

## MATERIA E INDIVIDUO EN ROGERIO MARSTON

### I. INTRODUCCION

Encontramos a Roger Marston, ya franciscano, en la Universidad de París entre 1270 y 1272. No sabemos con precisión qué edad tenía en ese momento, pues mientras unos ubican su fecha de nacimiento en 1235, otros lo hacen en 1250\*.

Son sus profesores: Juan Peckam, Guillermo de Mara y Eustaquio.

Los dos años pasados en París como estudiante deben haber sido determinantes en la formación ideológica de Marston. Son años estelares los vividos por la Universidad de París, debido al grupo de destacados profesores que integran su claustro. Tomás de Aquino y Juan Peckam habían llegado casi simultáneamente en los primeros meses de 1269 y van a ser animadores del ambiente académico parisino: Tomás como fundador de la nueva corriente que introducía el Aristotelismo en la Teología y Peckam como fundador de la corriente Franciscana, que recoge la vieja tradición agustiniana de la Facultad de Teología. Ambos, como capitanes de dos corrientes ideológicas distintas, dirigirán los conflictos doctrinales que se iniciarán entre tomistas y franciscanos. Contemporáneo de Tomás de Aquino y Juan Peckam, Siger de Brabante dirige la corriente averroísta que traía conmocionada la vida universitaria y que nucleaba un importante número de seguidores.

Dos hechos acaecidos en el otoño de 1268 inciden también en el ambiente universitario que le toca vivir a Rogerio Marston: el nombramiento de Etiènne Tempier como Obispo de París el 7 de octubre de 1268 y la muerte del Papa Clemente IV. Con Tempier, quien venía de ser un destacado Maestro y Canciller de la Universidad, el Obispado de París va a estar pendiente de todo el quehacer universitario para intervenir cuando lo juzgue conveniente, especialmente

\* En el Prólogo (8\*) a las *Quaestiones Disputatae* (Quarachi, Florentiae, 1932, se da como probable el año de 1235; Fernando Etkorn sin embargo ubica el nacimiento de R. Marston en 1250 (*The Encyclopedia of Philosophy*), McMillan inc., New York, 1967, v. 5, pp. 168-69.

Gran parte de los datos y fechas que aparecen en la Introducción están tomados de *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain-París, 1966 de mi querido y admirado profesor Fernando Van Steenberghen.

en el interregno papal que corre desde la muerte de Clemente IV (29-11-68) hasta la elección de Gregorio X el 1 de septiembre de 1271. Son casi tres años en los que el vacío de poder papal invita a libertades doctrinarias, que Etiènne Tempier se ve obligado a vigilar y a condenar. El Decreto del 10 de diciembre de 1270 en el que se condenan como erróneas trece proposiciones inspiradas en la Filosofía pagana es la prueba fehaciente de que Tempier está dispuesto a intervenir en la Universidad de París para evitar desviaciones peligrosas.

Tomás de Aquino llega por última vez a París en enero de 1269 proveniente de Viterbo, en donde había estado enseñando desde finales de 1267 en la Curia papal. Tomás de Aquino llega y comienza de inmediato a enseñar y a influir de una manera determinada en el mundo académico de la Universidad. De hecho en el primer semestre del mismo año 1269 sostiene la disputa *De anima* y hacia Pascua redacta el *Quodlibeto I*, mientras a lo largo del año 70 comenta la *Física* aristotélica, escribe el segundo, el tercero y décimo segundo *Quodlibeto* juntamente con el *De Unitate Intellectus*.

También en el año 70 ven la luz pública el *De Erroribus Philosophiae* de Gilles de Roma y el *De Intellectu* de Siger de Brabante, posiblemente como respuesta al de Tomás de Aquino sobre el mismo tema.

Los dos años siguientes Tomás de Aquino escribe incansablemente: la Ia Ilae y la Ila Ilae de la *Summa Theologica*, los *Quodlibetos* IV, V y VI, el *De Aeternitate Mundi*, disputa *De Virtutibus* y *De Unione Verbi*. Siger de Brabante publica en estos mismos años *Impossibilia*, *De necessitate* y *De Aeternitate mundi*.

Juan Peckam redacta algunas de sus obras más importantes durante su estancia en París: las lecturas de las *Sententiae*, la mayoría de las *Quaestiones Quodlibetales* y su *Tractatus Pauperis*.

Como podemos darnos cuenta por esta rápida ojeada, la vida universitaria que presenció Roger Marston en sus dos años parisinos estuvo llena de hechos significativos y de enfrentamientos doctrinales, que marcarán sin duda su pensamiento y su vida. Discípulo de Jean Peckam y de Guillermo Mara, Rogerio Marston vive las agrias disputas entre la Escuela Franciscana y la corriente Tomista. Resonancias de estas luchas doctrinales las encontramos en los escritos y en la idea de Marston, aunque ya estén mitigadas por los años transcurridos y por la madurez del Profesor de Oxford.

En efecto, entre 1281 y 1284 se desempeña como profesor de Teología de la Universidad oxoniense, siguiendo una gloriosa tradición franciscana que se había iniciado en el mismo momento de la llegada de los Hermanos Menores en 1224 y la creación de su Studium a partir de 1230. Adam Marsh, Geoffrey d'Aspall, Thomas de York, Richard Rufus —sin citar a Roger Bacon— lo habían precedido en una secuencia de profesores ilustres, apenas estudiados hasta hoy, y cuyo origen se remontaba al multifacético Roberto de Grossetesta, pues si bien él no fue franciscano organizó sin embargo el Studium Generale de los Menores en Oxford entre los años 1230 y 1235.

Los escritos de que disponemos: *Quaestiones disputatae* (Quarachi, Florentiae, 1932) y *Quodlibeta Quatuor* (Quarachi, Florentiae, 1968) pertenecen a esta época de docente en Oxford. Probablemente las «*Quaestiones disputatae de Anima*», las que a nosotros más nos van a interesar, fueron redactadas a finales de 1283, mientras que los dos primeros «*Quodlibeta*» pertenecen el pri-

mero a comienzos de 1282 y el segundo al inicio de 1283. El cuarto es su última obra conservada y parece haber sido escrita en la Cuaresma de 1284.

## II. EL CONCEPTO DE MATERIA

### 2.1. LA MATERIA PRIMA, UNA ENTIDAD ABSOLUTA

La materia tiene para Marston un doble sentido, a saber: o bien se entiende por materia la corporeidad con sus accidentes tal como la percibimos por los sentidos o bien como parte constitutiva del compuesto entendida sólo por el entendimiento<sup>1</sup>. La materia entendida como cuerpo extenso, concreto con sus accidentes la percibimos por los sentidos externos; a esta materia perceptible, es decir, al cuerpo extenso concreto con todos los accidentes que percibimos por los sentidos, la denomina también apéndices materiales o accidentales y no le dedica apenas atención. La materia inteligible y entendida sólo por el entendimiento, es decir la materia como parte constitutiva del compuesto, sin la forma de corporeidad y sin accidente alguno, va por el contrario a ser objeto de numerosas páginas en distintas ocasiones. Es de advertir que ambas materias, la inteligible y la sensible, se dan en la realidad aunque para conocerlas tengamos que utilizar distintas facultades cognitivas. La materia sensible la descubrimos en los cuerpos extensos por medio de los sentidos externos v. g. vista oído, tacto... La materia inteligible es también real, pero captable sólo por el entendimiento; debajo de la corporeidad extensa con accidentes se oculta la materia inteligible como parte del compuesto sustancial sobre la que se da la extensión y los demás accidentes. Detengámonos por tanto con atención en el análisis de esta materia inteligible o parte constitutiva del compuesto.

La primera característica de esta materia es su entidad absoluta. El ser de la materia para Marston es un ser absoluto de igual manera que lo es el ser de la forma. Y ser absoluto significa que la materia tiene una esencia y un ser en acto o existencia propia distintas de la forma<sup>2</sup>. En la tradición aristotélicotomista la materia ni tenía propiamente esencia ni mucho menos existencia propia<sup>3</sup>. Su entidad misteriosa que no era, pero tampoco era nada consistía en ser potencia o estar en disposición de recibir formas. Pero Rogerio Marston añade que la materia justamente por tener esencia propia, debe tener su propia existencia o su propio acto de ser debido a que el existir depende de la esencia y la

1 *De Anima*, q. II, p. 232: «Nam, cum dicit in primis quod “materia individualis est causa singularitatis”, necesse est hoc intelligi, ut videatur, de materia quae est altera pars compositi, non est intelligendum quod haec fit a materia quae est altera pars compositi, sed materiam vocant corporeitatem et alia accidentia, quibus res a sensu apprehenditur».

2 *Quodlibet*, q. II, p. 10, 4a: «... cum essentia materiae sit alia ab essentia formae, impossibile videtur quod esse immediate inhaerens essentiae materiae sit ipsa forma. Nam esse cuiuscumque essentiae ab ipsa essentia cuius est dependet et ipsam consequitur».

3 La materia aristotélicotomista no tiene ni esencia ni existencia propias. No tiene esencia porque en sí es informal y no tiene existencia porque su escasa entidad es doblemente potencial: potencial con respecto a la forma en el plano de la sustancia y potencial con la forma con respecto al acto de ser o existencia. Por eso para Tomás de Aquino es contradictorio decir que la materia puede existir o ser en acto sin la forma, ya que el primer acto lo recibe la materia de la forma en la sustancia y con él se prepara, como sustancia, a recibir el acto de existir.

sigue. En consecuencia la materia como parte del compuesto posee, igual que la forma, una esencia y una existencia propias que le hacen ser una realidad absoluta, tan absoluta como la forma. El compuesto, individuo existente o especie especialísima será la unión de dos realidades absolutas, ambas con su esencia y su existencia<sup>3a</sup>.

Sin embargo esta materia, como realidad absoluta, no es totalmente autónoma sino que depende en su acto de la forma. En efecto, el acto de la materia y el ser del compuesto lo reciben de la forma. Pero, ¿qué entiende Marston por el acto que la materia recibe de la forma? ¿Será acaso el acto de existir, tal como lo entendía toda la tradición aristotélicotomista?

¿Cómo puede la materia, si recibe el ser acto de la forma, poseer una existencia propia? Tomás de Aquino (*Quodlibet* III, q. I), cuyas palabras cita textualmente Rogerio Marston, había sostenido que «esse autem actu repugnat rationi materiae, cuius propria ratio est esse in potentia», el ser en acto repugna a la esencia de la materia, cuya esencia consiste en ser en potencia<sup>4</sup>. El ser en acto de la materia es un ser en acto participado. Y el acto participado de la materia no es otro sino la forma; por eso, para el Aquinate, «es lo mismo decir que la materia es en acto que (decir) que la materia tiene forma». De aquí que decir que la materia es en acto sin la forma, es decir algo contradictorio<sup>5</sup>. Sin embargo para Rogerio Marston no es contradictorio decir que «la materia es en acto sin la forma», debido a que si bien la materia recibe el ser de la forma, ese ser formal recibido es distinto del ser en acto inmediato de la materia. Dejemos hablar directamente a Marston: «licet materia esse habeat a forma, eo quod forma dat esse materiae, tamen, cum essentia materiae sit alia ab essentia formae, impossibile videtur quod esse inmediate inhaerens essentia materiae sit ipsa forma. Nam esse cuiuscumque essentiae ab ipsa essentia cuius est dependet et ipsam consequitur», aunque la materia reciba el ser de la forma, por el hecho de que la forma da el ser a la materia, sin embargo como la esencia de la materia es distinta de la esencia de la forma, parece imposible que el ser inmediato inherente a la esencia de la materia sea la misma forma<sup>6</sup>. Es decir, la materia recibe el ser de la forma, pero parece imposible para Marston que *el ser inmediato inherente a la esencia de la materia sea la misma forma*. Nos parece por tanto que Marston distingue entre «ser inmediato inherente a la esencia de la materia» y el «ser recibido mediante la forma».

En el mismo lugar, refiriéndose al mismo texto de Tomás de Aquino, acota Marston; «en este proceso se da una equivocación sobre acto. Pues acto es unas veces sinónimo de forma o perfección como cuando decimos que el alma es el acto del cuerpo; otras veces es lo mismo que acción u operación y finalmente es lo mismo que actualidad, o propiedad de ser, como cuando decimos que una cosa es en acto, es decir su actualidad. Cuando se dice que la forma es el acto de la materia, se toma en el primer sentido»<sup>7</sup>. Ahora bien, el primer

3a *Quodlibet* I, q. XIII, p. 33,3: «Materia est substantia et est essentia... substantia dicitur in quantum substat formae, essentia in quantum est res absoluta».

4 *Quodlibet* I, q. II, p. 10,3: «... esse autem actu repugnat rationi materiae, cuius propria ratio est esse in potentia».

5 *Ibidem*; «Dicere ergo quod materia sit (in) actu sine forma, est dicere contradictoria».

6 *Quodlibet* I, q. II, p. 10. 4a.

7 O. c., q. II, p. 11, 4b.

sentido de acto es cuando es sinónimo de forma o perfección; en consecuencia, el ser recibido mediante la forma es un ser que perfecciona a la materia, pero no que le da la forma el simple acto de ser materia. Este acto primero e inmediato, lo tiene ya la materia por sí misma y es inherente a su esencia.

De igual manera en otro texto (*Quodlibet I*, q. XV, p. 45, n.º 8) leemos: «Debemos saber que acto se toma unas veces por perfección, como cuando decimos que la forma es acto de la materia y el alma es acto del cuerpo y la blancura es acto de su sujeto; y así es verdadero que toda forma da algún acto. Acto se toma también a veces por actualidad de existir, como cuando decimos que una cosa es en acto o en su actualidad, y si tomamos acto en este sentido, no toda forma da acto»<sup>8</sup>. Por tanto, para Marston, la forma da perfección a la materia de igual manera que el alma da perfección al cuerpo o la blancura perfecciona a su sujeto, pero la forma no da el acto de existir (actualitate existendi) a la materia ya que este acto de existir depende y sigue inmediatamente a la esencia de la materia, «esse cuiuscumque essentiae ab ipsa essentia cuius est dependet et ipsam consequitur»<sup>9</sup>.

He ahí la materia como realidad absoluta con una esencia y una existencia propias distintas de la forma. Existe, sin embargo, siempre en los individuos concretos o compuestos unida a la forma. Los individuos concretos, sustancias primeras o especies especialísimas (compuestos de materia y forma) son y son tales por la forma. Por eso en el orden natural existente la materia no se da sin la forma, ya que de ella recibe la perfección de ser en el compuesto o en la sustancia.

Pero la potencia divina, que puede producir per se inmediatamente todo efecto, producido normalmente mediante una creatura, puede hacer que esa realidad absoluta llamada materia exista sola sin la forma. A Tomás de Aquino le parecía contradictorio que la materia sea en acto sin la forma y en consecuencia Dios no puede realizarlo (*Quodlibetum III*, q. 1, a. 1, Respondeo). La imposibilidad de que la materia fuera sin la forma era para el Aquinate absoluta, debido a la concepción tomista de la materia y de la sustancia. La sustancia tomista es un compuesto de materia y forma, en el que el único acto de ser (sustancial) lo da la forma; la materia es una «entidad» extraña sin ningún tipo de ser propio —ni sustancial ni existencial— pero con disposición de recibir de la forma el acto de ser sustancial, y juntamente con la forma la potencia de recibir el acto de existir. La materia tomista está dotada de una doble potencialidad: la de recibir de la forma el acto de ser sustancia (no existente por sí misma) y la de recibir, juntamente con la forma, el acto de existir, por el que esa sustancia existe en la realidad extramental. En la sustancia tomista la forma es el acto de la materia que es potencia.

Para Rogerio Marston por el contrario no existe contradicción cuando decimos que la materia puede ser en acto sin la forma, aunque en el actual orden de cosas no se dé, ni pueda darse. Marston distingue entre ser contradictorio en todo tiempo o absolutamente y ser contradictorio en el actual orden de la natu-

8 *Quodlibet I*, q. XV, p. 45, 8: «Unde sciendum est quod actus aliquando sumitur pro perfectione, sicut dicimus quod forma est actus materiae et anima est actus corporis et albedo est actus sui subjecti; et sic verum est quod omnis forma dat aliquem actum. Actus etiam aliquando sumitur pro actualitate existendi, sicut dicimus quod res est actu et actualitate sua, et sic accipiendi actum, non omnis forma dat actum».

9 O. c., q. II, p. 10, 4a.

raleza<sup>10</sup>, precedente de la distinción Ockhamista potencia absoluta y potencia ordinaria de Dios. En el actual orden de la naturaleza no puede darse la materia en acto sin la forma, porque es con y por la forma que se constituye en sustancia primera o compuesto, que es lo único que existe en la realidad, pero la potencia de Dios, debido a que no se da una contradicción absoluta, podría hacer que la materia sea en acto sin la forma. La materia, como entidad absoluta con materia y existencia propias, podría en otro orden natural ser en acto, existir sin la forma de igual manera que un burro podría ser inmortal<sup>11</sup>.

## 2.2. LA MATERIA NO ES SUJETO DE GENERACIÓN

La tradición aristotélica había explicado los cambios sustanciales recurriendo a la materia prima como sujeto de esos cambios. En efecto, el cambio de las formas sustanciales se producía teniendo como sujeto inmutable la materia prima sobre la que el cambio se producía. La explicación de los cambios sustanciales exigía la necesidad de un sustrato informe e inmutable denominado materia prima sobre el que se daba el cambio sustancial de formas.

Rogerio Marston rompe con esta tradición aristotélica para sostener que los cambios sustanciales se producen, no sobre la materia prima informe, sino sobre un sujeto sustancial genérico común a las formas que cambian. El sujeto de cambio sustancial debe ser un compuesto de materia y una forma genérica, que sea común a las dos formas, a la vieja que desaparece y a la nueva que se manifiesta en la nueva sustancia. En concreto Marston afirma que el sujeto de generación debe ser un cuerpo, de manera que la corrupción de la forma se produce sobre algo formal existente en la materia o sea sobre la corporeidad de la materia<sup>12</sup>.

Distintas razones aporta Marston para sostener su tesis de que el sujeto de generación debe ser una materia corpórea pero podríamos resumirlas en las siguientes: a) La forma no puede corromperse sobre la materia prima, pues existe entre ellas una diferencia esencial (la esencia de la materia es totalmente diversa de la esencia de la forma); por tanto la forma vieja debe corromperse en algo asimismo formal. b) Si las formas se corrompiesen siempre en la materia prima, no podría explicarse por qué se genera una forma y no otra distinta; cualquier forma podría producirse de algo tan indeterminado como la materia prima<sup>13</sup>. El sujeto de generación debe ser por tanto algo compuesto de mate-

10 *Quodlibet IV*, q. II, pp. 369-70, 5: «... Implicatio contradictionis ut nunc dicitur, non simpliciter, videlicet secundum statum et cursum naturae qui nunc est rebus. Isto enim modo “dicere” in aliqua materia potest intelligi duobus modis: uno modo secundum omne tempus, ut “Petrus currere et non movere”, et quod sic includit contradictionem non potest Deus facere; alio modo intelligitur implicatio contradictionis: asinum dicere inmortalem implicat contradictionem potest Deus facere; non quidem ut faciat simul contradictoria, sed mutando cursum naturae qui nunc est, sicut si faceret asinum immortalem quod nullus, credo, audebit Deo omnipotentiae denegare».

11 Ver texto de la nota anterior.

12 *Quodlibet I*, q. XV, p. 38, 4b: «cum subjectum generationis recipiat actionem agentis naturaliter... necesse est tale subiectum corporeitatem habere...». También en *Quodlibet II*, q. XXII, p. 267, b: «Subjectum vero generationis est materia cum forma ad quam stat resolutio naturae, puta corporeitate quae est substantia».

13 *Quodlibet I*, q. XV, p. 38, c: «...cum corrumpitur aliqua forma, non corrumpitur in ipsam essentiam materiae, cum sint essentiae magis distinctae quam duae formae specificae».

Unas páginas más adelante (p. 44): «Si enim in omni transmutatione substantiale fieret resolutio usque ad materiam primam omnino sine forma, ita cito fieret sanguis de aceto vel de aqua sicut de vino maracemino, et ita faciliter caro de rapa sicut de perdice, quod nullus dubitat esse falsum».

ria y forma, para que la forma se corrompa en lo formal y la materia en el elemento material, pero lo suficientemente genérico que pueda servir de puente entre las dos sustancias trasmutantes.

La acción natural sólo puede darse sobre cuerpos y por eso toda forma se corrompe sobre un sujeto corpóreo sin que éste pueda resolverse en su materia y su forma en el actual estado de la naturaleza<sup>13a</sup>.

Los cambios sustanciales se manifiestan continuamente en la naturaleza y se producen por la acción de agentes naturales que hacen que una sustancia se trasmute en otra específicamente distinta v. g. el agua al evaporarse se trasmuta en aire o el madero se trasmuta en cenizas. El sujeto de esa trasmutación sustancial debe ser en ambos casos algo genérico, común a ambas especies (agua, aire; madera, ceniza) es decir tiene que ser algo corpóreo o una materia con la forma de cuerpo. La forma de agua se corrompe en algo corpóreo de donde se extrae, por medio de un agente natural, la forma de aire.

Pero hemos de tener cuidado en advertir que, para Marston, la trasmutación sustancial se da en todo el compuesto de materia y forma, es decir en toda la especie especialísima; por eso los cambios sustanciales encierran no sólo un cambio sustancial de la forma sino también un cambio sustancial en la materia. «Generatio est mutatio totius in totum; ergo nulla forma manet. Nec est instantia de materia, quia licet ipsa maneat secundum essentiam, corrumpitur tamen et generatur secundum esse...»<sup>14</sup> y <sup>15</sup>. En los cambios sustanciales se corrompe no sólo el ser de la forma sino también el ser de la materia; y el sujeto de esa trasmutación, es decir el sujeto en el que se corrompen el viejo ser de la materia y la forma es algo corpóreo a partir de lo que se producirá el nuevo ser de la forma y de la materia. Si en las trasmutaciones sustanciales el ser de la forma se corrompe y surge otro nuevo ser formal, de igual manera se corrompe el ser de la materia para dar paso a otro ser de la materia distinto del primero: «in generatione totum transmutatur, quia tam materia quam forma substantialiter transmutatur et totum in totum...» (*Quodlibet I*, q. XV, p. 42, d).

### 2.3. DOBLE POTENCIA DE LA MATERIA

En la naturaleza se da un proceso ininterrumpido de cambios sustanciales en los que una forma sustancial se corrompe en el sujeto corpóreo para de allí generarse otra forma sustancial nueva y distinta de la primera. La materia, como parte del compuesto o del individuo concreto, también sufre un cambio sustancial semejante al de la forma, corrompiéndose la materia primera para engendrarse otra nueva sustancialmente distinta. Para explicar este proceso de cambios en la materia, Rogerio Marston va a asignar a la materia una doble potencialidad: una potencialidad negativa y otra positiva. Por la potencia negativa la materia posee la disposición de recibir infinitas formas no simultáneamente sino sucesivamente<sup>16</sup>. Por la potencia positiva o activa la materia encie-

13a O.C., p.38, b: «...Impossibile est aliquod agens naturale resolvere ultra corporeitatem, exclusive dico, ita quod nunquam resolvitur corpus in materiam suam et formam suam, corporeitatem scilicet corrupendo».

14 *Quodlibet I*, q. XV, p.39, 5d.

15 *Quodlibet I*, q. XV, p.42, d.

16 *De Anima*, q. V, p. 325, 9: «... materia nunquam habet formas infinitas in actu et simul, sed potentia et successive».

rra en sí misma la capacidad de, en cada cambio sustancial, transmutarse sustancialmente para ajustarse a la nueva forma sustancial con la que constituye un nuevo compuesto o una nueva especie especialísima; la materia dice Marston, responde a la forma, «esse materiae correspondet substantialibus esse ipsius formae» (Quodlibet I, q. XVII, Respondeo, p. 50) y también «cuilibet formae respondet sua materia» (Quodlibet II, q. 22, p. 270, letra e).

Explicemos esta potencia activa de la materia, esencial a la materia misma y distinta de la potencia, también activa de la materia, pero no esencial, de la que se generan las diversas formas. Marston habla de disposiciones que la materia posee para recibir una forma. Estas disposiciones de la materia cambian de acuerdo a la forma que va a recibir, de manera que las disposiciones que la materia posee para recibir la forma de aire son distintas de las disposiciones que la materia debe tener para recibir la forma de fuego; por eso en la transmutación de aire a fuego, la materia de aire cambia en sus seres sustanciales, «materia aeris variatur in suis esse substantialibus»... debido a que la transmutación se da sobre todo en las disposiciones de la materia contrarias a la forma que se va a inducir<sup>17</sup> y añade: «educuntur etiam dispositiones et sustantiales et accidentales et promoventur in ipsa materia ad formam inducendam praeparantes ipsam materiam», es decir se sacan las disposiciones, sustanciales y accidentales, y se promueven en la misma materia para prepararla para inducir la forma. Existen en la materia unas disposiciones intrínsecas que la preparan para recibir una forma concreta; por tanto en la transmutación sustancial de un compuesto la materia A con sus disposiciones, cambia sustancialmente (in suis esse substantialibus) sus disposiciones y se transmuta en la materia B con otras disposiciones sustancialmente distintas que la preparan para inducir la nueva forma B. Sin este cambio sustancial de la materia producido por esa potencia activa de que estamos hablando, no podría producirse el cambio sustancial de la forma, pues la nueva forma no puede inducirse en la materia, si ésta mantiene las disposiciones para la forma anterior<sup>19</sup>. Por eso el agente natural, origen de la transmutación sustancial del compuesto, destruye el primer ser de la materia e induce uno nuevo con nuevas disposiciones que preparan la inducción de la nueva forma del compuesto. Y este cambio sustancial en el ser de la materia y sus disposiciones precede al menos lógicamente a la nueva forma, «concedo igitur quod in materia praecedunt dispositiones ad formam»<sup>20</sup>.

Marston explica esta potencia activa, esencial a la materia de la siguiente manera: la sustancia de la materia nació para pasar del ser incompleto al ser completo sin recibir ser alguno de afuera. Este ser que estaba latente en ella, por un agente exterior adquiere un ser más noble. Por tanto aunque esta potencia no actúe en esta transmutación, es de ésta de la que el agente hace

17 *Quodlibet I*, q. XV, p. 44, g: «... quando ex aere fit ignis, materia aeris variatur in suis esse substantialibus: non quod circa corporeitatem fiat per se transmutatio ad eius corruptionem cum non sit contraria formae inducendae, sed magis circa dispositiones quae sunt in ipsa materia contrariae formae inducendae».

19 *Quodlibet I*, q. XVII, p. 53. 6: «nova forma non potest induci in materiam stante dispositione materiae quam habuit ad priorem formam, ideo agens ex intentione destruit primum esse materiae et inducit novum per eiusdem substantialem transmutationem».

20 *Ibidem*.

algo en acto que antes no lo era<sup>21</sup>. Es decir en la materia existe una potencia esencial, semejante a la de la forma, por la que el ser de la materia, incompleto inicialmente, se perfecciona y se torna completo sin recibir ser alguno de fuera. Para que ese estado de incompletitud se supere y se pase a otro más completo, es preciso la acción de un agente natural exterior que impulse esa potencia esencial. Y añade: esta potencia... tiende a seres distintos y propios de la misma materia de acuerdo a las exigencias de las formas que se engendran en ella. Y esta potencia es activa no por el poder de actuar sino por la actualidad de ser<sup>22</sup>. La materia, según Marston, encierra latentes en su esencia diversos seres en potencia que se tornarán sucesivamente patentes y en acto, cuando la acción de un agente exterior cree las condiciones necesarias para eso. La materia, por esta potencia activa, encierra esencialmente en su seno potencialmente distintos seres, que se desarrollarán y se tornarán acto cuando los agentes externos creen las condiciones para ello. ¡Cuán lejos está esta materia de Marston de la materia aristotélicotomista a la que se opondrá! De potencia pura, sin ni siquiera ser, pero tampoco era nada, ha pasado a una entidad absoluta con esencia y existencia propias; y con una esencia y existencia tales que encierran una multiplicidad de seres, al principio en potencia, que devendrán en acto, cuando las circunstancias lo exijan. La materia de Rogerio Marston no sólo posee un ser, sino que este ser es un ser que se expande, que se completa y se perfecciona con seres que al inicio encierra potencialmente pero con el tiempo se actualizarán. Esta materia encierra en sus entrañas su propio desarrollo futuro, que se manifestará en seres materiales distintos de acuerdo a las distintas formas que vaya recibiendo.

#### 2.4. RAZONES SEMINALES

Roger Marston habla en algunas ocasiones de potencia activa de la materia refiriéndose a las razones seminales<sup>23</sup>. Como formas incompletas, las razones seminales se encuentran ocultas en la materia esperando el momento en que un agente externo las active para pasar a ser formas en acto y lograr así su total desarrollo. Todas las operaciones naturales van a ser explicadas por Marston a través de las razones seminales o formas incompletas o disminuidas que fueron introducidas por Dios en la materia antes de todo tiempo<sup>24</sup>. Siguiendo a Agustín, Marston opina que Dios creó todas las cosas de una vez en la materia por medio de las razones seminales. Este fue el verdadero momento de la creación en el que Dios creó todas las cosas potencialmente en la materia prima antes de todo tiempo. A partir de esas razones seminales o formas incompletas se fueron produciendo todas las cosas en sus formas sin que Dios haya vuelto a

21 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 258, b: «est enim substantia materiae nata ut deducatur ab esse incompleto ad completius absque receptione esse completoris ab extra. Unde quodam modo istud esse quod latebat in ea, per agens extrinsecum acquirit esse nobilius».

22 O. c., p. 259, c: «... vadit ipsa materia in esse diversa et propria ipsius materiae secundum exigentiam formae diversorum generatorum in ea. Et potest haec potentia aliquo modo dici activa, non activitate sive potestate agendi, sed ab actualitate essendi».

23 O. c., p. 258, c: «forma incompleta vocatur potentia activa materiae...».

24 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 246, e: «Illae proprie vocantur rationes seminales quas Deus indidit materiae ante omnem diem, et secundum eas fiunt omnes operationes naturales usque modo».

crear nada nuevo<sup>25</sup>, ni siquiera nuevas formas seminales. La producción de los seres completos a través del tiempo es el momento que Marston llama obra de distinción por la que Dios distingue, actualiza y perfecciona los seres que se encuentran potencialmente insertos en la materia.

Las razones seminales son consideradas por Marston como formas incompletas o disminuidas, sobre las que solamente Dios puede actuar para completarlas y perfeccionarlas. Ninguna criatura tiene poder alguno sobre las razones seminales y la acción de Dios sobre ellas se concreta a través de las leyes de la naturaleza<sup>26</sup>. Ni siquiera el demonio puede actuar sobre las razones seminales para lograr que su ser potencial se complete y se actualice.

Marston concibe el universo como una realidad en continuo proceso de cambio, de expansión y de perfeccionamiento a partir de la materia primigenia y de las razones seminales creadas e introducidas por Dios en esa materia. Ese cambio, expansión y perfeccionamiento se da a través de las leyes de la naturaleza que se manifiestan en los distintos agentes naturales. Estos actúan sobre las razones seminales haciendo que los múltiples seres que encierran se vayan desplegando en el tiempo hasta lograr su total desarrollo y perfección. Ejemplo de este proceso evolutivo lo da Marston cuando dice que la forma de sustancia es potencialmente la forma de corporeidad, la corporeidad es en potencia la forma de mixto, la forma del mixto es en potencia la forma de animal y la animalidad es en potencia la forma de caballo<sup>27</sup>. Es decir, que el desarrollo en el universo se realiza, partiendo de lo más genérico y material como es la forma de sustancia hasta determinar en la forma más correcta y perfecta —en este caso la forma de caballo— a través de los distintos pasos necesarios para que el total desarrollo de la forma inicial se produzca. Y la forma más perfecta, como en este caso la de caballo, se encuentra potencial pero esencialmente en la razón seminal originaria de la que procede; las razones seminales son algo de la esencia de lo producido mismo, afirma textualmente Marston<sup>28</sup>.

Entre la materia y la forma existe una proporción directamente proporcional a saber: a una forma más perfecta y más simple responde a su vez una materia más sutil y más perfecta. Cuanto más perfecta y simple sea la forma más virtud tiene y menos material es, mientras que cuando la forma es menos simple y por tanto más genérica exige una materia más primitiva y más densa; Marston expresa esta relación materia-forma diciendo expresivamente: «donde hay más materia allí hay menos forma y viceversa», «ubi plurimum est de mate-

25 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 245, c: «Deus primo creavit omnia in materia prima in suis rationibus seminalibus, quae postea per opus distinctionis produxit Deus de ipsis rationibus seminalibus in materia inditis»... También: «... omnes rationes seminales sunt inditae materiae primae a principio suae creationis, secundum quas et ex quibus rebus genera producuntur in naturali temporis decursu»... (246).

26 O. c., p. 247, g: «Deus rationes seminales, ex quibus res in esse naturaliter prodeunt, in materia creavit. Unde nulla creatura habet potestatem super seminales rationes ut ipsas immittat alteri creaturae».

27 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 255, a: «Sic ergo processus generationis per hunc modum: ut forma substantiae sit in potentia forma corporeitatis, et corporeitas forma mixti, et haec forma animalis, et haec forma equi».

28 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 245, c: «Nam ex quo Augustinus dicit Deum omnia fecisse de rationibus seminalibus et ideo nihil novum creasse, necessario sequitur quod rationes seminales sunt aliquid de essentia ipsius producti».

ria, ibi minus est de forma et e converso» y pone como ejemplos, tomándolos de Aristóteles, los elementos, que poseen más materia que la carne y el hueso, y la carne y el hueso poseen más materia que la mano y el pie y viceversa con respecto a la forma<sup>29</sup>.

Las razones seminales constituyen el elemento formal primigenio introducido por Dios en la potencia receptiva de la materia. Y el universo se desplegará en un proceso de perfeccionamiento progresivo, en el que las razones seminales irán pasando de sus seres potenciales a formas actuales cada vez más concretas y perfectas y a su vez la materia irá respondiendo a este perfeccionamiento de la forma con su propio perfeccionamiento de acuerdo a esa potencia activa esencial de la materia, de la que ya hemos hablado. Y ese perfeccionamiento progresivo se da siguiendo las leyes de la naturaleza y motivado por los agentes naturales que actúan sobre las sustancias compuestas de materia y forma. Ese perfeccionamiento o paso de la razón seminal a forma completa puede realizarse milagrosamente en casos excepcionales y por intervención de Dios. Marston habla de una doble manera de actuar Dios milagrosamente: produciendo a partir de una razón seminal un efecto súbitamente cuando la naturaleza lo hubiera hecho en forma sucesiva; o bien produciendo un efecto a partir de la materia pero sin la razón seminal correspondiente. En este último caso, v.g. cuando este ojo ciego ve o cuando un dedo perdido se restituye, el milagro se da debido a la potencia obediencial que la materia posee con respecto al Creador<sup>30</sup>.

## 2.5. CONCLUSION

Si volvemos la mirada atrás nos daremos cuenta que la materia de Marston conserva rasgos fundamentales de la Hule aristotélica: forma parte del compuesto sustancial y se encuentra en potencia para recibir infinitas formas. Pero como entidad propia nos remite a la materia agustiniana, aquella materia que poseía en sí misma algún tipo de ser, ínfimo, expresado en frases como «nada algo», «ser que no es», «casi nada» (nihil aliquid, est non est, illud... prope nihil erat)<sup>31</sup>. Lo que ocurre es que la materia de Marston ha crecido hasta lograr cotas ontológicas insospechadas para el obispo de Hipona: tiene esencia y existencia propias que la hacen una realidad absoluta y semejante a la forma. Su esencia no es sólo pura potencia o disposición de recibir formas infinitas sucesivamente, sino también encierra una potencia activa que la hace capaz de transformarse y perfeccionarse para adquirir nuevos seres sustanciales de acuerdo a las nuevas formas que va recibiendo. Su existencia se la debe a un acto de ser propio que sigue a la esencia y que es distinto del acto de ser que recibe de la forma en el compuesto sustancial. La entidad de la materia de Marston es incluso mucho más crecida que la elaborada por Buenaventura: no posee esa com-

29 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 256, b: «Et exemplificat quod elementa plus habent de materia quam caro et os, et caro et os plus de materia quam manus et pes, et e converso de forma».

30 *Quodlibet II*, q. XXII, p. 261, c: «... vera facit Deus miracula uno modo, subito producens ad effectum quod natura posset facere cum successione; alio modo facit miracula quando effectus ab ipso productus rationes seminales non habet in materia, sicut quod iste oculus caecus videat, sed solum est in materia potentia obedientiae, vel quod digitus perditus restituatur...»

31 Pérez Estévez, A., *El Concepto de Materia al Comienzo de la Escuela Franciscana de París*, Maracaibo (Venezuela), 1976, p. 24.

posición misteriosa de ser algo absoluto y su relación, pero ha dejado de ser pura capacidad receptiva de formas y ha adquirido una potencia activa intrínseca y esencial que la impulsa a progresar y perfeccionarse en nuevos seres sustanciales.

La materia de Marston se asemeja a la materia actual de su contemporáneo y hermano en religión Ricardo de Mediavilla; ambas tienen esencia y existencia propias y pueden ser creadas, separadas de la forma, por la potencia absoluta de Dios. Pero incluso entre estas materias existen marcadas diferencias: la de Ricardo de Mediavilla si bien tiene su propio acto de ser, sin embargo esta actualidad es ínfima, es decir, es la más pequeña actualidad que podemos encontrar en los seres creados, «*tenet tamen in entibus infimum actualitatis gradum*» (*Commentum super IV Sententiarum*, Lib. II, d. 12, a. 1, q. 1, c. (t. II, 143)), y su esencia continúa siendo infinita carencia o posibilidad de recibir formas sucesivamente. La de Marston además de poseer su propia actualidad de ser —no dice jamás que sea ínfima— su esencia, además de la potencia pasiva para recibir infinitas formas sucesivamente, encierra la potencia activa que la capacita para completarse en diversos seres sustanciales en un proceso de perfeccionamiento sucesivo. Por eso, mientras la de Ricardo de Middleton es ingenerable e incorruptible, la de Marston, igual que la forma, se corrompe y se genera en el proceso de transmutación y de perfeccionamiento. La materia de Marston posee las mismas propiedades que la forma, si bien continúa precisando del acto formal por el que se integra al compuesto sustancial y sin el que no puede existir en el actual estado de naturaleza.

Finalmente las razones seminales de Marston, de origen agustiniano, siguen las líneas maestras de Buenaventura: en efecto, las razones seminales van a explicar todo el desarrollo de la naturaleza o todas las transmutaciones sustanciales que en el mundo sensible se producen. Las razones seminales son en ambos autores el elemento formal, introducido por Dios en la materia antes de todo tiempo, que se irá desarrollando y cambiando de su ser potencial a las formas completas distintas que al correr del tiempo se irán produciendo a partir de esas semillas. Para ambos autores es una potencia activa y determinada, específicamente perteneciente al mundo de las formas y distinta esencial y realmente de la materia, que necesita sin embargo de la acción de la naturaleza o de un agente natural externo para que esas semillas se desarrollen y se actualicen. Ricardo de Mediavilla, por otro lado, explicará el desarrollo de la naturaleza y sus transmutaciones sustanciales por medio de la materia posible o materia capaz de transmutarse en formas por medio de la acción del agente natural; para Marston esta concepción de Mediavilla sería comprensible, debido a la diferencia esencial existente entre la materia y la forma y que imposibilita que la primera pueda transmutarse en la segunda o viceversa.

En consecuencia, la materia como parte del compuesto ha alcanzado con Marston el mayor desarrollo y está dotada de una entidad tal que supera todas las materias elaboradas por sus antecesores franciscanos. No sólo posee una esencia y una existencia propias, sino que encierra en su esencia la potencia activa de desarrollar y perfeccionarse en la medida que las nuevas formas a recibir lo vayan exigiendo.

Esta materia crecida y con capacidad propia de transmutarse no puede ser el sujeto de cambios sustanciales. Toda transmutación implica corrupción de la

forma anterior y generación de una nueva forma; Marston piensa que toda trasmutación sustancial implica una corrupción de compuesto (de la materia y de la forma) y la generación de un nuevo compuesto, es decir, de una materia y de una forma. Por tanto, el sujeto de toda trasmutación sustancial tiene que ser un compuesto genérico, la sustancia corpórea, en el que se corrompe la sustancia anterior y a partir del que se engendra el nuevo compuesto sustancial. De hecho, la forma se corrompe en la forma genérica de la corporeidad, la materia se corrompe en la materia corpórea; y de esos elementos genéricos, que integran un compuesto o sustancia corpórea, se engendra el nuevo compuesto sustancial con una nueva forma y una nueva materia<sup>32</sup>.

### III. LO SINGULAR O EL INDIVIDUO

#### 3.1. PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

La materia estuvo, al menos desde Aristóteles, considerada como el principio de individuación. Por eso como la materia era una extraña entidad, que sin ser nada tampoco llegaba a ser, ininteligible, potencia pura para recibir formas, el individuo en sí mismo era también ininteligible, es decir, incognoscible para el entendimiento. Por eso los medievales usaban la expresión: se entiende el universal y se siente el singular, *Universale intelligitur dum singulare sentitur*. Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles había sostenido también que la materia era el principio de individuación, pero añadiéndole el accidente cantidad; es decir, la materia extensa era, para el Aquinate, el principio de individuación.

Rogerio Marston va a separarse de esta tradición aristotélica, aunque piense que el Filósofo nunca sostuvo que la materia, como parte del compuesto, fuera el principio de individuación, «*nec credo quod unquam a Philosopho possit habere quod materia, quae est altera pars compositi, sit individuationis principium*»<sup>33</sup>. Admite sin embargo que Aristóteles dijo que «la multiplicación de los individuos en una misma especie se da por la multiplicación de la materia»<sup>33a</sup>. Esta sutil distinción entre principio de individuación y causa de multiplicación es consecuencia de su teoría de la individuación que vamos a intentar exponer.

La especie especialísima, o el compuesto sustancial, es un individuo. Pero su individualidad se debe a que sus elementos, o sea su materia y su forma son ambos individuales. Esto lo afirma cuando dice que la forma es recibida por la materia individual, «*forma recipitur in materia individuali*» a la vez que las formas recibidas en la materia son individuales, «*formae... sunt individuae sicut illae quae recipiuntur in materia*»<sup>34</sup>. Es decir, el compuesto sustancial es individual, porque son individuales tanto la materia como la forma que lo componen. La materia, como sabemos, es algo absoluto con una esencia y existencia pro-

32 Es de señalar la semejanza ontológica de la materia y la forma para Marston. Yo diría incluso que la balanza comienza a inclinarse en favor del peso óntico de la materia, debido a que las formas en potencia o en sus razones seminales están insertas en la materia y de ella se inducen.

33 *De Anima*, q. II, p. 233.

33a *De Anima*, q. II, p. 233: «... *quamvis ipse dicat quod multiplicatio individuorum sub una specie est per multiplicationem materiarum...*».

34 *De Anima*, q. II, p. 241, 3.

pias y como parte del compuesto posee una individualidad intrínseca, originada en su esencial potencia activa, que la dispone a recibir esta forma y ninguna otra. Por otra parte, la forma del compuesto es también individual en sí misma, aunque precise de la materia para que exista como tal, debido a que en el actual estado de naturaleza existen sólo los compuestos sustanciales o sustancias individuales. Y si en ambas entidades, materia y forma, son el origen de la individualidad del compuesto sustancial, la forma es con más razón el principio de individuación que la materia, debido a que la forma contribuye más al ser de la materia que viceversa, «et forma det esse materiae magis quam e converso, magis causabit forma individuationem vel signationem materiae quam e converso»<sup>35</sup>. En concreto Rogerio Marston va a afirmar que «la individuación proviene principalmente de aquél como eficiente y motor, de la materia como la proveedora de la ocasión y de la forma como constituyente del individuo», «est ergo individuatío principaliter ab eo ut efficiente et movente, a materia ut occasio-nem praebente, a forma ut individuum constituyente»<sup>36</sup>. En otro texto del *Quodlibet I*, (q. III, p. 13, nº 4) dice con algo más de claridad: «La individuación proviene del que genera o da el ser como (causa) eficiente, de la materia como productora de la ocasión y de la forma como su constituyente formal; pues ella da el ser formal y en consecuencia el ser distinto y único»<sup>37</sup>. Resumiendo diremos que según Marston la individuación de las sustancias individuales la produce Dios, a través de los agentes naturales, como causa eficiente, la materia como causa ocasional y la forma como causa del ser formal, distinto y único.

La opinión que sostenía que sólo la materia era la causa de la individuación era, para Marston, falsa e incluso peligrosa teológicamente por hallarse implícitamente condenada en uno de los artículos condenados por el Obispo Tempier el siete de marzo de 1277<sup>38</sup>.

La forma en opinión de Marston es también individual en los compuestos sustanciales, en contra de la tradición aristotélica que la consideraba como elemento universal, específico, e individualizada por la materia en la sustancia compuesta. La forma individual es recibida por la materia también individual para constituir una sustancia individual con una quiddidad individual. Pero la esencia individual, advierte Marston, no es distinta de la esencia de la especie, ya que no le añade diferencia alguna, como sucede entre la especie y el género<sup>39</sup>. La esencia individual difiere sólo en número de la esencia de otro individuo; y la especie expresa todo el ser de los individuos de esa especie, ya que el individuo no añade ninguna forma nueva a la especie. Es decir, que la esencia individual, en cuanto perteneciente a una misma especie, es la misma en todos los individuos, pero se distingue numéricamente una de la otra porque está constituida de una forma individual y de una materia igualmente individual.

35 *De Anima*, q. II, p. 233.

36 *De Anima*, q. II, p. 233.

37 *Quodlibet I*, q. III, p. 13, 4: «Nam individuatío est a generante vel dante esse ut ab efficiente a materia ut formaliter constituyente: ipsa enim dat esse formaliter et per consequens distinctum et unum esse».

38 *Quodlibet I*, q. III, p. 13, 4: «Unde praedicta opinio loquitur ac si omnis individuatío totaliter esset a materia, quod quidem falsum est».

39 *De Anima*, q. II, p. 241, 4: «... Individuum dicitur non habere essentiam differentem ab essentia speciei, quia non addit aliquam differentiam super speciem, sicut species super genus».

Como las formas de los compuestos sustanciales son individuales, Dios podría hacer muchas formas de la misma especie numéricamente distintas sin materia alguna. En efecto si Dios da a la forma un ser distinto en la materia, podría igualmente dar ese ser a la forma, eliminada la materia<sup>40</sup>. Para Rogerio Marston la forma, igual que la materia, son entidades absolutas con esencia y existencia propias. En el estado actual de la naturaleza, la una precisa de la otra para constituir los compuestos sustanciales o especies especialísimas, únicas realidades existentes. Pero no se ve razón alguna para que la potencia absoluta de Dios no pueda crearlas —la materia o la forma— la una sin la otra, la forma sin la materia o la materia sin la forma.

### 3.2. INTELIGIBILIDAD DEL SINGULAR

La quiddidad del individuo, compuesta de materia y forma individuales, es inteligible o sea cognoscible por el entendimiento divino y humano. La tradición aristotélicotomista sostuvo siempre que el individuo era sólo percibido por los sentidos, mientras que el entendimiento conocía tan sólo lo universal, «universale intelligitur, singulare dum sentitur». Por eso la afirmación de que los individuos o sustancias individuales son inteligibles para el entendimiento resulta por decir lo menos insólita e incomprensible dentro de esta tradición.

La ciencia o episteme, desde Platón, era conocimiento inteligible de lo universal, mientras que el conocimiento o percepción sensible de lo singular o individual pertenecía al ámbito de la doxa o de la opinión. Por eso afirmar que el conocimiento de lo individual, en cuanto tal, puede ser conocimiento inteligible significa validar como ciencia el conocimiento de lo individual, al menos cuando ese conocimiento es inteligible; y esto supone una verdadera revolución epistemológica y ontológica, que es preciso analizar con detención.

Marston distingue claramente entre lo singular (sustancia individual) con sus accidentes y lo singular (sustancia individual) separado de sus accidentes. El primero, singular con accidentes, es percibido sólo por los sentidos, como sucede en el conocimiento sensible diario por el que percibimos los objetos concretos con su materia extensa y sus accidentes. El segundo, lo singular sin cantidad y sin accidente alguno, o sea la quiddidad individual, compuesta de materia y forma individuales, lo conocemos como individual por el entendimiento<sup>41</sup>. Las razones que aporta para sostener este conocimiento inteligible de lo individual son significativas de la nueva concepción epistemológica y ontológica que Marston está ayudando a crear.

El entendimiento es una potencia superior a los sentidos y por tanto puede abarcar el conocimiento de éstos sin que suceda lo mismo a la inversa; por eso la inteligencia puede conocer el universo racional, la figura de la imaginación y lo sensible material sin utilizar ni la razón ni la imaginación ni los sentidos. La

40 *Quodlibet I*, q. III, p. 13, 3: «Cum Deus esse distinctum formae tribuat in materia, potest huiusmodi esse formae dare, omni materia circumscripta».

41 Es fundamental para entender el pensamiento de Roger Marston captar esta duplicidad del singular: a) Lo singular con los accidentes, captado por los sentidos externos; b) Lo singular en sí mismo, sin accidentes, el compuesto de materia y forma que es inteligible y conocido por el entendimiento.

inteligencia en consecuencia puede conocer per se lo singular<sup>42</sup>. La segunda razón se fundamenta en el hecho de que lo individual es una sustancia primera y por tanto sustancia por excelencia; ahora bien, la sustancia es cognoscible por el entendimiento tal como dice el Filósofo; luego el individuo es cognoscible por el entendimiento<sup>43a</sup>.

Otra razón se basa en el principio metafísico según el que «en todo lo que pasa de potencia a acto, lo incompleto precede a lo completo y a ello se ordena; ahora bien, como el conocimiento universal es confuso —por eso los niños llaman a todos los hombres padres— y el conocimiento singular es distinto, parece que todo nuestro conocer se ordena al conocimiento de lo singular como a su complemento»<sup>43</sup>. Analicemos este argumento: Pasar en el conocimiento de lo universal a lo particular es semejante a pasar de potencia a acto o de lo incompleto a lo completo, debido a que el conocimiento universal es confuso y el singular es distinto; por eso el objetivo último de nuestro conocer es el conocimiento de lo singular, distinto, completo y acto en el que se realiza el conocimiento universal, o en potencia, confuso e incompleto. Rogerio Marston considera el conocimiento de lo singular como más completo o perfecto que el conocimiento de lo universal; por eso éste tiende a aquél como a su complemento y como potencia a su acto. Y esta mayor perfección epistemológica en el conocimiento de lo singular responde a una mayor perfección ontológica de lo singular o especie especialísima sobre lo universal, lo específico o lo genérico. En efecto a partir del momento de la creación en que Dios crea todo de la manera más genérica, introduciendo las razones seminales de todo el universo en la materia, se inicia un proceso de desarrollo y perfeccionamiento que termina con el más perfecto de todos los singulares corpóreos, es decir con los individuos de la última o más perfecta de las especies corpóreas a saber los individuos humanos. Lo singular o individual es para Rogerio Marston más perfecto y completo que lo universal (específico o genérico) y por eso el conocimiento de lo individual es más perfecto que el conocimiento de lo universal; además el conocimiento universal tiende hacia el conocimiento de lo singular de igual manera que lo genérico o específico tiende a lo individual debido a que lo genérico o específico es con respecto a lo individual como potencia a acto o como lo imperfecto a lo perfecto. Con Marston el individuo es el desarrollo del fin del universo, y el individuo humano singular el fin supremo del desarrollo del mundo corpóreo. El valor de lo universal, de lo genérico o específico, que había sido la piedra angular de toda la epistemología y de toda la ontología platonico-aristotélica queda sustituido por el valor de lo individual, como lo más perfecto y hacia lo que debe tender lo genérico y lo específico.

42 *De Anima*, q. II, p. 229, a: «Quidquid potest virtus inferior potest et superior... intelligentia... et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit, nec imaginatione nec ratione nec sensibus utens; ergo intelligentia potest per se singularia cognoscere».

43a *De Anima*, q. II, p. 230, c: «substantia per se est cognoscibilis ab intellectu; ergo illa quae maxima est substantia, maxime est cognoscibilis; sed prima substantia proprie et principaliter et maxime dicitur substantia; ergo ipsa est magis cognoscibilis ab intellectu».

43 *De Anima*, q. II, p. 230, d: «Item, in eo omni, quod procedit de potentia ad actum, incompletum praecedat completum et ad ipsum ordinatur; ergo, cum cognitio universalis sit confusa —et ideo "pueri appellant omnes homines patres"— cognitio singularis sit distincta, videtur quod omnis nostra cognitio ad cognitionem singularis ordinetur tamquam ad eius complementum».

Veamos por último una tercera razón que justifica la posibilidad del entendimiento para conocer lo individual: «todo lo perfectamente abstraído de los fantasmas es cognoscible per se por el entendimiento; ahora bien, el individuo sustancial, en cuanto tal, está abstraído de los fantasmas; luego el individuo sustancial es per se inteligible. La menor se prueba, porque ninguna potencia sensitiva aprehende ninguna sustancia sino sólo sus accidentes»<sup>44</sup>. Es decir por los sentidos captamos solamente los accidentes de la sustancia, pero no la sustancia misma individual compuesta de materia y forma individuales; el individuo sustancial en cuanto tal es inteligible y es aprehendido sólo por el entendimiento. El individuo en cuanto tal, menospreciado ontológica y epistemológicamente por la tradición platónicoaristotélica por su vinculación con la nefasta y misteriosa entidad de la materia, es rehabilitado para ser considerado, en cuanto individual, inteligible y cognoscible por el entendimiento.

Si lo individual en sí mismo es inteligible por el entendimiento, en ese caso todo ser inteligente conoce lo individual. Dios conoce lo individual y conoce los actos que los individuos realizan; los ángeles conocen las sustancias individuales y el entendimiento humano también los conoce.

Rogerio Marston se detiene a explicar cómo conoce el entendimiento humano las sustancias individuales inteligibles. No lo hace por medio de especies inteligibles universales sino por una especie de lo singular que representa la forma y la materia individuales, «anima vere informatur specie singularis repraesentante formam et materiam individualementem»<sup>45</sup>. La sustancia individual es en sí misma inteligible y por tanto el entendimiento humano produce una especie de esa sustancia individual, que representa tanto la materia como la forma, ambas a su vez individuales. Ciertamente el entendimiento humano no conoce las sustancias individuales con sus accidentes o apéndices materiales; éstos son conocidos sólo por los sentidos externos. El entendimiento conoce lo individual en sí mismo, sin sus accidentes, por medio de una especie de lo singular. En Marston se da también un proceso de abstracción, pero distinto del aristotélicotomista. Dice textualmente: «el sentido no abstrae nada de su objeto, porque por él mismo llegamos a todas las propiedades sensibles del objeto... Después la especie en la imaginación se abstrae de toda cualidad sensible y la imaginación conoce sólo bajo la razón de lo cuanto... si de este cuanto eliminamos la cantidad misma, nos queda sólo esta sustancia incomprendible para toda potencia sensitiva...»<sup>46</sup>. Abstraer, para Marston, significa universalizar en un largo proceso que se inicia con los sentidos externos, sigue en la imaginación y termina en un triple momento del entendimiento. Los sentidos externos producen su especie sensible con la que reproducen todos los accidentes o propiedades sensibles del objeto, pero de algún modo esta especie es ya abstracta porque capta las

44 *De Anima*, q. II, p. 230, e: «Omne abstractum perfecte a phantasmatis est ab intellectu per se cognoscibile; sed individuum substantiae, secundum quod huiusmodi est, est a phantasmatis abstractum; ergo est per se intelligibile. —Minor probatur, quia nulla virtus sensitiva substantiam aliquam apprehendit, sed tantum modo accidentia».

45 *De Anima*, q. II, p. 237, II: El contexto dice: «sicut angelus cognoscit res materiales singulares repraesentativas materiae et formae singularium, ...sic anima vere informatur specie singularis repraesentante formam et materiam individualementem».

46 *De Anima*, q. II, p. 240, C: «Sensus enim circa objectum suum nullam facit abstractionem, quia per ipsum in omnes proprietates obiecti sensibiles devenimus». (Ver nota 47).

cosas sensibles pero sin materia, «ipsa species, qua sensibilia cognoscimus, aliquo modo est abstracta, eo quod sensus est susceptivus rerum sensibilibus sine materia»<sup>47</sup>. Luego la imaginación abstrae de esa especie sensible toda cualidad sensible y considera el objeto sólo bajo la razón de cuanto. Finalmente, el entendimiento, eliminando de esa especie la cantidad misma, capta el objeto sólo en cuanto esta sustancia, es decir sólo como sustancia individual sin accidente alguno y por tanto también sin cantidad. Esta especie inteligible de lo singular es por tanto el resultado de un proceso de universalización progresiva que abarca primero la eliminación de los accidentes de cualidad por medio de la imaginación, y luego la eliminación de la cantidad que el mismo entendimiento realiza. Esta universalización continúa en el entendimiento, al eliminar lo individual de las sustancias de una misma especie y obtener la especie específica; y finalmente al eliminar lo específico de las sustancias de un mismo género y obtener la especie genérica. Pero, para Marston, está claro que no podría nuestro entendimiento producir ni la especie específica ni la genérica, si primero no hubiera producido la especie inteligible de lo individual<sup>48</sup>.

Es de advertir que la especie inteligible de lo singular que representa la materia y la forma de la sustancia individual expresa la quiddidad de lo singular que no difiere de la esencia de la especie, debido a que no añade diferencia alguna sobre la especie; la especie en cambio añade algo al género<sup>49</sup>. Es decir la esencia del individuo es la de la especie (el individuo no añade nada esencial a la especie), pero multiplicada en tantos individuos como tiene la especie. La esencia de la especie existe en acto solamente en los individuos; por eso la especie (o el género) tienden a lo singular como a su complemento o a su acto, pues sin individuos son seres en potencia o ideas en la mente divina. La especie expresa todo el ser de los individuos, pero una multitud de individuos participa de esa especie; esos individuos son muchos numéricamente, pero específicamente son uno, porque tienen la misma esencia específica<sup>50</sup>. Nuestro entendimiento produce especies inteligibles de lo singular, al abstraer todos los accidentes captados por los sentidos —de hecho la imaginación abstrae los accidentes cualitativos y el entendimiento los cuantitativos—. Ahora bien, esta especie inteligible de lo singular expresa tanto la quiddidad singular de la sustancia como la esencia de la especie, debido a que ambas son esencialmente lo mismo porque el individuo no añade ninguna forma nueva a la especie, «individuum non addit novam formam super speciem».

Resulta difícil entender el pensamiento de Roger Marston en este punto preciso. Por un lado dice que la especie posee una quiddidad común mientras que el

47 *De Anima*, q. II p. 240, C: el texto continúa dos líneas más abajo: «Ulterius, species in imaginatione abstrahitur ab omni qualitate sensibili et ipsa imaginatio, illa mediante, solum quantum considerat et omne quod apprehendit sub ratione quanti cognoscit, semota omni qualitate. Quod si ab hoc quanto circumscribamus ipsam quantitatem, remanet tantum haec substantia».

48 *De Anima*, q. II, p. 240, C: «Nam intelligere nequeo quo modo a singularibus substantiae posset quidditatem communem abstrahere, nisi ipsa individua per se cognosceret».

49 *De Anima*, q. II, p. 241,4: «...individuum dicitur non habere essentiam differentem ab essentia speciei, quia non addit aliquam differentiam super speciem sicut species super genus».

50 *Ibidem*: «Species igitur dicit totum esse individuorum, quia individuum non addit novam formam super speciem, sed participatione speciei sunt plures homines unus homo: unus, inquam, non numero sed specie».

individuo posee una quiddidad singular; por el otro insiste en que la esencia de la especie y del individuo no difieren, porque el individuo no añade ninguna forma nueva a la especie. Si lo individual posee una quiddidad inteligible para el entendimiento —divino, angélico y humano— distinta de la quiddidad de la especie (*sicut species habet quidditatem communem qua cognoscitur, sic individuum singulare*) y esta quiddidad expresa la materia y la forma individuales de lo singular, debemos concluir que la forma adquiere algo (aunque no una nueva forma) que la perfecciona, la actualiza y la singulariza para devenir una sustancia individual juntamente con la materia, la cual a su vez debe adquirir algo, que la perfecciona, la actualiza y la singulariza. La quiddidad de lo singular no difiere específicamente de la esencia específica, pero la quiddidad de lo singular posee una actualidad y una perfección que lo hace numéricamente distinta de la quiddidad de otro singular de una misma especie, aparte de los accidentes cualitativos y cuantitativos propios de cada individuo sustancial. Años más tarde Duns Scoto echará mano de la heceidad para explicar la perfección o el acto que singulariza a la sustancia individual; para Rogerio Marston, la sustancia misma es individual porque sus componentes —materia y forma— son a su vez individuales.

Los singulares en su quiddidad —en su composición de materia y forma— son inteligibles es decir cognoscibles por el entendimiento directamente. La razón de esta inteligibilidad está para Marston en el hecho de que cada sustancia individual posee su propia idea en la mente Divina y por tanto su propia verdad por participar de la eterna Verdad increada de Dios. Ahora bien la Verdad eterna e increada de Dios es el objeto «*primo et per se*» del entendimiento y por tanto la razón última de toda verdad y de toda inteligibilidad<sup>51</sup>. Todas las demás verdades creadas son verdades e inteligibles en la medida que participan de la Verdad eterna e increada. Por eso, dice Marston, la verdad de lo universal es también objeto primero, pero no *per se* del entendimiento, es decir, la verdad de lo universal —de un género o de una especie— es objeto primero del entendimiento por responder exactamente a una idea divina pero no es *per se* del entendimiento porque no es inteligible por sí mismo sino por participar de la Verdad de la Idea divina. La cosa singular es también objeto del entendimiento, pero no lo es ni primo ni *per se*: no es primo objeto del entendimiento, porque ninguna cosa singular imita o encarna perfectamente la Idea divina de la que participa, ni es objeto *per se* del entendimiento sino que es sólo objeto en la medida que participa de la Idea de Dios<sup>52</sup>. Sin embargo, añade Marston, el singular es de algún modo objeto cognoscible directamente por el entendimiento, «*singularia directe per intellectum cognoscuntur tamquam eius objecta aliquo modo*»<sup>53</sup>; y además el singular es de algún modo cognoscible «*per se*» en el sentido de que no es cognoscible «*per accidens*». El singular en su composición de materia y forma, por el hecho de poseer una verdad es inteligible directamente y en sí misma; pero como esa verdad del singular es participada de la

51 *De Anima*, q. II, p. 238, A: «...objectum (intellectus) per se et primo est Veritas increata, a qua omnia vera participant rationem objecti et qua mediante omnia reliqua vera intelliguntur»...

52 *Ibidem*: «Veritas rei universalis est objectum intellectus primum et non per se, sicut color visus; veritas autem rei singularis est objectum per se prout per se dividitur contra per accidens»...

53 *Ibidem*: «Veritas namque rei cognoscibilis declarat quod singularia directe per intellectum cognoscuntur tamquam eius objecta aliquo modo».

Verdad divina e imperfecta, no es inteligible primo et per se en un sentido estricto —primo et per se es inteligible sólo la Verdad divina— sino de una manera secundaria y no por sí misma; sólo es inteligible en la medida en que imita y se aproxima, por participación, de la Verdad increada de Dios.

### 3.3. CONCLUSIÓN

Lo singular o individual nace en la cultura occidental menospreciado y vinculado esencialmente a lo sensible, perecedero. Para Platón los singulares son imágenes y copias de las Ideas o auténticas realidades inteligibles y eternas. Como imágenes y copias no tienen verdadero ser sino un ser participado incapaz de ser captado por el entendimiento. Son por tanto objetos de la doxa, de la opinión, son dóxasta contrapuestos a los seres auténticos o nóeta; conocidos solo por los sentidos, pertenecen al mundo disminuido de las cosas que nacen, cambian y desaparecen como sombras de las Ideas eternas e inmutables. No son verdaderas sustancias o seres -en-sí, sino que como sombras son seres-entoro, parásitos ontológicos que precisan de un en-qué o Jora en la que existir; son como imágenes cinéticas, casi aéreas que no existen si no encuentran una pantalla en la que proyectar su escuálido ser. Los singulares y objetos sensibles son solo sombras pasajeras de las Ideas que son recibidas en el receptáculo infinito y eterno de la Jora o del no-ser, para que en ella puedan nacer, cambiar y desaparecer en un devenir incesante<sup>54</sup>.

Aristóteles hace de los singulares seres-ensí, sustancias primeras, que han dejado de ser sombras o copias para tornarse en auténticas realidades. Pero en esas sustancias, compuestas de materia y forma, es el principio universalizante, la forma, el elemento verdaderamente importante. La forma trae a la sustancia el ser y el ser tal; la materia por el contrario como principio de individuación y causa de lo singular continúa reducido a una entidad de sombra, a una entidad que no es, pero que tampoco es nada, a una pura disposición de recibir formas, que sin ser todavía es pura potencia receptora de formas. En la sustancia primera o individual el auténtico ser continúa siendo el principio formal que religa el individuo a su especie y es en consecuencia lo inteligible, lo captable por el entendimiento a través de un proceso de abstracción o desindividualización de la sustancia. Lo singular en sí mismo, producto de la materia, continúa sin ser propio y sin ser inteligible; continúa siendo objeto de los sentidos y del conocimiento sensible o de lo singular que tampoco en Aristóteles es verdadero conocimiento. Lo importante de la sustancia primera es la forma, por la que pertenecemos a una especie; el individuo en sí mismo, religado a la sombra negra de la materia, ni es verdaderamente ni es inteligible.

Este menosprecio de lo singular o individual atraviesa todo el pensamiento medieval. Cuando a partir del siglo IX hace aparición en las Escuelas la doctrina sobre los universales conocida como realismo exagerado, el individuo pierde la escasa consistencia que le había dado Aristóteles. Remigio de Auxerre u Odón de Tournai sostuvieron expresamente que la especie constituye una sólo sustancia y que los individuos de esa especie son como accidentes de la misma; por

54 Ver Pérez Estévez, A., *El Concepto de Materia al Comienzo de la Escuela Franciscana de París*, Ediluz, Maracaibo (Venezuela), 1976.

eso cuando nace un niño no surge una nueva sustancia sino que nace solamente un nuevo accidente de la sustancia única que es la humanidad. Lo universal, la especie o el género, siguen siendo en la Edad Media los auténticos seres; los individuos singulares continúan menospreciados y reducidos a accidentes sin ser-en-sí. El singular recibe exclusivamente su ser y su valor de la pertenencia a la especie o de la participación en lo universal.

Tampoco en la filosofía árabe medieval el individuo de la especie humana es verdaderamente individuo. La opinión de Alfarabí y Avicena de que el entendimiento agente común a toda la especie humana se encuentra en la esfera lunar —interpretando a Aristóteles— hace del principal acto del ser humano, el acto de conocer lo universal, un acto realizado por una realidad externa y común a toda la especie, sin que pueda decirse verdaderamente que el individuo humano conoce. El entendimiento pasivo individual simplemente recibe y archiva la especie inteligible producida por el entendimiento agente lunar, ante las sensaciones recibidas por los sentidos. El individuo en esta tradición aristotélica es un ser disminuido sin capacidad de realizar por sí mismo la más importante de las acciones humanas.

Todavía en pleno siglo XIII, con Tomás de Aquino, lo individual continúa religado y producido por la materia unida al accidente cantidad, por la materia extensa, y en consecuencia lo singular en sí mismo continúa marginado del verdadero ser y continúa oscuro e incognoscible para el entendimiento humano.

Buenaventura con su extraño y contradictorio concepto de materia va a iniciar un nuevo camino de rehabilitación tanto de la materia como del individuo. En efecto, el individuo, el *esse aliquid* es un producto tanto de la materia como de la forma. La materia, que pretende ser pura potencia pero que de hecho es un compuesto de un ser absoluto o en-sí y su relación esencial a la forma o ser-para-otro; y entre esos elementos del compuesto materia (en sí, para otro) se da una relación real *secundum modos se habentes*. Pues bien, esa extraña materia bonaventuriana da el *esse hoc* a la sustancia, es decir, le da el ser esto concreto y singular, lo que comporta existir en unas coordenadas temporales y espaciales concretas. La forma por otro lado da el ser formal, el que sea algo, «*quod sit hoc principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et in tempore. Quod sit aliquid habet a forma*»<sup>55</sup>. La forma, aunque no principalmente, comienza por vez primera a ser coproductora del individuo en cuanto tal y por tanto el individuo en sí inicia un proceso de estimación que va a continuar en la Escuela Franciscana hasta culminar con Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

Con Ricardo de Mediavilla el individuo es producido por vez primera por la forma individual de la sustancia que por lo tanto da a la sustancia individual el ser tal y el ser ésta. Al ser el individuo en sí algo formal, comienza también a ser inteligible o cognoscible para el entendimiento humano. El individuo comienza desde este momento a poseer una esencia individual o quiddidad singular que puede ser aprehendida por el entendimiento humano.

Rogerio Marston, como hemos visto, va a hacer del singular un efecto concausado por la materia y la forma, ambas a su vez individuales, pero la causa principal de la individuación es la forma. La materia queda reducida a causa ocasional, es decir, ofrece la ocasión para que la forma dé el ser formal o sea dé tal ser y

55 Buenaventura San, *Opera Omnia*, Quarachi, 10 volúmenes, 1882-1902, t. II, p. 110.

este ser único. Por eso Marston es explícito al decir que la forma es la causa que constituye al individuo, una forma que es a su vez individual igual que la materia (a forma ut individuum constituyente). El individuo en sí mismo ha dejado de estar exclusivamente religado a la materia para constituir una entidad compuesta de dos elementos (materia y forma) a su vez individuales; entidad compuesta que es la sustancia primera en sí misma, sin accidente alguno. Y esta sustancia individual posee una esencia individual o quiddidad singular, perfectamente inteligible o aprehensible por el entendimiento humano.

El conocimiento de lo singular se realiza, para Marston, de dos maneras distintas: por los sentidos percibimos los accidentes de la sustancia individual; por el entendimiento captamos la sustancia en sí misma privada de todo accidente, incluida la extensión. Como lo individual posee una quiddidad singular inteligible, el entendimiento aprehende esta quiddidad por medio de una especie inteligible de lo singular, que va a ser la base de las especies inteligibles de la especie y del género. Lo singular en sí mismo, ha dejado por tanto de ser oscuro e ininteligible y ha pasado a ser en manos de Roger Marston una entidad luminosa, inteligible, objeto de conocimiento verdadero. El singular y su quiddidad inteligible va a ser desde ahora la base y el origen de todo auténtico conocimiento universal. Las especies inteligibles de las especies y de los géneros provienen de una abstracción de las especies singulares.

Es preciso destacar la revolución que supone la valoración de lo singular tanto en su aspecto ontológico como en su aspecto epistemológico. Para Marston, el singular encierra ontológicamente una perfección y es el complemento al que tienden los universales, a saber los géneros y las especies. Los singulares significan el pleno desarrollo y la perfección hacia la que tienden los universales o lo genérico y lo específico. El mundo originario, según Marston, se encuentra encerrado en la materia primigenia creada por Dios antes de todo tiempo. Y en esa materia primigenia encontramos una doble potencialidad activa: una potencialidad esencial a la materia misma que la capacita para cambiar en tantos seres materiales distintos como formas vaya a recibir; y una potencialidad formal en la que se encuentran en potencia o disminuidas todas las formas, que en el correr de los siglos se harán formas actuales y constituirán con las materias correspondientes todas las sustancias individuales que existirán de acuerdo a un plan de ordenamiento y de distinción que Dios previó. Es decir, el mundo de Marston es un mundo en expansión y en continuo perfeccionamiento de acuerdo a un proceso de singularización progresiva: inicialmente el universo fue producido como constituido por sustancias simplemente corpóreas, rocas y minerales, pero progresivamente esas sustancias fueron transustanciándose en seres vivientes, plantas y animales, hasta finalizar con la aparición de ser humano que significa el desarrollo pleno de todas las formas disminuidas o razones seminales sembradas en la materia en el primero y único momento de la creación. Dios no crea nada nuevo después de ese primer momento en el que crea la materia preñada de razones seminales. A lo largo del tiempo se da el momento de la distinción en el que van apareciendo desarrolladas todas las formas que desde el inicio se encontraban en potencia en la materia en un proceso de singularización progresivo.

Si ontológicamente lo singular es el término y la meta de un proceso de perfeccionamiento continuado, epistemológicamente el singular es el origen y la raíz de todo conocimiento universal. Para Marston la singularidad inteligible de

la sustancia individual, su quiddidad singular y la especie inteligible singular que la representa son ya auténtico conocimiento intelectual y el punto de partida de todo conocimiento inteligible universal. Sin esa especie inteligible singular no podría explicarse la formación del conocimiento universal. Con Rogerio Marston la valoración axiológica del singular sienta las bases para el desarrollo futuro de todo conocimiento empírico científico. Sin el conocimiento inteligible del singular es imposible todo auténtico conocimiento científico, ya que el inicio necesario de todo auténtico conocimiento científico parte de la especie inteligible del singular; el universal genérico o específico, es simplemente el resultado de una abstracción a partir de la especie inteligible del singular.

La valoración del singular sin embargo no conduce a Marston a un nominalismo como el que pocos años más tarde va a defender Guillermo de Ockham, al negar toda existencia extramental al universal y explicar su formación como producto exclusivo del entendimiento a través de signos. Rogerio Marston mantiene una posición que podríamos considerar como realismo moderado. La especie inteligible de lo singular representa la quiddidad singular de la sustancia individual o el compuesto de materia y forma individuales. Pero la quiddidad singular de una sustancia individual no se distingue, para Marston, específicamente de otra de la misma especie. Existe en la realidad un fundamento que será la base ontológica para la producción epistemológica de las especies y de los géneros.

El conocimiento de lo singular que desde Platón no era considerado como verdadero conocimiento, con Rogerio Marston adquiere el carácter de conocimiento inteligible y base y fundamento necesario de todo conocimiento científico universal. La Escuela Franciscanaa marca el inicio de la corriente empirista que va a fundamentar todo conocimiento científico en el conocimiento de lo singular, tan válido y tan inteligible como el universal.

El individuo con consistencia ontológica propia nace al pensamiento occidental con la Escuela Franciscana en el último cuarto del siglo XIII. Otro Franciscano, Guillermo de Ockham, dotará al individuo de realidad política al hacerlo objetivo último de toda institución social especialmente de todo reino y del imperio. Este individuo que vemos surgir del pensamiento de los franciscanos como realidad superior y fin de toda estructura social y universal crecerá al correr del tiempo de mil maneras distintas tanto en el pensamiento occidental como en su política. El protestantismo primero en el siglo XVI y más tarde la democracia liberal serán los grandes herederos de esta revolución metafísica que se inicia en las plumas de Ricardo de Mediavilla y de Rogerio Marston y que se consolida definitivamente con Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

ANTONIO PEREZ ESTEVEZ