

## SUAREZ Y LA INDIVIDUALIDAD \*

Cuando se considera una cosa individual concreta, tal como un hombre o un árbol se pueden tomar en cuenta aquellos rasgos que la cosa tiene o parece tener en común con otras cosas o, alternativamente, aquellos rasgos que son peculiares o únicos de la cosa que se considera. Si los rasgos comunes son parte de lo que distingue a la cosa de un grupo más amplio de cosas y al mismo tiempo la hacen parte de un grupo más reducido de cosas, cuyos miembros pueden distinguirse en términos de rasgos individuales, entonces estamos pensando en lo que en la edad media se conocía comúnmente como la «naturaleza» de la cosa. Si, por otra parte, se consideran aquellos rasgos que distinguen a una cosa de todas las demás, incluyendo aquellas que pertenecen a su propio grupo, entonces se está considerando la individualidad de la cosa. En ambos casos el contenido del pensamiento parece ser diferente. Tomemos a Pedro como ejemplo. La consideración de su naturaleza se centra en su humanidad; o sea, en el rasgo o conjunto de rasgos tales como la racionalidad, la capacidad de reír, etc., que lo hacen humano y con respecto al cual Pedro es tanto indistinguible de otros seres humanos como distinguible de tales seres no-humanos como perros, árboles y rocas. La consideración de la individualidad de Pedro, por otra parte, se centrará solamente en aquellos rasgos o grupos de rasgos que separan a Pedro de Pablo y de cualquier otro ser individual, ya sea humano o no. En el primer caso, consideramos las maneras en que Pedro es igual a otros seres humanos; en el segundo, el modo en que Pedro es único. El conjunto de problemas filosóficos que se preocupan de la naturaleza de la cosa se denomina usualmente «el problema de los universales», mientras que aquellos que se conciernen de la individualidad se agrupan bajo la denominación de «el problema de la individuación». En la Disputación V, Suárez se preocupa fundamentalmente de este último.

Al contrario de lo que sostiene una concepción muy difundida, los escolásticos no ignoraban la complejidad del problema de la individuación. La gran mayoría de ellos era consciente de los muchos problemas relacionados con la individualidad, y algunos aislaron y examinaron los cuatro más importantes. Estos son, en orden lógico: la intensidad de la individualidad, la extensión de la individualidad, el carácter ontológico de la individualidad en el individuo y su relación con la naturaleza, y,

\* Traducido del inglés por el Dr. Iván Jaksic, profesor del Departamento de Estudios Americanos en la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo.

finalmente, la causa o causas que dan origen a la individualidad. Cuando encontramos referencias al problema escolástico o medieval de la individuación en la literatura contemporánea, por lo general se alude a este último problema. Y no sin razón, puesto que hasta el siglo XIV resulta raro encontrar una distinción cuidadosa y clara entre estos cuatro problemas, y ha habido mucho más interés en resolver el último que los otros. No obstante, resulta evidente que a medida que la edad media avanza, estos problemas están mucho mejor definidos, hasta llegar a tales escolásticos como Suárez, que separan cuidadosamente estos problemas en sus análisis. Sin embargo, algunos de ellos nunca fueron tratados de modo totalmente independiente. El primero, la intensión de la individualidad, se trata generalmente en el contexto del segundo, es decir la extensión de la individualidad. E incluso el segundo no forma parte de una investigación separada hasta muy avanzada la edad media. Sólo los dos últimos problemas, el carácter ontológico de la individualidad y el de su causa o causas, fueron por lo general tratados separadamente. La Disputación V de Suárez, donde examina el problema de la individuación es consistente en esta práctica. Suárez se preocupa de la intensión de la individualidad en el contexto de su extensión (Sec. I), analizando separadamente el carácter ontológico de la individualidad (Sec. II) y su causa en varias entidades (Secs. III-IV). Las dos últimas secciones de la Disputación se ocupan de un problema relacionado con la individualidad de los accidentes: el problema de si los accidentes numéricamente diferentes pueden estar presentes en el mismo sujeto simultánea y sucesivamente.

### 1. LA INTENSION DE LA INDIVIDUALIDAD

La individualidad consiste en el rasgo o rasgos distintivos de un individuo. La cuestión sobre la intensión de la individualidad<sup>1</sup> por consiguiente se convierte en una cuestión sobre la intensión de tales rasgos y por tanto sobre lo que significa ser un individuo y no otra cosa. El término que los escolásticos usaban generalmente para referirse a la individualidad era «unidad individual» (*unitas individualis*), aunque frecuentemente se encuentra el término «*individuatio*» (que usualmente se traduce como «individuación») utilizado del modo en que uno no entendería «individualidad» en castellano<sup>2</sup>. El término «individuo» (*individuum*)

1 Frecuentemente se usa la expresión «naturaleza de la individualidad» en estos contextos en lugar de la expresión contemporánea «la intensión de la individualidad», pero la primera expresión es, estrictamente hablando, inapropiada. Para los medievales, con excepción de Escoto y sus discípulos, la individualidad no tenía naturaleza. En efecto para la mayoría de los pensadores la individualidad no era de ningún modo un rasgo formal de las cosas. El término «naturaleza», entonces, cuando se usa en este contexto, debe interpretarse informalmente como refiriéndose al tipo de cosa que la individualidad es y no refiriéndose a «una naturaleza» propiamente. Nosotros usamos el término «intensión» para evitar malentendidos.

2 Estrictamente hablando, «individualidad» e «individuación» no son equivalentes. La individualidad es el rasgo o rasgos que constituyen a un individuo como tal; la individuación es el proceso mediante el cual el individuo llega a ser individuo. Sin

también se usaba, puesto que se concebía la individualidad como aquello que constituye al individuo como individuo. Utilizaban el término «unidad individual» porque pensaban con Aristóteles (*Metafísica* V, Cap. 6, 1015b15 y subs.), que ser individual era ser uno, y por consiguiente que la individualidad era un tipo de unidad.

Frecuentemente, la unidad individual era también denominada «numérica» (*numerica*) y considerada opuesta a la unidad «específica» (*specifica*). Esta última es la unidad que una especie posee a pesar de la pluralidad de sus miembros individuales. Todos los miembros de una especie son uno en el sentido de ser del mismo tipo de cosa o pertenecer al mismo tipo. Por ejemplo, Pedro y Pablo son uno específicamente en tanto que cada uno de ellos es hombre en el mismo sentido en que lo es el otro. La unidad numérica, por el contrario, es la unidad distinta de cada individuo dentro de la especie. Se llama numérica puesto que ser individuo es ser uno, e.g. ser *un número*, en contraste a ser específicamente uno, que es ser *un tipo* de cosa tal como un *hombre* o un *perro*. Estrictamente hablando, sin embargo, se puede distinguir *conceptualmente* entre unidad numérica e individual aún cuando los adjetivos «individual» y «numérica» pueden ser, y de hecho son, intercambiables puesto que se refieren a la misma cosa en la *realidad*, a saber, a la unidad propia de los individuos. Por lo tanto, la unidad del individuo se llama numérica, como ya se ha dicho porque el individuo es uno en número; pero se llama también individual porque el individuo no puede dividirse en unidades que sean específicamente iguales a sí mismo. Por ejemplo, un hombre no se divide en hombres sino sólo en partes de un hombre, y un montón de treinta piedras no se divide en montones de treinta piedras, sino en montones más pequeños o simplemente en piedras<sup>3</sup>. La individualidad, entonces, se opone a la universalidad, puesto que ser universal consiste precisamente en ser divisible en unidades que son específicamente del mismo tipo. Por tanto el «hombre» universal es divisible en hombres, puesto que cada hombre participa plenamente de, e.g., es «una parte del» hombre. Que los hombres y el hombre sean espe-

embargo, los escolásticos usaban con frecuencia el mismo término latino «*individuatío*», que generalmente se traduce como «individuación», para referirse a ambos. Suárez sigue la costumbre general en esto.

3 El caso de los grupos de cosas, como piedras, presenta dificultades. Una de las maneras de enfrentarlas consiste en arguir que es parte de la esencia de un grupo el tener un número determinado de miembros. Por lo tanto, los grupos con diferentes números de miembros son esencialmente diferentes. De modo que habría una diferencia esencial, por ejemplo, entre un montón de treinta piedras y uno de tres, o entre uno de treinta y otro de veintinueve. Esta es la razón por la que un montón de treinta piedras es individual y diferente del universal «hombre», por ejemplo. Porque el montón no es divisible en otros montones de treinta, mientras que el hombre es divisible en unidades que son esencialmente iguales a sí, otros hombres. Suárez parece estar muy consciente de este problema y de este tipo de solución, pero prefiere adoptar una diferente. En la Sec. I, § 3, señala que la *unidad individual* que poseen los grupos no es realmente una *unidad individual* puesto que es *accidental* —no resulta esencial para un montón el tener treinta y sólo treinta piedras. La *unidad individual* es un rasgo entitativo (para él esto quiere decir esencial) de las cosas y como tal es un rasgo sólo de aquellas cosas que tienen esencias, e.g., de instancias de tipos naturales. El caso de las sustancias homogéneas tales como el agua, la madera, y otras similares, se encuentra presentado en el mismo pasaje.

cíficamente del mismo tipo es evidente por el hecho que sus definiciones son las mismas; pues la definición de un individuo no es más que la definición de la especie. O para ser más exacto, el individuo *qua* individuo no tiene definición. Pero la definición de un todo divisible y la definición de sus partes son diferentes; la definición de un hombre y la de su cabeza no son las mismas.

Por esta razón, la indivisibilidad se llamó también incomunicabilidad, de la misma manera en que la divisibilidad se entendió como comunicabilidad. Aunque había una serie de sentidos en que los escolásticos usaban el término «comunicable» el más central y más pertinente al problema que nos ocupa es aquel en que el univrsal «árbol», por ejemplo, es comunicable a sus instancias, los árboles. Ser comunicable, por lo tanto, significa poder ser hecho común o llegar a ser común a aquellas cosas que participan en ello. Por lo tanto, se decía que un individuo era comunicable porque, contrariamente al universal, no podía ser hecho común a muchos o, lo que es lo mismo, no podía ser participado por muchos.

El rasgo fundamental de la individualidad, para Suárez, es su indivisibilidad en cosas de la misma clase específica a la que pertenece el original (Sec. I, §§ 2, y 7). La indivisibilidad constituye su esencia y, por lo tanto se podría decir que está expresada o contenida en la definición de la individualidad<sup>4</sup>. Aparte de la indivisibilidad hay otros rasgos que acompañan siempre al individuo como, por ejemplo, la separación o distinción del individuo de otros individuos, ya sean miembros de su especie o no. Pero este rasgo fué considerado por muchos escolásticos, y explícitamente por Suárez, como una consecuencia o resultado de la individualidad más que como una parte constituyente de su intension (Seccs. II, § 28 y III, § 12). La «distinción» o «separación» con respecto a otros individuos no es parte de la intension de la individualidad sino, como se puede concluir basándose en el modo en que Suárez se refiere a ella, más bien como su propiedad, de manera similar a como la capacidad de reir es una propiedad del hombre pero no una parte de su esencia. Las propiedades, de acuerdo con los escolásticos, siempre acompañan al ser al cual pertenecen, pero no forman parte de su esencia. En términos lógicos, como sugirieron algunos, las propiedades pueden deducirse de la definición pero no la constituyen.

Esta distinción, que Suárez establece cuidadosamente en la Sec. I, entre la indivisibilidad y la separabilidad o distinción, demuestra claramente una concepción de la individualidad como algo intrínseco al individuo, aparte de cualquier relación que éste pueda tener con otros individuos. Según esta teoría es posible, aún cuando hubiera un solo individuo en el universo, preguntarse, por ej., sobre el carácter ontológico de la individualidad de ese individuo y sobre su causa o principio. Por otra parte, si se sostiene que la individualidad tiene esencialmente que ver con la separabilidad y la distinción, resultaría imposible que hubiera un

<sup>4</sup> «Definición» no debe considerarse aquí estrictamente, puesto que sólo las especies naturales son definibles. La definición de «individuo» es nominal. Lo mismo ocurre con el uso de término «esencia» en este contexto.

universo con sólo un individuo. Además, como la individualidad tendría que ver con otros, de acuerdo con tal supuesto, habría que suponer que su causa incluyera también a otros. Pero esta sería una situación muy poco satisfactoria, puesto que la causa de la individualidad del individuo se encontraría en algo diferente del individuo: sería como decir que X tiene la propiedad M debido a Y, cuando Y no tiene esa propiedad <sup>5</sup>.

Suárez distingue cuidadosamente, además, entre individualidad y distinción, por una parte, y la distinción propia de aquellos individuos que son muchos dentro de una misma especie, por otra. Este último rasgo se denomina «distinción numérica dentro de la especie», o, más comúnmente «pluralidad». Según Suárez, este tipo de distinción numérica no es propia de todos los individuos y por lo tanto no debe confundirse con la indivisibilidad esencial de la individualidad, o ni siquiera con la distinción numérica que resulta de ésta. La pluralidad dentro de una especie es un rasgo que pertenece a todos los individuos. Dios, por ejemplo, no es uno entre muchos dentro de una especie, y lo mismo parece ocurrir con otras sustancias puramente inmateriales tales como los ángeles (Sec. I, § 1). Todos los seres numéricamente distintos dentro de una especie, sin embargo, son también indivisibles y distintos respecto a todos los otros seres.

La gran mayoría de los escolásticos no reconocen la distinción de Suárez, hecho que compromete seriamente su comprensión y solución con respecto a otros problemas relacionados con la individualidad. Una de las fuentes más importantes que documentan esta falta es el tratado *De Trinitate* de Boecio, una de las obras en que este pensador introdujo el problema de la diferencia numérica en la edad media. En la Sec. I de este texto, Boecio afirma que «la *diferencia numérica* es el producto de la variedad de accidentes», y más adelante, que «los hombres son *plurales en número* por el hecho de ser *plurales* en sus accidentes» <sup>6</sup>. Las expresiones más importantes aquí son «diferencia numérica» y «plurales en número»; ellas indican que la preocupación de Boecio en este texto se reducía a encontrar la causa de la distinción numérica y/o de la pluralidad. Y, por supuesto, entiende la distinción numérica y la pluralidad como refiriéndose no a la indivisibilidad, sino a la separación respecto a otros, y a la multiplicidad dentro de la especie. Su problemática, entonces, puede formularse en términos de las siguientes preguntas: 1) ¿Qué es lo que hace a un individuo diferente de otros individuos? y 2) ¿Qué es lo que hace posible la multiplicidad dentro de la especie? La respuesta que surge casi por sí sola es la que él nos da: los accidentes. Porque, ¿qué otra hace a Pablo diferente de Pedro sino el hecho que uno es alto y moreno mientras que el otro es bajo y de tez clara, por ejemplo? Desafortunadamente, aunque el mismo Boecio no lo haya hecho, la termi-

<sup>5</sup> Quizás en otro marco, que no descansa en la prioridad de la actualidad por sobre la potencialidad, tendría sentido decir que es posible que X tenga la propiedad M por razón de Y cuando Y misma no la tiene. Pero en la metafísica suareciana sería absurdo sostenerlo.

<sup>6</sup> *Boethius. Theological Tractates*, Loeb Classical Library Series (Harvard University Press 1968) p. 6; mi subrayado. Véase el cap. II de mis libros *The problem of individuation in the early middle ages* (Philosophia Verlag, Munich 1983).

nología que usa y la manera en que planteó el problema en su *De Trinitate* parece haber impedido a muchos escolásticos entender que, además de los problemas relativos a la diversidad y a la pluralidad, e.g., de la distinción numérica o separación y de la multiplicidad dentro de la especie, había otro problema aún más básico relacionado a la indivisibilidad. Una de las características más evidentes de aquellos escolásticos que no establecen la distinción es que plantean el problema de la individuación en términos de la nomenclatura de Boecio en el *De Trinitate*. Y es también una característica de las soluciones que proponen el que identifiquen la causa de la individualidad como total, o al menos parcialmente, accidental, lo que representa un giro desafortunado como Suárez sugiere a lo largo de la Disputación V.

Tal vez el ejemplo más claro de este fenómeno nos lo proporciona Sto. Tomás de Aquino en su análisis sobre la individuación en el *Comentario sobre el «De Trinitate» de Boecio*, q. 4, en donde inscribe el problema en el contexto de la obra y la terminología de Boecio. Se pregunta <sup>7</sup>:

1. Si la otredad (*alteritas*) es la causa de la pluralidad.
2. Si la variedad de accidentes produce diversidad numérica.
3. Si dos cuerpos pueden estar, o si puede concebirse que estén simultáneamente en el mismo lugar.
4. Si la diferencia de lugar ejerce alguna influencia con respecto a la diferencia numérica.

En ninguno de estos casos Sto. Tomás se pregunta acerca de la indivisibilidad. Su preocupación fundamental es con la diversidad y la pluralidad —aquello que hace al individuo distinto de otros individuos y también una unidad discreta dentro de la especie. El resultado es que identifica el principio de la individuación como accidental, al menos en parte: materia más cantidad, con la última entendida en términos de dimensiones indeterminadas <sup>8</sup>.

<sup>7</sup> No se trata de sostener que Sto. Tomás no hizo nunca la distinción. Hay evidencia en otros lugares como para afirmar que sí la hizo; en *Summa theologiae* III, 77, 2 (ed. De Rubeis *et al.*, vol. V [Marietti, Turin 1932] p. 140a-b), por ejemplo, reduce la individualidad a la incomunicabilidad. Pero hay muchos otros lugares, como en su *Comentario sobre «De Trinitate» de Boecio* donde podría esperarse esta distinción sin que de hecho se encuentre (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, ed. B. Decker [Brill, Leiden 1959]). Además hay algunos textos en los que define la indivisibilidad claramente como distinción (*Summa theologiae* I, 29, 4. *Ed. cit.*, vol. I, p. 209a). Y en al menos uno de los importantes (*Summa theologiae* I, 13, 9. *Ed. cit.*, vol. I, p. 90a-b), de hecho parece invertir el orden entre indivisibilidad y distinción, haciendo parecer esta última como primaria y la anterior como secundaria. Además, incluso si concediéramos que Sto. Tomás estaba conciente de las diferencias entre indivisibilidad y distinción, su respuesta al problema del principio de la individuación (en las sustancias materiales la materia designada —que distingue numéricamente dentro de la especie—, en las inmateriales ellas mismas, e.g. la esencia existente —que las distingue de todo lo demás— explícitamente sugiere que para él la distinción constituía un problema más fundamental que el de la indivisibilidad.

<sup>8</sup> *Expositio...*, q. 4, a. 2, p. 143. Sto. Tomás declara constantemente que «la materia designada es el principio de la individuación» de los seres materiales, aunque se entienda como la materia bajo dimensiones determinadas en algunos trabajos (*De ente et essentia*, cap. 2, ed. M. D. Roland-Gosselin [J. Vrin, Paris 1948] pp. 11-12),

Por contraste, como ya lo hemos mencionado, Suárez distingue cuidadosamente entre las nociones de distinción y pluralidad dentro de la especie, por una parte, y de indivisibilidad, por otra, optando por esta última como la noción más básica.

## 2. LA EXTENSION DE LA INDIVIDUALIDAD

Junto a la intensión de la individualidad, el problema más fundamental que rodea a esta noción tiene que ver con su extensión. Porque incluso si se acepta la individualidad como un concepto viable, aún tenemos que preguntarnos si hay entes que la posean, y si es así, cuáles. La postura más difundida con respecto a este problema en círculos contemporáneos es generalmente considerada como una forma de realismo. Sostiene que la individualidad se extiende sólo a lo que los escolásticos llamaban «sustancias», e.g., un hombre o un árbol, y no a las propiedades y características accidentales de estas sustancias. Un hombre, Pablo, es individual, pero su altura, peso, color de pelo, etc., no lo son, puesto que otro hombre, Juan, puede tener su misma altura, peso y color de pelo. Pero algunos autores contemporáneos sostienen que la individualidad se extiende no sólo a las sustancias sino también a sus propiedades y características accidentales. No sólo es individual un hombre, —su altura también puesto que es suya y solamente suya. Se puede hablar, entonces, de «esta altura» como también de «este hombre». Esta postura se considera generalmente como una forma de nominalismo, aunque realistas tales como Platón y Escoto ciertamente se adhirieron a ella.

Por otra parte, se puede sostener que incluso dentro de las sustancias hay algunas que poseen individualidad y otras que no, porque la individualidad es una característica de sólo cierto tipo de seres. Algunos teístas sostienen versiones de esta postura, ya que creen que los seres creados son individuales, pero Dios no. Y otros rechazan incluso la individualidad de las sustancias puramente espirituales, tales como los ángeles.

La Sección de la Disputación V de Suárez, con excepción de los §§ 2 y 3, que investigan la intensión de la individualidad, se ocupa fundamentalmente de la extensión de la individualidad. En ella, Suárez adopta la fórmula medieval común, derivada de Aristóteles: Todo lo que existe es individual en tanto existe (§ 5). Esta fórmula fué utilizada por todos en la edad media, con la excepción de algunos realistas tempranos como Juan Eriúgena, quien creía que sólo las sustancias eran individuales —sus propiedades, naturalezas y accidentes eran universales<sup>10</sup>. Después del periodo de las traducciones en el siglo doce, todos los escolásticos se

y como materia bajo dimensiones indeterminadas en otros (*Sentencias*, d. 3, q. 1, a.4, en *Opera omnia*, vol. VIII [Vivès, Paris 1850] p. 46-a-b; *Expositio...*, texto citado).

<sup>9</sup> Concibe la distinción o separabilidad como una consecuencia de la individualidad. Sec. I, § 7 y Sec. III, §§ 5, 17 y 28. Por supuesto, dado que la distinción es consecuencia de la individualidad, la última es la causa de la primera (Sec. III, § 12 y Sec. VI, § 10).

<sup>10</sup> *Periphyseon* IV, cap. 7; PL 765 y subs.

suscribieron a esta fórmula. Su interpretación variaba, sin embargo. Algunos, aunque aceptando la individualidad de las sustancias y los accidentes, no extendían la individualidad a los principios metafísicos de las sustancias. En Escoto, por ejemplo, la naturaleza tiene una unidad y ser propios y por tanto no puede decirse que sea, *qua* naturaleza, individualmente una. Deriva su individualidad de la unidad de la sustancia individual, es decir, es individual sólo en la medida en que es un constituyente metafísico de una sustancia individual. El hombre por ejemplo, como naturaleza, tiene una unidad y ser en cuanto tal diferente de la unidad y ser que tiene en Pablo y Pedro. De modo que no todo es individual para Escoto, aunque, estrictamente hablando, todo lo que existe exista como individuo ya sea porque es un individuo o porque ha sido individualizado. Por consiguiente, puede decirse que Escoto suscribe la fórmula general aristotélica, ya que a su juicio no puede decirse que la naturaleza exista excepto en un individuo y como individualizada. Sólo las sustancias y sus accidentes existen; por lo tanto, aunque la naturaleza tenga carácter ontológico considerada en sí misma, y al margen del individuo del cual es parte, Escoto pudo afirmar que sólo los individuos existen <sup>11</sup>.

Occam, por otra parte, se deshizo del carácter ontológico de la naturaleza en sí misma, reduciendo la unidad y el ser de la naturaleza a la unidad y el ser de la sustancia individual. Y fué aún más lejos al sostener que la naturaleza es de hecho idéntica al individuo, excepto cuando se la considera como un concepto en la mente. El hombre, considerado en tanto existe en la realidad, independiente del entendimiento, no es sino los hombres individuales existentes de hecho, y, cuando se le considera como existente en el entendimiento, no es más que un concepto <sup>12</sup>.

Además de éste había otro punto de desacuerdo, puesto que algunos escolásticos aceptaban la individualidad de todos los componentes de una sustancia individual, pero negaban que todas las sustancias, no importa su clase, fueran individuales. Algunos restringieron la individualidad al reino de los seres materiales, excluyendo los seres puramente espirituales (ángeles y Dios), mientras que otros excluían solamente a Dios. La tradición que negaba la individualidad de Dios estaba bien afianzada en la edad media, originándose en parte en los textos de Boecio, quien afirma que Dios no es «un esto» o «un eso» y que no tiene número <sup>13</sup>. Algunos textos de Sto. Tomás parecen haber sido la fuente de la otra tesis, al menos entre los latinos, que sostiene que las criaturas puramente espirituales (ángeles) no tienen unidad individual <sup>14</sup>.

11 *Ordinatio* II, d. 3, qq. 5-6, ed. Balic, en *Opera omnia*, vol. VII (Vaticano 1973) p. 477.

12 *Super quattuor libros sententiarum* VI, d.2, qq. 4 y 5, en *Opera plurima*, vol. III (Lyon 1494-1496; reimp. Gregg, Farnborough 1962) fol. i-iiivb. También, *Summa logicae* I, cap. 18, ed. P. Boehner et al., en *Opera philosophica*, vol. I (Franciscan Institute, St. Bonaventure 1974) pp. 54 y s.

13 *De Trinitate* 2; Loeb, p. 12.

14 Véase, por ejemplo, *De ente...*, cap. 5, donde Sto. Tomás analiza la individualidad sólo en el contexto de las sustancias materiales. Las sustancias inmateriales,



La postura de Suárez sobre ambos asuntos se encuentra claramente formulada en la Sec. I de la Disputación V y también en otras partes. Su punto de vista sobre la extensión de la individualidad es máximo; rechaza toda restricción. Para Suárez, toda entidad en el universo, incluyendo las sustancias, sus propiedades y accidentes, como también sus componentes y principios metafísicos, tales como la materia y la forma, son individuales (Sec. I, §§ 4 y 5). Hay en verdad sólo un tipo *real* de unidad en el universo, la unidad individual. Y como a unididad es convertible, e.g., coextensiva, con el ser todo aquello que es un ser real debe tener necesariamente una unidad individual. Como lo expresa Suárez (§ 5), «ser una entidad [e.g., capaz un ser] y ser divisible [e.g., capaz de ser muchas cosas del mismo tipo específico del original] implica una contradicción». La unidad individual, entonces, se extiende a todos los seres *reales*. No se extiende, sin embargo, más allá del ser real para incluir universales y formas. Las últimas tienen unidad, pero su unidad es conceptual. La postura de Escoto de que en un individuo hay, por así decirlo, dos unidades, la unidad del individuo y la unidad de la naturaleza, es completamente rechazada por Suárez. Para él la unidad de la naturaleza en el individuo es la misma en la realidad que la unidad del individuo; su distinción es el resultado de una consideración puramente mental (Sec. II, § 10). Y la unidad de la naturaleza aparte de la unidad individual es sólo conceptual<sup>15</sup>.

En relación al segundo problema, de si la individualidad se extiende a todo tipo de sustancia, Suárez sigue también su propio rumbo, rechazando toda limitación de la individualidad. En su universo, todos los seres, incluyendo a Dios y los ángeles, son individuales. Esta doctrina se opone a la de Sto. Tomás en la medida en que para este último la unidad apropiada para cada nivel del ser es diferente y concordante con el ser. Dios, cuya esencia es existir, y que es por tanto único, no tiene, por así decir, unidad individual. Su unidad puede ser solamente proporcional a su ser; podría llamarse, para usar un término acuñado por algunos tomistas contemporáneos, «existencial». Los ángeles, que están compuestos sólo de forma y acto existencial (*esse*) —cada uno de ellos constituyendo una esencia completa o especie por sí mismo— no tienen el mismo tipo de unidad que poseen los seres materiales. Su unidad es proporcional a su esencia y, por lo tanto, de acuerdo a algunos críticos de Sto. Tomás, puede llamarse «esencial». Finalmente, los seres

con la excepción del alma humana, que está naturalmente unida a la materia, no se multiplican dentro de la especie; están sólo «limitadas» por su naturaleza y su ser. Esto parece implicar que no son «individuales». Pero Sto. Tomás sugiere en otro lugar (*Summa theologiae* III, 77, 2, vol. V., p. 140a) que «las sustancias inmatrimales separadas son individualizadas por sí mismas», lo que implica que son en efecto individuales. Suárez mismo creía que Sto. Tomás aceptaba la individualidad de las sustancias inmatrimales (Sec. II, § 6). El asunto en cuestión entonces no es si la aceptaba, sino 1) cómo la interpretaba; 2) qué importancia le daba, y 3) cómo podía dar cuenta de ella.

15 Por esta razón, para Suárez, las cosas fuera de la mente pueden llamarse universales sólo mediante una *denominatio extrinseca*, esto es, sólo porque están causalmente relacionadas con el universal en la mente, que es propiamente llamado universal.

materiales, compuestos de forma, materia y acto existencial (*esse*) tienen, propiamente hablando, una unidad numérica producto de su materia cuantificada (*materia signata*). Esto es lo que hace posible la existencia de muchos individuos separados dentro de la especie<sup>16</sup>.

Para Suárez, por el contrario, la individualidad se extiende a todos los seres incluyendo Dios. En efecto, la unidad individual de Dios es el modelo de todas las otras, puesto que su indivisibilidad es esencial. Si Dios pudiera ser dividido en seres específicamente iguales a sí mismo, entonces no sería uno sino muchos dioses, al menos en potencia. Para Suárez, esta doctrina resulta absurda tanto desde el punto de vista de la fe como de la razón. De manera similar, Suárez sostiene que los ángeles son indivisibles en el sentido que no son comunicables a muchos supósitos, esto es, no son universales que puedan ser instanciados. Finalmente los seres materiales son también individuales.

Resultaría impreciso mantener, sin embargo, que Sto. Tomás y aquellos escolásticos que parecen haber restringido la extensión de la individualidad en algún sentido, sostienen por consiguiente que las sustancias que no tienen individualidad son divisibles en unidades de su mismo tipo específico, es decir, que son universales. Porque resultaría inconcebible que algún escolástico siquiera considerase la posibilidad de un Dios divisible, o incluso de un ángel divisible. Lo que Sto. Tomás parece haber rechazado, como tantos otros, es la noción que Dios y los ángeles son numéricamente distintos, entendiendo por esto que son seres discretos numéricamente dentro de la especie. Pues parecen haber entendido la individualidad primordialmente como una característica distintiva de los seres materiales (Sec. II, § 26). Suárez estaría de acuerdo con esto en el siguiente sentido: si la individualidad es primordialmente distinción, entendida como separación y pluralidad dentro de la especie, entonces es muy probable que los ángeles no sean individuales. Pero no estaría de acuerdo con la concepción de la individualidad de tales escolásticos; argumentaría, por ejemplo, que su concepción es limitada puesto que no distingue entre indivisibilidad por una parte y separación y pluralidad dentro de la especie, por otra.

La última distinción no está, sin embargo, reflejada en el uso que Suárez hace de los términos «unidad individual» y «distinción numérica». Siguiendo una práctica bastante común durante la época, Suárez usa ambos términos para referirse a la unidad individual, hecho que parece oscurecer la distinción. No debe tomarse esto como un descuido, sin embargo. El hecho es que para Suárez todos los seres son indivisibles, y, en la medida en que lo son, deben ser también distintos de todos los otros seres (Sec. III, § 12). Esta es una conclusión lógica. Lo que Suárez rechaza es que 1) la unidad individual o numérica; 2) la distinción numérica respecto a otros, y 3) la pluralidad dentro de la especie, sean conceptualmente equivalentes. Las dos primeras tienen de hecho la misma raíz, puesto que la unidad por la cual el individuo es indivisible es también la unidad por la cual es distinto de todos los demás individuos

16 Véase n. 14 más arriba.

(Sec. III, § 6). Pero de ningún modo son nociones equivalentes. Y las dos primeras no tienen la misma raíz que la tercera (Sec. III, § 5). En efecto, la distinción presente en todos los seres y la pluralidad peculiar a los seres materiales son, para Suárez, más bien signos externos de aquella unidad individual o numérica (indivisibilidad), antes que rasgos constituyentes reales de las cosas.

### 3. EL CARACTER ONTOLOGICO DE LA INDIVIDUALIDAD

Una vez que la individualidad ha sido definida y su extensión establecida, queda todavía por determinar su carácter ontológico en el individuo, y su relación con la naturaleza. Los filósofos por lo general han planteado este problema en términos de dos cuestiones: 1) si hay distinción real que corresponda a la distinción conceptual entre la individualidad y la naturaleza, y 2) el fundamento de la distinción.

En la edad media, ambas cuestiones se consideraban usualmente bajo la rúbrica: «si en todas las naturalezas el individuo como tal agrega algo a la naturaleza común». En esta cuestión se trataba de establecer a) si resulta cierto que en todos los seres naturales hay un individuo considerado como individuo, que debido a algún rasgo o rasgos se distinga de la naturaleza común, b) la naturaleza de esta distinción, es decir, si es real, conceptual o de otro tipo, y c) el carácter ontológico del rasgo o los rasgos distintivos. Por ejemplo, la pregunta se refería a a) si Pedro, considerado como Pedro, tiene algo que el hombre no tiene y si por lo tanto es diferente del hombre, b) la naturaleza de la distinción entre i) lo que Pedro tiene que lo hace diferente, y ii) el hombre, y c) el carácter ontológico de los rasgos que distinguen a Pedro del hombre.

Básicamente, los filósofos han adoptado tres posturas diferentes con respecto a este asunto. La primera no sólo rechaza la distinción en la realidad, sino que llega al punto de ignorar la distinción conceptual. Por razones obvias, pocos filósofos han defendido esta postura. En efecto, dada la evidencia proporcionada por la experiencia, resulta difícil rechazar inicialmente el hecho que hay al menos algún tipo de distinción entre la individualidad de un individuo y su naturaleza. Sin embargo, aunque la experiencia parezca justificar esta distinción, debe tenerse en cuenta que los filósofos han tenido dificultades serias para aclararla. El mayor problema parece radicar en que la consideración intelectual siempre se plantea en términos de conceptos universales y parece por lo tanto impedir una comprensión y una determinación apropiada del individuo *qua* individuo. Es muy probable que este tipo de problema haya llevado a Roscelino, en la edad media, a adoptar esta postura.

17 Roscelino, según Anselmo, sostenía que los universales, tales como «hombre» y «perro», eran meras expresiones (*voces*) particulares. Esto pareciera implicar que no hay distinción posible entre el individuo y la naturaleza común considerada como común, ni siquiera a un nivel conceptual. Lo más que puede haber es una distinción entre individuos, por ejemplo entre Sócrates y el sonido que emito cuando digo «hombre». Véase Picavet, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire* (Paris 1911) particularmente pp. 130 y s.

La segunda postura ha tenido mayor popularidad. En ella se acepta la distinción conceptual entre naturaleza común e individuo, pero se arguye que no hay una distinción en la realidad que corresponda a la distinción conceptual. Hay dos versiones principales de esta postura, que se oponen mutuamente. La primera se atribuye comunmente a Platón, y sostiene que lo real es la naturaleza, es decir, los rasgos comunes de las cosas, y que por consiguiente no puede haber una distinción real entre la naturaleza y el individuo puesto que no hay dos entidades reales que puedan distinguirse la una de la otra en la realidad<sup>18</sup>. El problema más obvio que enfrenta esta doctrina tiene que ver con la manera de explicar el origen de la distinción conceptual, dada la falta de distinción en la realidad. Se han llevado a cabo muchos intentos de resolver esta dificultad, la mayoría en términos de la llamada «teoría de la individuación como agregado», pero poco se ha logrado en términos de resolver definitivamente las objeciones en contra de esta postura<sup>19</sup>.

La segunda postura sostiene que lo que es real es el individuo, y, por consiguiente, que la naturaleza no es nada más que un fenómeno conceptual. Como tal, no puede haber una distinción real entre la naturaleza y el individuo. Esta postura tuvo un defensor vehemente durante la edad media: Guillermo de Occam. Lo que Occam y otros proponentes de esta teoría no explicaron adecuadamente es la causa o causas de la comunidad conceptual, e.g., las causas que originan las nociones de naturalezas en el entendimiento. Además, como Escoto sostuvo abiertamente, esta teoría pone en tela de juicio la objetividad de los conceptos científicos, socabando las bases mismas de toda ciencia.

La tercera postura, bastante más ecléctica, es la que ha tenido más éxito entre los miembros de la comunidad filosófica. Como la segunda, no cuestiona la experiencia; acepta la distinción conceptual entre la naturaleza y el individuo, pero va más lejos al plantear al menos un tipo de distinción real entre ellos. Lo que los distingue, sin embargo, es interpretado de diferentes maneras por diferentes filósofos. Escoto pensó que era algo formal, mientras que Sto. Tomás y otros lo interpretaron de muchas otras maneras.

La doctrina de Suárez en este asunto se presenta en la Sec. II de la Disputación V. Su postura toma elementos de Sto. Tomás, Escoto y Occam, pero en general es más cercana a las posiciones del primero y del tercero que a la del segundo. Con Sto. Tomás y Escoto, sostiene que lo

18 El individuo no es más que una mera apariencia.

19 La teoría de la individuación como agregado sostiene que el individuo no es más que un agregado de características. Para los medievales que sostenían esta postura (Boecio, *De Trinitate* I; Eriugena —ver mi artículo, 'Ontological Characterization of the Relation Between Man and Created Nature', *Journal of the History of Philosophy* 16 [1978] 155-66), algunas de estas características eran esenciales y otras accidentales. Para los autores contemporáneos, éstas son usualmente accidentales (véase M. Black, 'The Identity of Indiscernibles', en *Problems of Analysis* [Cornell Univ. Press, Ithaca, N.Y. 1954]). En ambos casos, sin embargo, por lo general se dice que hay al menos una característica del agregado (lugar para Boecio, identidad para Black) que no se comparte con otros agregados. Es esta característica (o características) única, entonces, la que hace a un individuo distinto y, por consiguiente, discernible de otros individuos.

que el individuo agrega a la naturaleza común es algo real, pero al mismo tiempo mantiene, con Occam, que lo que agrega es sólo conceptualmente distinto de la naturaleza común (§§ 8 y 16). A pesar de estas semejanzas, sin embargo, la doctrina de Suárez difiere sustancialmente en detalle de estas posturas comunes de la época. Era bastante usual que los escolásticos consideraran que si algo real se «agrega» a otra cosa, esto significa 1) que hay una adición real; 2) que aquello a lo cual se agrega la cosa real es también real, y 3) que los términos de la adición son realmente distintos. Aquellos que, como Escoto, aceptaban que el individuo agrega algo real (o formal) a la naturaleza común, también aceptaban que una adición real ocurre, que tanto el individuo como la naturaleza común son reales, y que ambos son realmente distintos. Por otra parte, aquellos que, como Occam y Platón, rechazaban la realidad de uno de los términos de este par (el individuo en el caso de Platón, la naturaleza común en el de Occam), y por lo tanto su distinción real, se veían obligados a concluir que el individuo no agrega nada real a la naturaleza común.

Para Escoto, lo que un individuo agrega a la naturaleza común, e.g., el rasgo que distingue al individuo de la naturaleza común, es, como la naturaleza común misma, una formalidad, —lo que él o sus discípulos llamaban *estidad* (*haecceitas*)—, y formalmente distinta de la naturaleza común<sup>20</sup>. Es formal y no realmente distinta de la naturaleza común puesto que ni la naturaleza ni la estidad son realidades «como cosa y cosa». La unidad y el ser de la naturaleza no son el tipo de unidad y ser propios de las cosas individuales, e.g., de las sustancias o sus accidentes; es «menor que la unidad numérica» y su ser es propio de sí misma<sup>21</sup>. Por tanto, según Escoto, no puede distinguirse la naturaleza y la estidad como se distinguen dos cosas, pero tampoco pueden distinguirse, como si fueran nada más que conceptos. La distinción entre ambos se deriva de su carácter ontológico como formalidades con ser y unidad propios, y por tanto menos que reales pero más que conceptuales; su distinción es formal.

Sto. Tomás, como Escoto, acepta que el individuo agregue algo real a la naturaleza común, e.g., el rasgo que individualiza la naturaleza. Para él esto es la materia designada, es decir, la materia bajo el accidente de cantidad<sup>22</sup>. Lo que el individuo agrega a la naturaleza común es por lo tanto no sólo algo real sino también algo realmente distinto de la naturaleza, puesto que la materia cuantificada es una realidad distinta de la realidad que es la naturaleza. La esencia del hombre y la esencia de Sócrates, por lo tanto, difieren como lo indeterminado y lo determinado o sea como i) una naturaleza no determinada por características individuales (materia designada, y ii) la naturaleza considerada junto con esas mismas características<sup>23</sup>. Esto no quiere decir, para Sto. Tomás, que

<sup>20</sup> *Ordinatio* II, dist. 3, qq. 5-6, respuesta a la primera objeción, ed. cit., pp. 476 y 484-85.

<sup>21</sup> *Ibid.*, q. 1, respuesta a la pregunta, p. 402 y s.

<sup>22</sup> *De ente...*, cap. 28, p. 11-2; *Expositio...*, q. 4, a. 2, respuesta a la pregunta, último párrafo, p. 143.

<sup>23</sup> *De ente...*, cap. 2, pp. 11-9.

la naturaleza se encuentre separada de los individuos, o que no sea parte del individuo, sino que la distinción entre naturaleza e individualidad (los rasgos determinantes) es real, basada en la manera en que las cosas son, y no en la manera en que el entendimiento las considera. Porque en un individuo la materia cuantificada que le distingue de otros individuos es tan real y tan realmente distinta de la naturaleza, como la materia lo es de la forma o los accidentes de la sustancia<sup>24</sup>.

Para Occam, por otra parte, el individuo es real pero no la naturaleza. Al contrario de Escoto, Occam no le otorga a la naturaleza ni unidad ni ser propios. La única unidad y ser que existen en la realidad son la unidad y el ser individual, y ambos son propios sólo de los individuos, no de las naturalezas<sup>25</sup>. Además, lo que causa la individualidad del individuo no es una formalidad agregada a ella, como lo es para Escoto, o la materia designada por la cantidad como lo es para Sto. Tomás. En efecto, nada da origen a la individualidad del individuo puesto que el individuo es tal en virtud de sí mismo<sup>26</sup>. Es por esta razón que Occam niega no sólo que lo que el individuo agregue a la naturaleza común sea real, sino también que la naturaleza y el individuo sean realmente distintos. Según él, la distinción entre ellos es sólo conceptual. La naturaleza no es más que otra manera de considerar al individuo y, por lo tanto, nada más que un concepto en el entendimiento. Incluso como concepto es individual, aunque su significado sea múltiple debido a la generalidad de su contenido.

Suárez difiere de estos tres pensadores en la medida en que no supone que la realidad de lo agregado implique 1) una adición real; 2) la realidad de aquello a lo que es agregado, y 3) una distinción real entre estos términos. Para él, la adición de algo real implica solamente que aquello que se agregue sea real, dejando indeterminada la cuestión tanto sobre la adición misma como sobre aquello a que se haga la adición. También deja sin determinar la cuestión sobre la naturaleza de la distinción entre los términos de la adición. Esto es, el que X agregue algo real a Y no implica que haya una adición real de X a Y, que tanto X como Y sean reales o que, por lo tanto, sean realmente distintos; implica solamente que X es real, dejando sin determinar la cuestión sobre la realidad tanto de la adición como de Y, como también la naturaleza de la distinción entre X e Y. Esto por sí sólo no quiere decir, como Suárez

24 El que Sto. Tomás haya sostenido que el individuo (el compuesto de materia y forma en el caso del hombre, por ejemplo) sea realmente distinto de la naturaleza (la forma), es origen de controversia entre los eruditos. Por ahora lo que importa es que la explicación dada aquí esté de acuerdo con la interpretación de Suárez de la postura de Sto. Tomás. El individuo considerado como un todo es realmente distinto de la naturaleza, puesto que la naturaleza considerada como un todo o como una parte no incluye la materia designada que pertenece al individuo. En efecto, la naturaleza, e.g., los rasgos que hacen al individuo similar a otros individuos de la misma especie y género, es algo realmente distinto de la individualidad, e.g., los rasgos que hacen al individuo diferente de otros individuos.

25 *Super quattuor...*, I, dist. 2, q. 4, responde a la pregunta, vol. III, fols. ira y subs.

26 *Ibid.*, q. 6, responde a la pregunta, fol. k-iiiv.

27 *Ibid.*, fol. k-iiira. Sto. Tomás mantuvo una postura similar sobre la particularidad de los conceptos; véase *De ente...*, pp. 28.14.

pretende que 1) el término al que se añade algo, la naturaleza común en este caso, sea necesariamente conceptual, o 2) que la distinción entre esta y lo que se agrega, la unidad individual, sea también conceptual, o, finalmente, 3) que la adición misma sea conceptual. Sólo lo hace posible. El que esto sea en efecto así requiere una postura ontológica con respecto al carácter de las naturalezas y una elaborada teoría de distinciones, como la que Suárez adopta.

Influído por Occam, Suárez acepta que la naturaleza común no sea nada aparte del individuo, y que sólo se distinga de este conceptualmente<sup>28</sup>. En esto último, sin embargo, su postura difiere de la de Escoto, para quien la naturaleza posee ser y unidad propios, y de la de Santo Tomás, para quien la naturaleza es algo real aunque jamás carezca de individualidad excepto cuando existe como concepto en el entendimiento.

Influído por Escoto, Suárez construye una elaborada teoría de distinciones: la real, la conceptual y la modal o *ex natura rei*<sup>29</sup>. La distinción conceptual es la que concierne al individuo y la naturaleza; existe entre dos maneras de pensar sobre la misma cosa. Suárez la explica de la siguiente manera:

Este tipo de distinción no interviene ni formal ni realmente en las cosas designadas como distintas, en tanto existen en sí mismas, sino sólo en tanto existen en nuestros conceptos, de los cuales reciben su nombre<sup>30</sup>.

Esta es la distinción que existe entre los atributos de Dios, o entre los términos de la relación de identidad cuando se dice que Pedro es igual a sí mismo. Porque los atributos de Dios no son realmente distintos, puesto que la naturaleza de Dios es simple, ni es Pedro distinto de sí mismo aunque para poder identificarlo consigo mismo sea necesario que la mente lo duplique.

Hay que enfatizar, entonces, que la distinción conceptual no se aplica necesariamente a entidades conceptuales. Suárez es muy claro cuando señala que los términos de la distinción conceptual son aspectos diferentes de la misma cosa, y que estos aspectos diferentes se originan mediante la repetición y la comparación mental o como resultado de un defecto en el concepto. En ambos casos los conceptos se basan en una cosa real y como tales no son equívocos siempre que la distinción se entienda como conceptual y no real.

Pero volvamos por un momento a la doctrina de Suárez sobre lo que el individuo agrega a la naturaleza común para ver como estas consideraciones le afectan. La doctrina se explica en cuatro partes. Primero, Suárez afirma que el individuo agrega algo real (*reale*) a la naturaleza común, por razón de lo cual 1) el individuo es indivisible y 2) distinto

28 Aparte de los textos aquí citados, véase esta Sección, §§ 15 y 32 y toda la Sec. I.  
29 Véase *distinctio ex natura rei* en el Glosario de mi libro, *Suarez on Individuation* (Marquette University Press, Milwaukee 1982) pp. 206-7.

30 Disputación VII, Sect. I, § 4. En Vivès, p. 251a: «Et est illa distinctio rationis, quae formaliter et actualiter non est in rebus quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, et ab eis denominationem aliquam accipiunt...».

de otros individuos. Esta realidad agregada por el individuo es, como lo indica el título de la Disputación V, un tipo de unidad, que Suárez denomina en la Sec. I, «unidad individual». Naturalmente, dado que la unidad y el ser son convertibles, la unidad que el individuo agrega a la naturaleza común debe ser considerada como algo real. Segundo, Suárez señala que lo que se agrega, esta realidad o unidad individual, no es distinta *ex natura rei* de la naturaleza (§ 9). En efecto, si tal fuera el caso habría en el individuo un compuesto de a lo menos cosa y modo, o a lo más de cosa y cosa. Pero esto no puede ocurrir, puesto que la naturaleza común, digamos «hombre», no es una cosa, es decir, para Suárez no es algo real aparte del individuo. Lo que es real (y aquí podemos ver al influjo de Occam) es el hombre individual, no la naturaleza «hombre». Por lo tanto, no es posible que la naturaleza sea real o modalmente distinta de su individualidad, o sea, de su unidad individual, aún cuando la unidad individual sea real. Porque para poder distinguirse de esta manera tanto la naturaleza común como la unidad individual deben encontrarse en una relación de cosa a cosa, o de cosa a modo.

Pero si la distinción entre naturaleza común e individuo no es real, entonces tiene que ser conceptual. Y de hecho, esto es lo que concluye Suárez:

Digo en tercer lugar que el individuo agrega a la naturaleza común algo conceptualmente distinto de sí, que pertenece a la misma categoría y que compone metafísicamente al individuo como una diferencia individual que contrae la especie y constituye al individuo (§ 16).

Lo que Suárez reitera, sin embargo, es que lo que se agrega no es conceptual. Esto significa, simplemente, que el individuo o, en sus términos, la unidad individual, no es algo conceptual. Por el contrario, es real, el constituyente más real de una cosa, cualquiera sea ella; porque en efecto, como lo sugiere en la Sección I, la individualidad se extiende a toda la realidad. Por cierto, no hay razón por la que una distinción conceptual deba establecerse sólo entre entidades mentales o conceptos. De hecho, como se ha dicho antes, Suárez afirma que las distinciones conceptuales no ocurren de ninguna manera entre las entidades mentales. Por el contrario se basan en la realidad, aunque sólo en una cosa que el entendimiento considera de dos maneras diferentes. Por lo tanto, el que la naturaleza común y el individuo sean sólo conceptualmente distintos no exige que la unidad individual sea un ser mental o concepto. Por otra parte, el que la unidad individual sea real no exige que la distinción entre ésta y la naturaleza común sea real, puesto que de hecho las cosas reales son la base de las distinciones conceptuales. Es el individuo el que se distingue conceptualmente de su naturaleza, mientras que en la realidad la naturaleza y el individuo son uno y el mismo, del mismo modo en que Pedro es distinto de sí mismo cuando hacemos algún juicio respecto de su identidad, aunque en realidad el sea uno y el mismo. Suárez explica esto en los siguientes términos:



...puesto que así como la separación de la naturaleza de la diferencia individual es sólo conceptual, así, inversamente, la adición de la diferencia individual a la naturaleza común se ha de entender sólo conceptualmente; porque no hay tal adición en la realidad, sino que en cada individuo hay una entidad que realmente tiene en sí misma ambas naturalezas (§ 16).

En resumen, no hay una *adición* real, es decir, un agregado real, puesto que no hay una distinción real entre el individuo y la naturaleza. No obstante, lo que se agrega, e.g., lo que el individuo es aparte y por sobre la naturaleza común, es algo real.

#### 4. LA CAUSA DE LA INDIVIDUALIDAD

Una vez establecido el carácter ontológico de la individualidad, queda aún por 1) identificar su causa o causas, y 2) determinar si la causa o las causas son uniformes para todas las entidades.

Los escolásticos por lo general hablaban del «principio» de la individuación y no de la «causa» de la individuación, puesto que establecían una distinción entre ambas nociones. El término «*principium*», que también significaba «comienzo», «fuente» y «elemento», entre otras cosas, se utilizaba mucho más que el término «causa». Las causas se clasificaban como principios, pero no todos los principios eran causas. La palabra «causa» era usada por los escolásticos para referirse específicamente a las causas físicas, es decir, a uno de los cuatro tipos de causas identificados por Aristóteles como fuentes de cambio (forma, materia, agente y fin). Pero los principios no necesitan ser físicos. Los principios lógicos, por ejemplo, tales como el principio de no-contradicción, las reglas de la inferencia, y en muchos casos las premisas mismas de demostraciones particulares eran llamados principios en tanto se los consideraba como puntos de partida del conocimiento. Finalmente, los escolásticos hablaban de principios metafísicos. Como los principios lógicos estos no son separables de aquellas cosas de las cuales son principios, sino que al contrario de ellas, y como los principios físicos, son realmente distintos de aquello de lo cual son principios. Como tales, no son ni cosas físicas ni conceptos mentales, pero son sin embargo constituyentes reales de las cosas. Entre los más ampliamente aceptados se encuentran la forma y la materia, la esencia y la existencia, y la sustancia y el accidente. Para aquellos escolásticos que no identificaban la causa de la individuación con una causa física tal como la forma, la materia o el agente (como hacía Escoto, por ejemplo), resultaba muy importante mantener la distinción entre principio y causa. Había entonces un principio de la individuación, pero no una causa de ésta. Sin embargo, para Suárez, Sto. Tomás y otros que identificaban la causa de la individuación con una o varias de las causas de Aristóteles, tal distinción no era tan importante. A pesar de usar el término «principio» en este sentido, Suárez reconoce en la Disp. XII, Sec. I, § 5, que si se entiende un principio como ejerciendo una influencia positiva, entonces no difiere mucho de una causa. Al fin de cuentas, el que se considerase la causa de la individuación

como un principio lógico, un principio metafísico o una causa física dependía de la teoría particular en cuestión. Para Occam, que pensaba en el individuo como individual *per se*, es decir, esencialmente, y por lo tanto para quien la individualidad no era nada aparte de la naturaleza excepto en el pensamiento, el principio de la individuación es una abstracción lógica puesto que inicialmente no había nada que individuar<sup>31</sup>. Por otra parte, para Escoto, que sostenía que la naturaleza en sí misma no era individual y que por lo tanto requería de alguna adición formal o real para ser individual, el principio de la individuación era metafísico. El que así fuera significaba, para Suárez, que se trataba de un concepto y por lo tanto no diferente en efecto del principio lógico de Occam. De hecho, Suárez no creía que Occam o Escoto hubieran realmente enfrentado la cuestión sobre la causa de la individualidad. Esto resulta evidente del hecho que Suárez no examina las posturas de estos autores en aquellas partes de la Disputación V en donde examina las doctrinas sobre la causa de la individualidad. Sólo las examina en la Sec. II, donde el asunto en cuestión se refiere al carácter ontológico de la individualidad, e.g., «lo que el individuo agrega a la naturaleza común». Por otra parte, en la propia doctrina de Suárez, en donde el principio de la individuación se identifica con el individuo mismo (e.g., su entidad, como veremos ahora), el principio de la individuación era físico.

Los escolásticos diferían ampliamente con respecto a lo que entendían como el principio de la individuación. Algunos, como Occam, rechazaron la idea de un principio tal excepto como abstracción conceptual, como ya se ha indicado. Pero la mayoría trató de identificarlo. Surgieron tantas teorías como posibilidades lógicas. Debido a que dentro del esquema aristotélico, y el de sus comentaristas, el individuo se compone de un número determinado de principios (forma, materia —en el caso de individuos materiales—, accidentes y, para algunos, existencia) los escolásticos señalaron éstos, por sí solos o en combinación, como las causas de la individualidad. Y algunas veces, descontentos con ellos, buscaron la solución en las causas externas del individuo, tales como la causa eficiente o la agente. Entre los accidentes se incluyen la cantidad, la cualidad, las relaciones y otras nociones pertinentes.

Además de identificar el principio o causa de la individualidad, los escolásticos, que tomaron de Aristóteles la distinción entre sustancia y accidente, trataron también de determinar si la fuente de la individuación era la misma en ambos. ¿Es que lo que hace a Pedro el individuo es lo mismo que hace que el color negro de su pelo sea el particular color negro que es, a saber, «este color negro»? Los escolásticos por lo general distinguían estas preguntas, pero diferían en sus respuestas. Algunos, como Sto. Tomás, arguían que el principio en cada caso era diferente: Pedro es el individuo que es debido a su materia cuantificada, pero el color negro de su pelo es de tal color negro particular porque es suyo. En resumen, el principio de la individuación de los accidentes es la sustancia a la cual ellos se adhieren, aquel de la sustancia algo distinto.

31 *Super quattuor...*, I. dist. 2, q. 6, vol. III, fol. k-ivb.

Otros, incluyendo a Suárez, afirmaban que aunque los principios de la individuación de las sustancias y de los accidentes sean distintos, son sin embargo del mismo tipo; cualquiera sea el tipo de cosa que hace de Pedro un individuo, también individualiza el color negro de su pelo.

#### A) *La Individuación de las sustancias.*

En relación al primer problema, Suárez examina sólo tres doctrinas fundamentales en la Disputación V: la individuación por materia designada, la individuación por forma sustancial, y la individuación por existencia. Las causas externas tales como el agente son consideradas demasiado extrínsecas como para causar la individuación (véase además, Sec. V, § 1) y son por lo tanto rechazadas de paso en la Sec. II, § 2: las causas eficiente y final, señala, sólo indirectamente causan la individuación, al proporcionar el principio intrínseco que la causa de inmediato.

La primera de las doctrinas que Suárez examina es aquella de la materia designada (Sec. III). Esta era no sólo una doctrina popular entre los tomistas de la época, sino que también constituía la fuente de muchos y malos entendidos. Suárez examina tres de sus interpretaciones. La primera pertenece a los que podríamos llamar tomistas ortodoxos (§ 9). Sostiene que la materia designada debe ser entendida como materia con cantidad o materia afectada por la cantidad. La materia, un principio sustancial, es la fuente de la distinción. Suárez encuentra una serie de fallas con esta interpretación. La mayoría de ellas derivan del hecho que la cantidad es un accidente y como tal debe ser posterior a la sustancia. Resulta inconsecuente, por lo tanto, mantener que la cantidad es la causa de un rasgo intrínseco de la sustancia, a saber, la individualidad. Esta objeción también se aplica a todas las otras teorías de individuación accidental —teorías de agregado, teorías relacionales (espacio-tiempo, lugar, posición, etc.), y así sucesivamente, razón por la cual Suárez las descarta (véase también Sec. VI, § 2).

Una segunda interpretación pretende concebir la materia designada como «sin incluir la cantidad misma intrínsecamente, sino más bien como el término de la relación de la materia con éste» (§ 18). Esta interpretación surge del análisis de la cantidad indeterminada en el *Comentario sobre «De Trinitate»* por Sto. Tomás. Allí, este pensador nos dice lo siguiente.

Las dimensiones pueden considerarse de dos maneras. De una manera, de acuerdo con sus términos, y digo que están determinadas por la medida limitada y la figura; y así, como seres completos, las dimensiones se clasifican en el género de la cantidad, y por lo tanto no pueden ser el principio de la individuación... De otra manera, las dimensiones pueden considerarse sin esta cierta determinación, meramente en la naturaleza de la dimensión, aunque nunca puedan existir sin algún tipo de determinación... y de acuerdo con esto las dimensiones se clasifican en el género de la cantidad como imperfectas. Y por estas dimensiones indeterminadas la materia se hace esta materia designada y por tanto otorga individualidad...<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Q.4, a.2, responde a la pregunta, p. 143. En la traducción de Brennan (Herder 1946) pp. 110-11.

Los tomistas, preocupados por los problemas creados por la naturaleza accidental de la cantidad, encontraron apoyo en este pasaje para la doctrina que afirma que la cantidad considerada como parte del principio de la individuación no era una cantidad accidental, como «un metro de ancho»; sino más bien, como la potencia contenida en la materia para esta cantidad —la capacidad de la materia de tener un metro de ancho. En un sentido, esta doctrina parece estar más de acuerdo con las observaciones de Aristóteles sobre este tema, puesto que tiende a poner de vuelta en la materia prima la causalidad de la individualidad. Pero resulta difícil entender cómo esta interpretación puede ser reconciliada con los muchos pasajes en que Sto. Tomás identifica explícitamente el principio de la individuación de este hombre, por ejemplo, con su carne y huesos<sup>33</sup>. En efecto, muchos discípulos de Sto. Tomás, incluyendo a Cayetano, no querían saber nada de esta doctrina, como Suárez lo señala.

Las objeciones de Suárez en contra de esta postura se basan fundamentalmente en la ininteligibilidad e inutilidad de la distinción entre la potencia para la cantidad en la materia y la actualidad de la cantidad en la materia, sobre la cual se apoya esta tesis. Pues la potencia y el acto de un tipo particular (en este caso la cantidad) pertenecen a la misma categoría en el esquema aristotélico, y como tal, entonces, la distinción no agrega nada nuevo a la primera interpretación.

Finalmente, un tercer grupo de tomistas sostiene que la materia designada no es el principio de la unidad individual sino sólo la ocasión de nuestra conciencia de ella; en otras palabras, de su discernibilidad (§ 28). Y el problema que Suárez percibe con esto es que, incluso si la materia designada constituyera un buen principio de discernidad individual, tal respuesta dejaría sin resolver el problema ontológico original relativo a la causa de la individualidad.

La segunda solución, examinada por Suárez y sugerida por algunos textos de Averroes y Durandus de St. Pourçain, es que el principio de individuación es la forma sustancial (Sec. IV). En un hombre, por ej., es su humanidad la responsable de su individualidad. El apoyo para esta doctrina se deriva de la doctrina aristotélica general que consideraba a la forma como el principio de toda realidad y existencia en el individuo. Resultaría apropiado, entonces, concluir algunos, que la forma fuera también la causa de la unidad más básica de un individuo, su individualidad. Suárez, sin embargo, encuentra difícil explicar, entre otras cosas, como la forma sustancial, un principio tan diferente de la materia y las formas accidentales, pueda individualizar los otros componentes del individuo. Esto le llevó a rechazar la doctrina en la medida en que esta sostenía que sólo la forma es la causa completa y adecuada para la individuación de las cosas. A juicio suyo, la forma es sólo la principal de ellas (véase también Sec. IV, c 16)<sup>34</sup>; la materia, como veremos, juega también un papel causal importante.

<sup>33</sup> *De ente...*, cap. 2, p. 11-7; y *Summa theologiae* I, 29, ad 3, y 30, 4, vol. I, pp. 206a y 215b.

<sup>34</sup> Es este el tipo de afirmaciones que han impulsado a James Ross a sostener

En la Sección V, Suárez examina la última de las doctrinas que rechaza sobre la causa de la individuación. Y aquí también, como en la segunda doctrina, está parcialmente de acuerdo con ella, aunque sólo en la medida en que los términos en que se expresa sean correctamente entendidos. La doctrina en cuestión sostiene que el principio de la individualidad es la existencia.

Esta alternativa se hizo posible después que Sto. Tomás introdujo la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia. En un fénix, por ejemplo, lo que el fénix es y el acto por el cual existe son realmente distintos, puesto que nada hay en la definición del fénix que implique su existencia. La existencia responde a la cuestión, «si es esto» (*an est*) y no a la pregunta, «¿qué es esto?» (*quid est*)<sup>35</sup>. Aunque no sea fácil ver todas las implicaciones de esta doctrina, y algunas de las que más comúnmente se consideran como derivadas de ella son obviamente contrarias a la intención y el alcance de la doctrina original de Santo Tomás, una de ellas al menos parece derivarse con facilidad. Pues, ¿no podría proponerse que la distinción real entre existencia y esencia introduce otro elemento en la constitución de un individuo, y que, dado que la existencia es completamente individual e «incomunicable», no sería la existencia la causa de la individualidad después de todo? Es una clara muestra de la profundidad de la especulación escolástica el que no haya habido nadie, según lo que sabemos, que se haya adherido explícitamente y sin ambigüedad a esta doctrina, al menos en su forma más simplista. A Suárez le pareció obviamente difícil conciliar esta postura con la noción de un ser individual posible (Sec. V, § 3), pues conceptualmente no parece haber diferencia alguna entre un Pablo existente y un Pablo meramente posible.

Si la existencia, sin embargo, no se interpreta como el acto de existencia en el más propio sentido de la palabra, sino como una entidad, entonces Suárez ve poca diferencia entre esta doctrina y la suya, aparte del uso incorrecto de la terminología. Esta es la doctrina que examinaremos ahora.

Las primeras dos de las tres teorías examinadas por Suárez enfrentan el problema de la individualidad en el contexto de las sustancias materiales. Esto resulta claro en los títulos de las secciones en donde se examinan: «De si la materia designada es el principio de individuación de las *sustancias materiales*» y «De si la forma sustancial es el principio de individuación de las *sustancias materiales*». Las sustancias espirituales se excluyen. Esto es resultado de la identificación de la unidad con la distinción numérica del individuo de otros individuos dentro de la especie que caracteriza a las entidades materiales. Esta identificación, como ya se ha mencionado, la hicieron los predecesores de Suárez.

que «Suárez... mantiene que la individuación se deriva de la *forma*...» (Introd. a *Francis Suarez, On Formal and Universal Unity*. [Marquette Univ. Press, Milwaukee 1964] p. 24). Si esto se interpreta como diciendo que la individualidad se debe sólo a la forma, es erróneo; si se interpreta como diciendo que la forma es el factor principal (entre otros) en la individuación, es correcto.

<sup>35</sup> *De ente*..., cap. 4, pp. 12-13 y 18-19.

La tercera doctrina, sin embargo, que es también la de Suárez interpreta la individualidad como un rasgo de todos los seres, y no sólo de las sustancias materiales. Esta es sin duda una consecuencia de la cuidadosa distinción que establece entre la noción de individualidad como indivisibilidad, por una parte, y de la distinción numérica y la pluralidad dentro de la especie, por otra. En las Secciones V y VI, entonces, Suárez examina todas las sustancias creadas. Suárez excluye a Dios, la única sustancia increada, puesto que (como indica en la Sec. III, § 1) «la sustancia divina... es individual por sí misma y esencialmente; por esto no hay más razón de buscar un principio de individuación para ella de la que hay para establecer un principio de su esencia o existencia». En resumen, Dios es individual en el sentido en que Occam sostiene que lo son todas las sustancias: *per se*. Resulta superfluo preguntar sobre lo que lo hace individual, puesto que Dios no tiene una esencia o naturaleza común a la cual pueda agregarse la individualidad. La situación de otras sustancias espirituales, sin embargo, es diferente, pues aunque no estén multiplicadas numéricamente dentro de la especie de la misma manera en que están los seres materiales (lo más probable, de acuerdo con Suárez, es que cada una de ellas sea, como sostiene Sto. Tomás, una especie completa) aún así tienen una esencia y una naturaleza común a las que debe agregarse la individualidad. Un ángel individual es *realmente* algo más que su naturaleza angélica, aún cuando haya un sólo ángel de este tipo.

Pero Dios, los ángeles y los compuestos materiales no son las únicas entidades sustanciales en el mundo de Suárez; este mundo también contiene materia, formas sustanciales, y modos sustanciales. En todos ellos el principio de individuación es el mismo —la entidad. Si las entidades en cuestión no son compuestas, como es el caso de la forma, la materia o el modo, entonces sus mismas entidades son el principio de individuación. Y si son compuestas, como lo son las sustancias, entonces el principio de la individuación es la materia individual y la forma individual unidas. Entre estas, como hemos dicho antes, la forma es primaria, pero no es suficiente por sí misma (§ 15); la individualidad en los seres materiales exige tanto de la materia como la forma. Las causas de la individuación de los individuos son los principios intrínsecos que los constituyen. En los seres simples, la manera en que los seres mismos existen; en los seres espirituales, el modo en que la forma existe; en los seres compuestos, los principios que los componen. En todos los casos los principios son físicos —forma, o materia, o forma y materia— y por lo tanto la causa de la individuación es una causa física.

Esto es lo que Suárez quiere decir cuando sostiene que el principio de la individuación de una cosa es la entidad de la cosa. Porque la entidad de la cosa no es más que «la esencia tal como existe» (Sec. IV, § 2)<sup>36</sup>. En los seres simples es simple, pero en los compuestos es el compuesto físico tal como existe (Sec. IV, 17), y puesto que lo que existe es individual, debemos concluir que el individuo es la causa de su propia individuación. En verdad, Suárez señala claramente que no es la «forma» y la «materia»

<sup>36</sup> Véase también el Glosario de mi libro, *Suarez on...*

lo que proporciona individualidad al compuesto del que forman parte, sino «esta forma» y «esta materia». Pero ¿qué es lo que hace esta forma y esta materia individuales? Sus entidades, e.g., la forma y la materia tal como existen en la realidad.

Pero entonces, se puede preguntar: ¿es la doctrina de Suárez diferente de la de Occam, puesto que Occam había dicho ya que los individuos eran individuales por sí mismos? Las diferencias entre estas doctrinas no son fáciles de discernir, pero existen. En primer lugar, Occam habla de la individualidad de las sustancias individuales compuestas aparte de la individualidad de sus componentes. Mientras que Suárez analiza la individualidad de las sustancias compuestas en términos de la individualidad de sus componentes. En segundo lugar, para Occam el individuo era individual *per se* y esto quería decir para él no sólo que el individuo era individual *por sí mismo* sino también *esencialmente*, puesto que, para todos los efectos, no habían otras esencias aparte de la esencia individual. Por consiguiente, no hay de hecho individuación. Hablar de individuación supone que existe algo no individual que pueda individuarse mediante la intervención de otra cosa. Y esto resulta absurdo para Occam. Pero Suárez no ve la individualidad de los individuos como esencial (Sec. VI, § 1). La individualidad es *per se* en las entidades simples, *per aliud* (sus componentes) en las compuestas, pero en ninguno de estos casos es esencial. Porque lo que es esencial a un individuo es lo que resulta común a él y a otros miembros de su especie y género. Por consiguiente, es posible para Suárez hablar de individuación puesto que se aferra a la noción de esencia aún cuando ésta, considerada como tal, sea sólo una abstracción conceptual (Sec. VI).

A pesar de estas diferencias, sin embargo, resulta claro que la doctrina de Suárez está más cerca de la de Occam que de las de Sto. Tomás y Escoto.

### B) *La Individualidad de los accidentes.*

El problema sobre la causa de la individuación de los accidentes es brevemente examinada y resuelta por Suárez en la Sección VII. Contrariamente a lo sostenido por una doctrina muy difundida, respaldada entre otros por Sto. Tomás<sup>37</sup>, según lo cual los accidentes se individualizan por sus sujetos, Suárez sostiene, de acuerdo al principio general establecido en la Sec. VI, que la individuación de los accidentes proviene de sus entidades. El color negro del pelo de Pablo, por ejemplo, es el particular color negro que es debido a su propia entidad, y no porque sea el color del pelo de Pablo.

Suárez rechaza la individuación de los accidentes por el sujeto basado en la naturaleza de la relación sujeto-accidente. Como él lo plantea (§ 3): «no puede decirse que el sujeto sea el principio intrínseco de la individuación de los accidentes, componiendo intrínseca y accidentalmente el accidente... puesto que el accidente no está, por cierto, intrínsecamente compuesto del sujeto». La relación entre sujeto y accidente es, en el

37 *Summa theologiae* III, 77, 2, vol. V, p. 140a.

contexto de la metafísica aristotélica, extrínseca, es decir, extrínseca al sujeto —que puede o no tener el accidente en cuestión— y al accidente —que puede o no estar adherido a un sujeto particular. No es posible, entonces, explicar la individualidad de los accidentes, que es intrínseca a ellos y está firmemente relacionada con su naturaleza y entidad, por referencia a algo extrínseco, como tampoco resulta posible, como vimos anteriormente, explicar la individualidad del sujeto por los accidentes. El color negro del pelo de Pedro no es negro por razón de Pedro. Es de este color negro porque es «un esto» en sí mismo. El que pertenezca a Pedro es un asunto accidental; podría, de hecho, pertenecer a otra persona.

##### 5. LA PRESENCIA EN EL MISMO SUJETO DE LOS ACCIDENTES QUE DIFIEREN SOLO NUMERICAMENTE

En las dos últimas secciones de la Disputación V, Suárez enfrenta uno de los problemas que más preocupaba a los escolásticos, un problema relacionado a la individuación de los accidentes: la manera, si es que la hay, en que los accidentes que difieren sólo en su individualidad, y que por lo tanto pertenecen a la misma especie, puedan estar presentes en el mismo sujeto. Por ejemplo, ¿cómo pueden haber dos blancos, sólo numéricamente diferentes, en Pablo? Las dos posibilidades lógicas están examinadas en las Secciones VIII y IX, respectivamente. En la primera, el asunto se presenta en términos de simultaneidad; en la segunda, de sucesión.

Con respecto a la primera, Suárez considera cinco opiniones diferentes que en alguna medida se oponen a la doctrina que sostiene que todos los accidentes que difieren sólo numéricamente puedan estar simultáneamente en el mismo sujeto. Las posturas más opuestas a la presencia simultánea de los accidentes numéricamente diferentes derivan su oposición de la doctrina que defienden en relación a las causas de la individuación. Si, por ejemplo, la individuación accidental es causada por el sujeto, como sostienen algunos, entonces sería imposible que dos accidentes que difieren sólo en su individualidad estuviesen presentes al mismo tiempo en el mismo sujeto. Porque su diferencia provendría del sujeto, y siendo éste el mismo, los dos accidentes debieran ser también iguales. Si el color negro del pelo de Pablo es el color negro individual que es porque pertenece a Pablo, entonces no podría ocurrir que Pablo tuviera dos colores negros de pelo que fueran exactamente del mismo tipo pero aún distintos.

Debido a que Suárez señala una causa diferente de la individuación accidental, sin embargo, identificándola con la entidad del accidente, resulta entonces posible, al margen de otras consideraciones, que dos accidentes numéricamente diferentes estén en el mismo sujeto al mismo tiempo aún cuando no sean diferentes de ningún otro modo. Si esto fuera imposible, Suárez señala (§ 20), la imposibilidad ha de resultar de un factor ajeno a la individuación. De acuerdo con esto, y con mucha



cautela, Suárez propone 1) que la proposición, «ninguna pluralidad de accidentes de la misma especie puede estar en el mismo sujeto [al mismo tiempo]» no debe ser aceptada sin excepción, y 2) que la aparición de una pluralidad de accidentes de la misma especie en el mismo sujeto al mismo tiempo no ocurre de manera natural.

La respuesta al segundo problema, sobre si los accidentes que difieren sólo en número pueden estar sucesivamente presentes en el mismo sujeto, se sigue fácilmente de la primera. Porque si es posible, según Suárez, que ellos lo estén simultáneamente sería aún más posible que lo estén sucesivamente. En efecto, Suárez sostiene que esto es posible no sólo en este caso, sino que resulta también verdadero en el orden natural.

## 6. CONCLUSION

Como conclusión, quisiera enfatizar cuatro puntos importantes. El primero tiene que ver con el carácter totalmente filosófico del análisis de Suárez. Aunque algunas consideraciones y ejemplos teológicos aparecen de vez en cuando, su análisis está totalmente guiado por principios filosóficos. Los argumentos son filosóficos, y los criterios con los que se juzgan una serie de posturas y argumentos son también filosóficos. Con frecuencia, Suárez señala explícitamente que un argumento dado no es suficientemente filosófico, queriendo decir con esto que está basado en supuestos teológicos, o que un problema particular que ha surgido durante la discusión es teológico y por lo tanto fuera del alcance de su análisis (Sec. II, §§ 0 y 37). Resulta claro, entonces, que durante esta época, y al menos para Suárez, la filosofía, y en particular la metafísica, ocupan su lugar propio entre las ciencias, independientemente de la teología. En este sentido Suárez no es menos moderno que Descartes o Leibniz, quienes, como es bien sabido, leyeron ávidamente las *Disputaciones metafísicas*.

El segundo punto tiene que ver con el hecho de que el análisis de la individualidad en Suárez tiene carácter ontológico. Su preocupación primordial no tiene tanto que ver con la discernibilidad del individuo y su causa, aún cuando esté conciente tanto de los problemas relacionados con el conocimiento del individuo como de los problemas epistemológicos relacionados con la manera en que distinguimos entre dos individuos (Sec. III, § 28 y VII, § 4). Suárez se refiere siempre a las raíces de la discernibilidad, como lo ha hecho la tradición escolástica desde Santo Tomás, en términos de «signos» o «indicaciones» de la individualidad y no en términos de causas o principios<sup>38</sup>. Estos últimos son previos a los

38 En efecto, las causas de la discernibilidad son bien diferentes de las causas de la individualidad. En el caso de los accidentes, por ejemplo, la discernibilidad se debe al sujeto (Sec. VII, § 4), mientras que, como hemos visto, la individualidad es el resultado de la entidad. En la Sec. VI, § 17, Suárez señala que la discernibilidad de las sustancias materiales es siempre el resultado de la materia y los accidentes, puesto que la discernibilidad sigue nuestro modelo cognitivo, que comienza con la sensación (véase también las Secs. III, § 33, y VI, §§ 4 y 8). La individualidad, por otra parte, como todo tipo de unidad, sigue al ser.

anteriores tanto lógicamente como ontológicamente, aún cuando los anteriores sean previos en términos de la experiencia humana. Esta es la razón por la cual Suárez, como muchos otros que sitúan la ontología antes de la epistemología, no se adhieren a lo que en filosofía contemporánea se denomina «el principio de la identidad de los indiscernibles», puesto que tal principio implica la inversión de lo que Suárez consideraría como el orden propio entre estas dos ciencias. Su preocupación primordial es con la individualidad en cuanto tal, independientemente de la consideración humana.

En tercer lugar, hay que enfatizar el aporte de Suárez con respecto a la controversia en torno al problema de la individuación. Además de la sutileza y la originalidad de muchos de los argumentos que propone, hay cuatro factores que resaltan: 1) su interpretación de la intensión de la individualidad como indivisibilidad, y de la distinción como el resultado de la individualidad y no como un constituyente de ésta; 2) su análisis explícito de la extensión de la individualidad, problema que raramente fué tratado por separado por sus predecesores, cuyas doctrinas al respecto contenían más supuestos implícitos acrílicos que posiciones filosóficas explícitamente examinadas; 3) su original interpretación de la doctrina de la *haecceitas* de Escoto como una respuesta al problema del carácter ontológico de la individualidad y no como respuesta al problema de la causa de la individualidad, y 4) los méritos de su propia doctrina sobre el análisis causal de la individualidad, que evita muchos de los errores más obvios de otras doctrinas, y que proporciona una solución unificada y escueta a este difícil problema filosófico.

El cuarto de los puntos que quiero enfatizar, para concluir, es la ubicación central de la individualidad en la metafísica de Suárez. Esto resulta evidente si se considera el lugar que el tratado sobre la individuación ocupa en la totalidad de las *Disputaciones metafísicas*. Como un tipo de unidad, la individualidad se examina inmediatamente después de la noción general de unidad trascendental en la Disputación V. Esto indica que Suárez la consideraba como el tipo más importante del primero de los tres atributos fundamentales del ser (unidad, verdad, bondad). Las unidades universales y formales se examinan sólo después de la unidad individual, en la Disputación VI, ya que es la unidad individual la que hace posible toda otra unidad. Como tal, entonces, la Disputación V constituye el corazón de la metafísica suareciana.

JORGE J. E. GRACIA