enfática en que tanto el problema de los universales como el de la individuación son problemas estrictamente medievales; si rastreo ambos problemas en el pensamiento griego es siempre desde la perspectiva medieval, y no porque suponga que dicho problema estaba ya desde antes en los autores clásicos esperando ser descubierto y desarrollado. En otras palabras, no existe un problema de los universales en Aristóteles y mucho menos en Platón; ellos tenían otras preocupaciones que fueron interpretadas y utilizadas a la luz del pensamiento medieval y sus propias inquietudes.

propone hacer una introducción al problema aristotélico de las categorías, pero para ello busca, en primera instancia, “conocer qué es género, qué diferencia, qué especie, qué propio y qué accidente [los cinco predicables o universales]” (Porfirio. *Isagoge* I, 2). Porfirio advierte, sin embargo, que sobre estos temas declinará 1) “hablar tanto de si subsisten o son puros y simples pensamientos, [2]) como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, [3]) como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor” (Porfirio. *Isagoge* I, 2). En cambio, buscará entender la lógica entera de Aristóteles a partir del análisis de las categorías, pero también de la interpretación de los géneros supremos del ser.

Estas tres preguntas que Porfirio formula, pero que no desarrolla, serán retomadas por Boecio casi dos siglos después en dos ediciones del *Comentario a la Isagoge*. La re-formulación de estos interrogantes, las respuestas de Boecio a los mismos, y las réplicas de otros autores, es lo que la tradición ha reconocido como el problema de los universales.

Pese a que el problema de los universales o predicables surge en el contexto de una introducción a las *Categorías*, se trata de temas distintos. Las categorías son todas las posibles maneras que tenemos de hablar con respecto a cierta substancia, mientras que el problema de los predicables busca delimitar el estatus ontológico de los elementos (predicables) que nos ayudan a definir (esto es, expresar en términos universales) dicha substancia. En otras palabras, las categorías son las múltiples maneras en que se dice el ente (Aristóteles. *Metafísica* 1003 a 33), mientras que los predicables responden a la pregunta por la esencia de este ente; es decir, buscan establecer qué es x o y con independencia de sus condiciones particulares.

Entonces, mientras que en lo referente a las categorías decimos: “Sócrates es un hombre (*ousia*), que mide x metros (cantidad), que es

sabio (cualidad), que es mayor que su amigo Platón (relación), que estuvo en casa de Agatón (lugar) ayer (tiempo), que estuvo de pie (posición), que tenía una manta (posesión), que estaba hablando con un amigo (acción) y que sentía frío (pasión)” (Aristóteles. *Categorías* 1b 25-2a 10), a la pregunta por la esencia respondemos: “Sócrates es un hombre (especie), esto es, un animal (género), racional (diferencia específica) que, en su condición de hombre puede reír (propio) y puede estar sentado o de pie (accidente)”.

‘Ser’, ‘cantidad’, ‘cualidad’, ‘relación’, ‘lugar’, ‘tiempo’, ‘posición’, ‘posesión’, ‘acción’ y ‘pasión’ son las formas en que se expresa el ente; mientras que ‘género’, ‘especie’, ‘diferencia específica’, ‘propio’ y ‘accidente’, son los predicables que definen la esencia de los seres singulares. Así, mientras que las categorías remiten a la substancia particular, los predicables no hacen referencia exclusiva a este o a aquel ente, sino a todos los entes que comparten ciertas características. De ahí que Aristóteles los llame *entidades secundarias*⁶.

Los comentaristas han discutido con generosidad si la naturaleza de las categorías es sólo conceptual o si además tiene pretensiones ontológicas⁷. Quienes defienden lo primero sostienen que el término *katēgoria*, en el sentido de predicación, sugiere que Aristóteles quiere distanciarse de la especulación ontológica de Platón virando hacia el análisis lógico-lingüístico⁸ (Düring 107). Por su parte, quienes defienden lo segundo, aunque reconocen un carácter lingüístico a las categorías, no excluyen la dimensión ontológica, pues consideran que las categorías no

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

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

8 Además de Düring, contamos en este grupo con Irwin (1988) y Witt (1989).

son simples representaciones mentales, meros conceptos escindidos de la realidad física, sino que corresponden a los modos de ser del ente tal y como se da en la realidad del mundo extramental. En este sentido, las categorías constituirían un puente entre la lógica-lingüística y la metafísica⁹.

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

Pero incluso el propio Aristóteles parece contemplar ambos usos (el ontológico y el lingüístico) cuando en textos como *Tópicos*, *Categorías y Metafísica V (Delta)* utiliza un tono lingüístico que se distancia del tono ontológico de *Metafísica XII (Lambda)*¹⁰. Parece entonces más apropiado

⁹ Ver aquí las interpretaciones de Woods (1967), Lewis (1991), Lear (1994) y Copleston (1980).

¹⁰ En efecto, dice Aristóteles en *Delta*, "por sí se dice que son todas las cosas *significadas* por las figuras de la predicación; pues cuantos son los *modos en que se dice*, tantos son los *significados* del ser" (1017a 22). Podemos notar en estas palabras, que he destacado en cursiva, el énfasis lingüístico. Énfasis que contrasta con las siguientes palabras de *Lambda*, también destacadas en cursiva: "nuestra especulación versa sobre la *substancia*, pues buscamos *los principios y las causas de las substancias* [...] entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad [...] Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la *substancia*" (1069a 18-27). Sobre este tema ver: (Düring 2000) y (Ross 1957).

aceptar que las categorías y los predicables aristotélicos tienen tanto un aspecto lógico, como un aspecto ontológico¹¹. El desarrollo aristotélico del problema de los universales o predicables, desarrollo que explicaré a continuación, será clave y servirá como modelo para entender con mayor claridad esta dinámica entre lógica-lingüística y ontología en el pensamiento del Estagirita.

He dicho arriba que el problema de los universales no es el problema de las categorías, sino el problema de los predicables; pero incluso, aunque trate de los predicables, el problema de los universales no es el problema de los predicables tal y como fue desarrollado por Aristóteles en las *Categorías* y los *Tópicos*. Primero, porque por razones cronológicas Aristóteles no busca dar respuesta a las preguntas de Porfirio; y, segundo, porque el problema de los universales reformula una cuestión que Aristóteles creyó resolver. Me refiero aquí a la pregunta por la naturaleza de las Ideas platónicas. El problema de los universales, más allá de seguir la exposición aristotélica, reinaugura el debate entre Aristóteles y Platón en torno a qué son y cuál es la naturaleza de las Ideas, y vuelve a lanzar al escenario intelectual la pregunta por el verdadero sentido ontológico en que deben ser interpretados y asumidos los predicables¹².

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

11 Al menos en el primer sentido establecido en la nota 8. Tal vez carezca de sentido preguntarse si tienen, además, realidad ontológica en el segundo sentido, pues, propiamente hablando, ¿qué significaría que ‘posesión’ sea una substancia? Si tomamos el término ‘posesión’ como una palabra y decimos que, en tanto que palabra, es una substancia, las categorías son substancias en el mismo sentido que cualquier otra palabra podría serlo, pero no parece que la pregunta por el carácter ontológico de las categorías apunte a esto.

12 Utilizo el término ‘Idea’ como siendo equivalente al de ‘predicable’ porque Aristóteles lee las Ideas platónicas como los conceptos universales mediante los cuales Platón busca definir las entidades singulares. En este sentido, la Idea opera del mismo modo que los universales aristotélicos y, como ellos, constituye el objeto básico del entendimiento humano. Hay otro sentido en que no son nociones equivalentes: la Idea platónica tiene una existencia independiente de los individuos a los que se aplica, mientras que el universal aristotélico sólo puede concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase. Sobre este tema: (Di Camillo 2004).

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

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

De lo anterior no se sigue que el mundo sensible esté sumergido en la nada, sino que se encuentra a medio camino entre el ser y el no-ser, entre lo cognoscible y lo incognoscible (Platón. *República* 478b 3-d2). Así, Platón subraya el lugar intermedio del mundo de los particulares con el

propósito de mostrar que, desde la perspectiva epistemológica, pertenece al universo de la opinión¹³, y que desde la perspectiva ontológica, su *ser* se da sólo en la medida en que *participa* de los entes inmutables (Platón. *Fedón* 100c 3-e5; Aristóteles. *Metafísica* 987b 9).

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

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

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

Además de la *Metafísica* y el *Comentario* de Alejandro de Afrodisia, podemos rastrear la crítica aristotélica a las Ideas platónicas a partir del *Segundo Comentario a la 'Isagoge'* de Porfirio, donde Boecio sigue los razonamientos del Estagirita¹⁴. Desde la perspectiva medieval, este texto servirá como modelo para entender no sólo la crítica de Aristóteles a Platón¹⁵, sino además la posición misma del Estagirita, esa posición intermedia entre ontología y lógica/lingüística de la que hemos hablado. Así, es a partir de este comentario que la Edad Media definirá las respuestas: *realista extrema* –asociada al pensamiento de Platón–, y *realista moderada* –afín con Aristóteles– del problema de los universales.

Boecio tratará aquí de dar solución a las preguntas formuladas por Porfirio. Me centraré particularmente en la primera de éstas, por ser a partir de la cual el autor define las posiciones platónica y aristotélica. La primera de estas preguntas busca establecer si los universales son reales o son meras concepciones de la mente. Atacando la posición realista atribuida a Platón y profetizando la lectura nominalista, Boecio responderá negativamente a ambas opciones. Los universales ni son reales, como lo supone Platón, ni son meras concepciones de la mente. A la primera opción responde dinamitando la naturaleza misma de la Idea platónica; a la segunda distinguiendo entre las nociones de 'abstracción' y 'composición'.

En la primera parte del texto, Boecio demostrará que la noción platónica de 'Idea', entendida como lo que es "común a muchos", es autocontradictoria. Para ello, examinará la interacción de tres características asociadas a dicha noción. Estas características son: *unidad*, *co-temporalidad* y *substancialidad*. La *unidad* sugiere que los entes singulares participan todos ellos de la totalidad de la Idea; la *co-temporalidad* apunta a que esta participación se da de modo simultáneo y no sucesivo; por último,

14 La posición de Boecio frente al problema de los universales es, como él mismo lo indica, de corte platónico; sin embargo, dado que la *Isagoge* es una introducción al problema aristotélico de las categorías, se entiende que en el *Comentario a la 'Isagoge'* el autor asuma una posición aristotélica. En otros textos como el *De Trinitate* Boecio volverá a sus raíces (Boecio. *Segundo Comentario a la Isagoge* 1.11.23).

15 Lo que supone además la exposición aristotélica de la *teoría platónica de las ideas*.

cuando hablamos de *substancialidad*, nos referimos a que la relación Idea/particular no es accidental, sino constitutiva para el particular, pues éste adquiere su estatus ontológico al participar de la Idea (Boecio. *Segundo Comentario a la Isagoge* 1.10.18).

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

La segunda consecuencia es que la Idea sea “común en cuanto a las partes y así ya no [sea] común en su totalidad, sino que sus partes [sean] propias de [cada una de] las cosas singulares” (Boecio. *Segundo Comentario a la Isagoge* 1.10.17-18). Es decir, cuando la Idea es asumida como *integralidad*, las cosas particulares participan de cada una de las partes de esta *integralidad* y no de la *totalidad* de la Idea. Como consecuencia, la Idea ya no es “común a muchos”, sino que cada parte es común a cada singular.

Si por el contrario asumimos la Idea como *totalidad*, estamos asumiendo que *todos* los particulares de determinada especie participan de la *totalidad* de la Idea. Así, cada hombre participa de la totalidad del universal “hombre”, y no de las diferentes partes del mismo. Este sentido de unidad parece ser el más afín con la interpretación platónica; pero, de nuevo, si aceptamos esta opción, la noción de universal se ve afectada. Una Idea no puede estar *toda ella al mismo tiempo* en cada uno de los particulares. De este modo, si llegase a cumplirse la condición de *unidad*, no se cumplirá la de *temporalidad*. El ejemplo que se trae a colación en

el texto es el del siervo o el caballo (Boecio. *Segundo Comentario a la Isagoge* 1.10.18): dos personas no pueden participar al *mismo tiempo* y en el *mismo sentido* de un siervo o de un caballo; pueden o participar *al mismo tiempo* de *diferentes partes* del caballo (aquí se estaría asumiendo la Idea como *integralidad*) o participar del caballo en el *mismo sentido*, pero en *diferentes momentos* (y, entonces, aunque se apunta a la *totalidad*, no se cumpliría la *co-temporalidad*).

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

Los ejemplos de Boecio son confusos, pues sus analogías sugieren que la Idea platónica es de la misma naturaleza que un caballo. La clave para interpretar esto la encontramos en la definición aristotélica de substancia. Si bien es cierto que Aristóteles habla de dos substancias (la primera, los singulares; y la segunda, los universales), la primera de éstas es ontológicamente más originaria que la segunda (aunque epistemológicamente suceda lo contrario). De este modo, si la Idea platónica es la substancia propiamente dicha, lo debe ser en el sentido originario en que Aristóteles entiende la substancia, es decir, como los entes concretos e individuales del mundo. De ahí la naturaleza de la analogía con el caballo.

Luego de mostrar la imposibilidad de las Ideas platónicas a partir de la crítica a las tres características de la Idea, Boecio expone la postura aristotélica, y con esto busca negar la segunda opción de la pregunta de

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

Así, mientras que en la abstracción el *entendimiento abstrae* de los objetos particulares una “similitud esencial” (el universal), en la composición la *imaginación conjuga* estas abstracciones generando combinaciones que en la realidad extramental no se dan (v. gr. centauro y sirena) (Boecio. *Segundo Comentario a la Isagoge* 1.11.03)¹⁷. Los universales entonces

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

17 Esta es precisamente la diferencia entre la idea de triángulo y la de centauro. El centauro es producto de la *conjugación* que nuestra imaginación hace de las ideas de hombre y caballo, mientras que el triángulo, aunque no se da como figura geométrica en la realidad, sí se da entremezclado y confundido con las cosas sensibles. En efecto, hay en la naturaleza cosas triangulares; sobre estas cosas actúa el entendimiento abstrayendo la idea de triángulo. En palabras de Boecio: “que nadie diga, pues, que pensamos falsamente una línea [aduciendo que] la captamos en la mente como siendo algo distinto de los cuerpos, cuando [realmente] no podría existir separadamente de los cuerpos. En efecto, no debe pensarse que sea falso todo entendimiento que se capta a partir de los objetos de manera distinta a como ellos mismos se tienen a sí; pues como se dijo arriba, yerra el que hace esto por medio de la composición —como cuando, uniendo a un hombre con un caballo, piensa que el centauro existe. Quien, por el contrario, logra eso por medio de las divisiones, abstracciones y asunciones realizadas a partir de las cosas en las que existen, no sólo no yerra, sino que es sólo él quien puede hallar lo propiamente verdadero” (Boecio. *Segundo Comentario a la Isagoge*.1.11.10).

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

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

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

La tercera respuesta, posterior a las tesis realistas, la conocemos como nominalismo. Su principal exponente, Roscelino (1050-1121/25), consideraba los universales como emisiones de voces (*flatus vocis*), meras convenciones carentes de cualquier contenido ontológico, que nos ayudan a designar algunos caracteres comunes entre los objetos, pero a los que no correspondía ninguna realidad (*universalia post rem*). Para Roscelino, la voz 'hombre' como palabra era real, pero como especie era vacía (Jolivet 104).

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

Al igual que Roscelino, Abelardo pensaba los universales no ya dentro de la perspectiva ontológica de los realistas (en cualquiera de sus dos vertientes)¹⁸

18 En su *Logica Ingredientibus* Abelardo erige su crítica al realismo platónico atacando la postura del que también fuera su maestro: William de Champeaux (1070-1121). Según Champeaux, decimos que una cosa es universal si aceptamos que esencialmente concuerda con otra. En este sentido, los individuos de una misma especie difieren por sus formas inferiores, pero son esencialmente iguales. El realismo de Champeaux se puede expresar de la siguiente forma: una misma existencia existe a su vez en cosas diversas (Abelardo. *Logica Ingredientibus* 1.523-24). La respuesta de Abelardo a la posición de su maestro se basa, sobre todo, en la distinción entre formas inferiores y esencia. Si dos individuos son esencialmente los mismos, pero se distinguen por sus formas inferiores, entonces lo que les es más propio, la esencia, los hace ser idénticos. Así, si nos centramos en el género 'animal', los animales racionales y los irracionales serán esencialmente los mismos y diferirán sólo en virtud de sus formas inferiores —formas que, al menos desde la perspectiva ontológica, son menores que la esencia—. Como consecuencia, Sócrates y un burro serán idénticos en aquello que los constituye primariamente. Es decir, Sócrates será idéntico al burro. Esto, dice Abelardo, es contrario a lo que nos indica la experiencia (Abelardo. *Logica Ingredientibus* 1.525-26).

sino dentro del universo de la lógica-lingüística; pero, a diferencia de aquél, no veía los universales como meras palabras desprovistas de significación, sino que estos “significan de alguna manera, nombrándolas o designándolas, a cosas diversas, si bien no constituyendo un concepto que surja de ellas, sino uno que pertenezca a cada una de ellas” (Abelardo. *Logica Ingredientibus* 1.547). Los universales, en este sentido, no son meras voces, sino que son palabras que remiten a la “subjetividad que se manifiesta como intencionalidad significativa” (Merino 122).

Con el propósito de distanciarse del pensamiento de Roscelino, Abelardo distingue entre la mera *coniunctio constructionis* de los gramáticos, y la *coniunctio praedicationis* de los dialécticos: para la primera sólo vale la construcción correcta de la frase en cuanto a la expresión de la noción, pero no dice nada respecto al “estado de cosas”; la segunda, en cambio, pertenece a la naturaleza de la cosas y a la verdad del estado de las mismas que debe demostrar. Los universales se corresponden con esta segunda opción. De esta forma, la proposición “*homo est lapis*” podrá estar bien construida desde el punto de vista gramatical, pero no es correcta respecto de la verdad del estado de cosas que pretende expresar (Castello 49).

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

en cuanto los significa, y en consecuencia, son ellos y no el universal los que, en términos ontológicos, sobresalen.

El realismo moderado de Aristóteles y el nominalismo, ya sea de Roscelino o de Abelardo, sacaron la pregunta por el individuo del anonimato en que estaba sumergida por las posiciones realistas extremas. En efecto, si “todo lo que existe es universal”, entonces el individuo es sólo una copia fluctuante de éste y, por lo tanto, carece de valor ontológico y epistemológico. El verdadero individuo, al menos en el sentido de unidad numérica, es el universal. En contraste con esto, para una posición que defiende que “todo lo que existe es individuo”, la pregunta a continuación debe ser aquella que inquiere la naturaleza del individuo y, con ella, el principio ontológico en virtud del cual se da este individuo. Pero esto, de nuevo, no se habría dado si, en el debate mismo de los predicables, no hubieran surgido estas posturas que motivaron el giro desde el ámbito del universal hacia la categoría del particular. No es gratuito, pues, que el problema de la individuación haya alcanzado su auge a partir del siglo XIII, período en el que el aristotelismo y el nominalismo imbuían el ambiente académico.

El problema de la individuación

Al entender el problema de la individuación como un problema derivado del problema de los universales, se esclarece la expresión con la que dimos inicio a este texto: “la pregunta por la individuación parte de una *definición* de éste con miras a precisar cuál es el principio merced al cual *se hace* el individuo”. Este “hacerse” apunta a que “‘individuación’ se refiere primeramente al proceso donde algo universal, el hombre digamos, deviene individual, un hombre” (Gracia 1987 23). Sigo aquí la formulación de Gracia por considerar que, en cierto sentido, ese ha sido el recorrido mismo de la pregunta por la individuación: existía virtualmente en el núcleo del problema de los universales y se fue desplegando (“individuando”) hasta ser una pregunta independiente. En otras palabras,

la pregunta por la individuación ha implicado una metamorfosis que inicia cuando entendemos siempre al individuo en relación al universal, y termina cuando lo pensamos en sí mismo, escudriñando incluso cuál es el principio más íntimo que lo constituye.

Para evitar confusiones, debemos distinguir aquí dos órdenes de cuestiones, uno ontológico y otro epistemológico. El primero se corresponde con el principio mismo de individuación; es decir, cuando nos preguntamos cuál es el principio en virtud del cual cada individuo se individúa, estamos inquiriendo por un principio ontológico, no por uno epistemológico o lingüístico. Este es el sentido en que debemos entender la frase de la primera parte del texto: “dicha pregunta es originariamente ontológica, y sólo secundariamente epistemológica o lingüística”. Otra cosa muy diferente pasa cuando nos preguntamos por la naturaleza misma del problema de la individuación; éste, como problema, es una cuestión epistemológica y no ontológica.

Hago esta aclaración porque, si entendemos la definición de Gracia desde una perspectiva ontológica, esto equivaldría a afirmar que el autor asume una posición platónica y considera que, en el orden del ser, está primero el universal y sólo posteriormente el individuo. De modo que el problema de la individuación estaría inquiriendo el devenir ontológico del universal en individual. Esta no parece ser la posición de Gracia, sobre todo porque la descripción que hace del problema de la individuación en el texto de 1987 es precisamente, como él lo sugiere, una descripción del problema de la individuación en general, no desde una perspectiva específica, y mucho menos la perspectiva platónica que, por lo que sostuve en la primera parte de este texto, descuida al individuo en virtud del universal.

Entonces, en cierto sentido, en el sentido epistemológico, el problema de la individuación es un problema derivado del problema de los universales y, como consecuencia, ‘individuación’ se refiere primeramente al proceso donde algo universal deviene individual. Por otra parte, desde la perspectiva ontológica, se busca establecer cómo los individuos reales y concretos se distinguen substancialmente de otros individuos, ya sea de la misma

especie o de especies diferentes. En el orden epistemológico vamos del universal al individuo; en el ontológico, nos quedamos en el ámbito del individuo.

Centrados en la perspectiva ontológica, debemos decir que la escolástica medieval promovió un intenso debate en torno al principio de individuación. Cuantas eran las escuelas tantas fueron las soluciones que se dieron. Con todo, entre este amplio abanico de perspectivas, podemos identificar tres grandes ejes temáticos: individuación por accidentes, individuación por la substancia e individuación por la existencia.

Ahora bien, pese a que el problema de la individuación atañe a todos los seres y, por lo tanto, no es un problema exclusivo de las criaturas corpóreas –dentro de las cuales están los entes animados (rationales e irracionales) y los inanimados–, sino que concierne también a las almas desencarnadas, a los ángeles y a Dios, fue la individuación de las substancias corpóreas (las substancias compuestas de materia y forma) la que causó mayores debates en el Medioevo, y por lo tanto, es ésta la que nos sirve como modelo para exponer y evidenciar lo complejo de la cuestión.

La individuación por accidentes fue la primera y más popular de las respuestas medievales al problema de la individuación. Para quienes defendían esta posición, la individualidad de una substancia se explica en términos o bien de un grupo de características¹⁹ como color,

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

textura, tamaño, etc.; o bien en virtud de una característica específica como espacio/tiempo o alguna de las diez categorías aristotélicas, con predominio del accidente de la cantidad (Gracia 1987).

Según la teoría de individuación por accidentes, si Sócrates y Platón son iguales según la esencia (ambos son animales racionales), entonces lo que los hace individuos diferentes nada tiene que ver con ésta, sino que depende de sus accidentes, bien sea que entendamos por accidente la ubicación espacio/temporal del objeto, su cantidad, su magnitud, u otro conjunto de características como color, situación en que está, acciones que realiza, altura, peso, etc. (King 163).

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

La crítica de Abelardo puso en verdaderos apuros a la teoría de individuación por accidentes; después de ella ningún filósofo medieval argumentó con seriedad que los accidentes individuán la substancia, y si lo hizo, fue en el contexto de teorías más elaboradas que involucraban otros elementos y daban a los accidentes un papel secundario respecto a la individuación, como pasó con la teoría de la *materia signata quantitate* de Tomás de Aquino (King 2000).

Para soslayar los inconvenientes de la teoría de individuación por accidentes, algunos autores medievales pensaron la individuación de las substancias como siendo un componente esencial y no accidental. Como resultado, buscaron entre los componentes esenciales –forma, materia o la combinación de las dos– el principio de individuación de las diversas substancias. Así se dio origen a las denominadas *teorías de individuación substancial o individuación por la esencia*²⁰, entre las que contamos: *la teoría de la individuación por la materia* –propia de Tomás de Aquino–, *la individuación por la forma* –asociada a Averroes–, *la individuación por el compuesto* –por lo general atribuida a Buenaventura–, y *la teoría de la individuación ‘sui generis’* –vinculada al pensamiento de Duns Escoto²¹. También se dio el caso de aquellos nominalistas que, como Ockham, consideraron que el problema de la individuación, así como el problema de los universales, carecía de sentido. En efecto, si sólo lo individual es real, entonces no es posible encontrar en las cosas una “naturaleza común” que exista por derecho; pues si pensamos el universal como “uno común a muchos” o bien ese universal es uno, y no puede desmenuzarse en muchos, o bien está en muchos, pero entonces no se comprende cómo puede ser uno. Como resultado, los géneros y las especies no son nada fuera del pensamiento. Por lo tanto, carece de sentido que nos preguntemos por el principio que hace al individuo, pues no hay un *hacerse* por el que debemos cuestionarnos: el individuo se impone en sí mismo, en la realidad de su existencia (Maurer 373).

20 King (2000) la llama individuación substancial; Gracia (1987) la llama individuación por la esencia.

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

Entre las diferentes teorías sobre el principio de individuación, la teoría de individuación material fue la más popular. Para quienes la defendieron, el principio de individuación de las sustancias corpóreas debía encontrarse o en la materia o en la forma²². Como la forma es común a todos los individuos de una misma especie, sólo la materia tiene la facultad de ser incompatible. Pero no se trata aquí de “la materia en cualquier estado sino sólo la *materia señalada*, la materia que está comprendida entre determinadas dimensiones [de cantidad]. Esta materia no integra la definición del hombre en cuanto hombre [es decir, en cuanto universal], pero debería integrar la definición de Sócrates [es decir, del individuo], si Sócrates tuviera definición” (Tomás de Aquino. *Ente y esencia* II). De no ser así, cuando nos referimos a ella sólo haríamos una alusión abstracta a la materia, pero no una referencia real a esta materia que está ahí, señalada y determinada por una cantidad específica. La forma accidental de la cantidad es la que determina un cuerpo como éste distinto de cualquier otro, precisamente porque es en virtud de la cantidad que se distinguen las partes del cuerpo (Cappelletti 1993).

Resulta evidente por lo dicho hasta el momento que la teoría de la individuación material, por lo menos en el caso de Tomás de Aquino, apunta sólo a los entes compuestos de materia y forma. En lo que respecta a los entes cuya esencia está constituida exclusivamente por la forma, como por ejemplo los ángeles, el principio de individuación no es ya la materia sino la forma; mas como ésta es universal, no hablamos propiamente de individuos de una misma especie, sino que cada ángel es su propia especie.

22 Recordemos que se trata de una teoría de individuación por la esencia. Esto significa que alguno de los componentes esenciales debe unirse como principio de individuación. En la medida en que son componentes esenciales, materia y forma son entendidos en un sentido universal. La cuestión consiste, entonces, en establecer cuál de estos, además de ser universal, puede darse de manera particular. En otras palabras, estamos preguntándonos por el principio de individuación de un ente concreto, es decir, de un ente que ya es individuo en acto. La pregunta es cuál de los elementos que lo constituyen esencialmente es capaz de hacerlo distinto de cualquier otro individuo de la misma especie, es decir, cuál está actuando como principio de individuación en acto.

La teoría de la individuación por la materia tiene varios inconvenientes. En especial, no queda claro cómo algo indeterminado como la materia puede ser principio de individuación. Aquino soluciona esta dificultad añadiendo a la fórmula el accidente de la cantidad. A esto apunta la expresión *materia signata quantitate* (materia señalada por la cantidad). Aún así, dado que la materia es incapaz de individuar por sí misma y requiere del accidente de la cantidad, queda la duda de si realmente hay una individuación substancial o se trata más bien de una individuación accidental por la cantidad.

Aquellos que consideraron que la materia no era principio de individuación suficiente apostaron o por la forma o por el compuesto de materia y forma como principio de individuación. Entre los primeros encontramos a Averroes, entre los segundos a Buenaventura. La preocupación principal de Averroes consistía en explicar cómo se daba la generación y transmutación de los individuos o, en otras palabras, cómo podía proceder de un individuo otro individuo, o un mismo individuo pasar por diferentes estados (v. gr. de líquido a gaseoso). Para esto, Averroes distingue entre dos tipos de materia: una *materia prima* que es informe, y por lo tanto imperceptible (ser-en-potencia); y la materia que percibimos, es decir, aquella que ya está siendo informada en acto. Averroes pone tanto las formas corpóreas como las dimensiones en la naturaleza potencial de la *materia prima*. Estas dimensiones son indeterminadas para que, por la potencia de la materia, puedan ser comunicadas a todas las formas que de ella se deduzcan, y solamente serán determinadas después del recibimiento de la forma sustancial²³ (Faitanin 2006). Nótese que, en la medida en que es ser-en-potencia, la *materia prima* no puede ser causa de individuación al menos hasta después del acto de la forma sustancial, cuando adquiere las dimensiones determinadas que la hacen perceptible.

23 Si fuesen determinadas las dimensiones en la materia prima, el agua no podría transmutar esencialmente su forma acuática por otra esencialmente distinta, por ejemplo, la del aire, porque el cambio de una sustancia a otra exige un sujeto común de las mutaciones que sea universal y comunicable a toda y cualquier perfección del orden sustancial (el cambio de la forma acuática para la del aire) como del orden accidental (más o menos determinación cuantitativa según la exigencia de la perfección de la forma).

Así, es la forma el principio activo de la individuación. Es por la forma que el individuo es este algo con determinadas dimensiones (Faitanin 2006).

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

Al postular que es el compuesto el que individúa a las sustancias, Buenaventura busca un principio de individuación más completo que los anteriores. Ni la materia sola, ni la forma sola pueden ser principios, pues la materia es por naturaleza indeterminada, y la forma es por naturaleza universal. Se requiere la unión de ambos como causa de individuación, dado que la materia ubica a la forma en un espacio y un tiempo, y la forma actualiza la potencia latente en la materia (King 172). La unión metafísica entre estos dos principios se da a través de la noción de *indivisión*: hay una apropiación de la materia cuando ésta se convierte en la materia de esta forma, y de la forma cuando se convierte en la forma de dicha materia (Amorós 120). El individuo es, en este sentido, *hoc aliquid*. Es *hoc*, o sea, un ser particular que tiene asignada una posición determinada en el tiempo y en el espacio, la cual corresponde a la materia; pero es también *aliquid*, o sea, una esencia definible y capaz de ser captada por el pensamiento como siendo distinta de otra, y esto se debe a la forma. Sin la materia, la forma no podría existir; sin la forma, la materia permanecería indeterminada (Amorós 120).

Pese al ingenio de la propuesta bonaventuriana, ésta parece caer en una incómoda circularidad. En efecto, ¿cómo puede la materia localizar la forma si no está ya individuada, y cómo la forma individúa la materia si no es ya un individuo? En otras palabras, si la individuación de la forma depende de la materia y viceversa, esto significa que antes de la unión de ambas ninguna es individuo y, por lo tanto, es pura potencialidad. Luego ¿cómo lo indeterminado puede ser principio de individuación?

Finalizo esta exposición de las *teorías de individuación substancial* con la individuación *sui generis*²⁴. Para Duns Escoto, la individuación es una propiedad individual que no puede ser causada ni por la materia ni por la forma ni por el compuesto de ambas, sino que es algo positivo que esencialmente contrae la naturaleza específica tornándola una (Faitanin 2008 32). Esta entidad positiva es conocida con el nombre de *haecceitas*, y se presenta como el perfeccionamiento definitivo de la forma substancial. De este modo, la *haecceitas* no debe entenderse como una nueva realidad que se añade a la forma, sino que es la forma substancial en su última fase de perfección (Merino 2001). En este sentido, lo que individúa al individuo es una singularización absoluta y progresiva de la forma. No se trata, sin embargo, de una individuación por la forma, sino de una individuación de la forma (Gilson 2004 201).

Por último, en esta larga lista de respuestas al problema de la individuación, encontramos *la teoría de individuación por la existencia*. Algunos filósofos, pienso en Avicena (980-1037) y en el mismo Tomás de Aquino, distinguen entre esencia y existencia, considerando a esta última como un acto o principio separado. Podemos identificar aquí una ontología de la existencia que concibe el existir como la actualización (perfección) última del ser. Nada tiene actualidad, nada es, en el sentido más originario, sino en tanto que existe (Gilson 2004). El modelo de esto es Dios, acto puro, en quien ser y existir coinciden. Dado que la existencia es la actualización última del ser, es ella misma la que funcionaría como principio de individuación, en la medida en que es solitaria, in-compartida e incompatible por otros (King 175).

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

Conclusión

Un estudio detallado sobre los universales, los individuos y la individuación requeriría sin lugar a dudas un espacio más amplio de exposición que estas escuetas páginas. En este sentido, mi intención no ha sido reducir el pensamiento de Aquino, Escoto y otros grandes a unas cuantas líneas, ni pretendo que las referencias que he hecho a ellos sean suficientes para aclarar al lector la totalidad de su pensamiento en torno al principio individuación. He querido, más bien, introducir al lector, a partir de unos lineamientos mínimos, en dos de los temas más polémicos y significativos de la Edad Media: universales e individuación. De este modo, busco sentar las bases, bibliográficas y conceptuales, necesarias para investigaciones futuras de aquellos que, como yo, se sientan cautivados por la “oscuridad” de la Edad Media. **e**

Bibliografía

Abelardo, Pedro. “Logica ‘Ingredientibus’”. *Los filósofos medievales: Selección de textos*. Ed. Clemente Fernández. Madrid: B.A.C., 1979. 112-140.

Amorós, León. “El pensamiento de san Buenaventura”. *Obras de San Buenaventura*. Eds. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromi. Madrid: B.A.C., 1944. 101-153.

Aquino, Tomás. “El ser y la esencia”. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Ed. Osuna Fernández-Largo. Madrid: B.A.C., 2001. Vol. I: 41-77.

Aristóteles. “Categorías”. *Tratados de lógica (Órganon I)*. Madrid: Gredos, 1982. 21-77.

_____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1987.

_____. "Tópicos". *Tratados de lógica (Órganon I)*. Madrid: Gredos, 1982. 79-306.

Boecio, Severino. *Segundo comentario a la 'Isagoge' de Porfirio*, 1906. Traducción inédita Nicolás Vaughan, texto latino según la edición de S. Brandt [B]. <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/> y cotejado con la edición de la Patrología latina de Migne [M], vol. 64 (1847). <http://sites.google.com/site/nivaca/sfa2009073-lecturasobligatorias> (Recuperado el 1 de agosto, 2008).

Cappelletti, Ángel. *Textos y estudios de filosofía medieval*. Mérida: ULA, 1993.

Castello, Julio A. "Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2004. 43-60.

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Grecia y Roma. Barcelona: Ariel, 1980.

Düring, Ingemar. *Aristóteles exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM, 2000.

Faitanin, Paulo. "El problema de la individuación en Tomás de Vio Cayetano". *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas*. 7. 2008. 29-47 <http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigos-pdf/Artigos-edicao/Artigo%203-Faitanin-Caetano.pdf> (Recuperado el 20 de enero, 2009).

_____. "La doctrina de la individuación en Averroes, su recepción y crítica en Tomás de Aquino". *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas* 3. 2006. 147-162. <http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Estudos/Estudos-3-edicao/estudo-faitanin-verroes.pdf> (Recuperado el 23 de junio, 2010).

_____. "A querela da individuação na Escolástica". *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas* 1. 2005. 74-91. <http://www.aquinate.net/revista/edicao%20atual/Artigos-pdf/Artigos-1-edicao/a-querela-da-individuacao-na-escolastica.pdf> (Recuperado el 20 de enero, 2009).

Gilson, Étienne. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: RIALP, 2004.

Gracia, Jorge. *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*. México: UNAM, 1987.

_____. "Introduction: The Problem of Individuation". *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. Ed. Jorge Gracia. Albany: SUNY, 1994. 1-20.

_____. *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*. México: UNAM, 1998.

Irwin, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Jolivet, Jean. *La filosofía medieval en Occidente*. Argentina: Siglo XXI, 2002.

King, Peter. "The Problem of Individuation in the Middle Ages". *Theoria* 66. 2000.159-84. http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Mediaeval_Individuation.pdf (Recuperado el 5 de julio, 2008).

Lear, Jonathan. *Aristóteles el deseo de comprender*. Madrid: Alianza, 1994.

Lewis, Frank A. *Substance and predication in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Maurer, Armand. "William of Ockham (B. CA. 1285; D. 1347)". *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. Ed. Jorge Gracia. Albany: SUNY, 1994. 373-396.

Merino, José Antonio. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: BAC, 2001.

Platón. *Fedón*. Madrid: Gredos, 1997.

_____. *República*. Barcelona: Altaya, 1993.

_____. *Teeteto*. Madrid: Gredos, 1992.

Porfirio. *Isagoge*. Barcelona: Anthropos, 2003.

Ross, David. *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 2001.

Witt, Charlotte. *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Woods. "Problems in *Metaphysics Z*, Chapter 13". *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. Ed. J. M. Moravcsik. Londres: Macmillan, 1967. 215-238.