

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN EN JUAN DE LA ROCHELLE (1200-1245)¹.

Paulo Faitanin² – *Universidade Federal Fluminense.*

Resúmen: La intención es entender la solución propuesta por Juan de La Rochelle sobre la individualidad de la sustancia, a partir de su tesis sobre la pluralidad de formas.

Palabras-clave: Juan de La Rochelle; Unidad; Pluralidad; Individuación.

Abstract: The aim of this paper is to understand the solution proposed by John de La Rochelle about the individuality of the substance, from of his thesis on the plurality of forms.

Keywords: John of La Rochelle; Unity; Plurality; Individuation.

1. INTRODUCCIÓN.

A nuestro juicio, Juan de la Rochelle marcó un cierto avance sobre el tratamiento del problema de la individuación respecto a su maestro Alejandro de Hales³. Siguiendo una vertiente de interpretación agustino-avicenizante⁴ de

¹ Una breve bio-bibliografía sobre Juan de la Rochelle véanse en: BOUGEROL, J.G. “Jean de La Rochelle: les oeuvres et les manuscrits”, *Archivium Franciscanum Historicum*, 87 (1994), 205-215; BEJCZY, I.P. “John of La Rochelle”, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*. H. Lagerlund (editor). London-New York: Springer, 2011, pp. 629-631. Utilizaremos las siguientes obras: GIOVANNI DELLA ROCHELLE, *Summa de Anima*. Prato: Domenichelli, 1882; JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentialiarum animae*. Pierre Michaud-Quantin. París: Vrin, 1964. Optaremos por citar JUAN DE LA ROCHELLE.

² Profesor Asociado I de Filosofía Medieval de la Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro-Niterói). Doctor en Filosofía Medieval por la Universidad de Navarra (2001), con la tesis *Principium individuationis: estudio metafísico de la doctrina de Santo Tomás de Aquino*.

³ Hemos visto, según nuestra interpretación, que el vacilar entre la materia y la forma e incluso de aceptar la unión de ambas como principio de individuación, le parece conducir, en última instancia, a fundamentar y aceptar la causa eficiente (Dios), basándose en los dichos de Dionísio, como verdadera causa de la unidad de las criaturas. Juan de la Rochelle buscará en la materia, por lo menos lo parece buscar, la razón que explicaría la individuación de las sustancias corpóreas. A nuestro juicio, la no determinación exacta de un principio tiene que ver con su doctrina del hilemorfismo universal, es decir, al aceptar que todo – a la excepción de Dios – está compuesto de materia y forma, habría o que reducir la individuación en esta relación o buscarla fuera del individuo, en este caso, en Dios.

⁴ Sobre esta interpretación estamos de acuerdo con G. Manser. Véase: MANSER, G. M. *La Esencia del Tomismo*. Segunda edición. Traducción García Yebra. Madrid: C.S.I.C, 1953, pp. 168 y 176.

la doctrina de la abstracción, nos ofrece notas muy significativas respecto nuestro tema⁵.

Quizá, el primer punto que se debe destacar como oposición a su maestro, con respecto a la doctrina de la composición de las sustancias, es su rechazo al hilemorfismo universal profesado y defendido por su maestro⁶. Como veremos, Juan de la Rochelle acepta la tesis de que hay composición en todas las sustancias criadas, pero no toda composición se da al modo de una composición de materia y forma⁷. Igual que en su maestro, el intento de establecer una dialéctica entre Dios y las criaturas es una constante; pero la diferencia de lo que propuso Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle enfatiza el estudio de las criaturas, pero su maestro se centró más en la exposición de la naturaleza divina⁸.

La especial consideración de la naturaleza y potencias de las criaturas espirituales le permitió, no obstante, ir más lejos en el establecimiento de esta relación Dios – criaturas, que la que había propuesto Alejandro de Hales. El estudio de la esencia de tales criaturas le condujo al planteamiento de la distinción de ‘quod est’ y ‘quo est’, basándose en los dichos de Boecio⁹. Con

⁵ Las aportaciones sobre el problema de la individuación las encontramos imbricadas en los análisis de la doctrina de la abstracción. Por eso, para el planteamiento de la individuación en su obra, hay que buscar los fundamentos en el interior de las consideraciones sobre la teoría del conocimiento. Eso le hace aproximarse mucho de los procedimientos de San Agustín y Guillermo de Alvernia, a quienes, juntamente se apoyando en los dichos de Avicena, sigue. Roland-Gosselin señaló, en su momento, que las consideraciones Rochellianas sobre la doctrina de la abstracción se inspiraron en Avicena. Cfr. ROLAND-GOSSELIN, M.-D, *Le “De Ente et Essentia” de S. Thomas d’Aquin. Texte établi d’après les manuscrits parisiens Introduction, Notes et Études historiques*. Paris: J. Vrin, 1948, pág. 79. Un artículo muy oportuno que enseña la cuestión del conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana es el siguiente: SOTO BRUNA, M. J. “Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de Rom 1, 20”, *Scripta Theologica*, 30 (1998), págs. 881-889.

⁶ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 13, pág. 120: “Alio modo dicuntur partes essentielles materia et forma, et hae partes solum inveniuntur in illis quae a Deo sunt de aliquo, non autem in his quae a Deo sunt de nihilo (...) Dicendum ergo est quod spiritualia, ut anima spiritualis, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt ‘quod est’ et ‘quo est’, quae sunt a Deo de nihilo et non habent compositionem quae est ex materia et forma”. Recomendase tener en cuenta el siguiente artículo para un análisis más histórica del problema del hilemorfismo con relación al pensamiento de Alejandro de Hales, Guillermo de Alvernia y Juan de la Rochelle: LOTTIN, D.O. “La composition hylémorphique des substances spirituelles”, *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, 34 (1932), págs. 21-41.

⁷ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 13, pág. 120.

⁸ La *Summa Halensis*, tal como los *Quattuor libri Sententiarum* de Pedro Lombardo siguen un orden muy parecido, sobretudo en lo que se refiere al énfasis al estudio de las cosas divinas. A Juan de la Rochelle, al contrario, le importó más el estudio del alma humana y sus potencias.

⁹ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 13, pág. 119.

todo, sus aportaciones acerca de este problema, en nuestra opinión, fueron más eficaces y decisivas para el tratamiento de la individuación en su filosofía, que en los escritos de Boecio.

El estudio de este asunto le permitió penetrar y analizar de modo más detallado dos temas no menos importantes: la cuestión de la múltiple división de las potencias del alma y el tema de la abstracción, éste último entendido en cuanto un proceso mental que presupone que la materia, en sus condiciones, sea la razón de la singularidad del objeto considerado¹⁰. A través del estudio de estos dos temas Juan de la Rochelle nos aportó interesantes cuestiones respecto al principio de individuación en su pensamiento¹¹. En otros términos, queremos decir que sus aportaciones sobre este tema se encuentran imbricadas en el tratamiento de aquellos dos temas. Estos dos temas son, sin duda, lo más fundamental de su filosofía¹². El tema central de sus investigaciones es el alma humana, pero con especial atención al análisis de su naturaleza y potencialidades.

Por todo ello, sostenemos la opinión de que Juan de la Rochelle fue una fuente de inspiración para la antropología albertista¹³. Eso quiere significar que aquél ha influenciado directamente sobre éste o que San Alberto se refiera a Juan de la Rochelle como se fuera su maestro. El influjo de Juan sobre San Alberto fue temático y contextual, es decir, en temas que tenían cierto vigor y eran debatidos en aquel entonces. La diferencia entre ambos es que Juan sigue una inspiración marcadamente agustino-arábica, San Alberto rescata 'de las interpretaciones árabes' un Aristóteles condicente a la filosofía escolástica-cristiana, de la cual formó parte también Juan de la Rochelle¹⁴.

2. LA DOCTRINA DE LA ROCHELLE.

¹⁰ Tanto en la *Summa de Anima* como en el *Tractatus* son muchas las referencias respecto a este tema.

¹¹ Es interesante subrayar que el tema de la individuación tanto en San Agustín, Guillermo de Alvernia como en Juan de la Rochelle nacen del tratamiento de sus respectivas doctrinas del conocimiento.

¹² El tema del alma y del análisis de sus potencialidades son el vértice del pensamiento Rochelliano. Su planteamiento filosófico se basa en una antropología-psicologista, donde aparecen sus principales tesis, apoyándose tanto en San Agustín como en Juan Damasceno.

¹³ La filosofía de Juan de la Rochelle se encuadra en un período pre-albertista. La vigencia de los principales temas de la época de Juan llegan a San Alberto con todo su vigor. San Alberto tuvo conciencia de la importancia de tales temas y eso lo comprobamos en su obra antropológica capital, el *De Homine*.

¹⁴ La tesis más sostenida por los historiadores de la filosofía medieval, subraya que San Alberto fue sin duda quienes puso en destaque la importancia de la filosofía aristotélica. Y eso es verdad si consideramos el influjo del especial tratamiento de la filosofía de Aristóteles que pasa del maestro San Alberto a su discípulo Santo Tomás.

Establecidas estas líneas generales, pero importantes para situarnos en el contexto de la filosofía Rochelliana, parece oportuno ahora investigar los pasajes de su obra *Summa de Anima* y del *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*¹⁵, los cuales nos permitirán sacar a la luz su doctrina de la individuación de las sustancias corpóreas. Tal como ya hemos señalado, nuestros análisis se limitaron a las referencias halladas e imbricadas en los dos temas arriba mencionados, es decir, el tema de la naturaleza y potencialidades del alma humana y el tema de la abstracción¹⁶.

En la concepción Rochelliana, Dios, tal como es interpretado en la *Summa Halensis*, es la absoluta simplicidad. Con todo, esta perfección divina no proviene de la *summa existentia Dei* y de su absoluta *incommunicabilitas*, sino de la absoluta *identitas* de su *quod est* y *quo est*¹⁷. Juan de la Rochelle supo aprovechar la doctrina hallada en Boecio¹⁸ para establecer el principio que explicaría la relación entre Dios y las criaturas. A través de esta doctrina él parece querer salvar lo que San Agustín –según dijo repetidas veces el propio Juan de la Rochelle en sus escritos–, ha querido establecer: los vestigios de la Trinidad en el alma humana, a través de su imagen y semejanza¹⁹.

Eso, en otros términos, significa decir que a partir de tal doctrina se intenta tanto afirmar la separación abismal entre Dios y las criaturas por el análisis de sus perfecciones, como poner en relieve en las criaturas lo que reboza la perfección divina. Eso en San Agustín se resume en la cuestión de la presencia de la Trinidad en el alma humana. Con eso percibimos la constante presencia e influjo de San Agustín en el estudio del alma humana, en el pensamiento de Juan de la Rochelle, así como la presencia e influjo de Avicena sobre su doctrina del conocimiento²⁰.

¹⁵ Sobre los estudios de autenticidad y paralelos doctrinales entre ambas las obras véase: LOTTIN, D.O. “Les traités sur l’âme et les vertus de Jean de la Rochelle”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 32 (1930), págs. 5-32. P. Pelster, a su momento, criticó a las opiniones de Lottin en una reseña en *Skolastik*, 5 (1930), pág. 456. La réplica de Lottin aparece en el mismo año en: “Alexandre de Hales et la ‘Summa de Anima’ de Jean de la Rochelle”, *Recherches Théologiques anciennes et médiévales*, 2 (1930), págs. 397-399.

¹⁶ Parece oportuno tener en cuenta el siguiente artículo: MICHAUD-QUANTIN, P. “Les puissances de l’âme chez Jean de la Rochelle”, *Antonianum*, 24 (1949), págs. 489-505.

¹⁷ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 23: “Proprie vero et absolute simplex est in quo non est compositio materiae et formae nec differentia eius ‘quod est’ et ‘quo est’, ut Deus”.

¹⁸ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 13, pág. 119.

¹⁹ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. I, II, n. 120-184, págs. 56-58.

²⁰ De Libera propuso un breve estudio sobre la cuestión del *sensus communis*, donde se refiere a la doctrina de La Rochelle: Cfr. DE LIBERA, A. “Le sens commun au XIIIe siècle: De Jean de la Rochelle à Albert le Grand”, *Revue de Métaphysique et Morale*, 96 (1991), 475-496.

Al contrario de la identidad perfecta de esencia y existencia en Dios, en las criaturas no hay sino composiciones entitativas de esencia y existencia. Pero estas composiciones no se dan del mismo modo en todos los entes, sino que siguen el orden de perfección de cada naturaleza creada, siendo más noble y perfecta en los entes espirituales y menos noble y menos perfecta en las demás criaturas. Las sustancias espirituales, a causa de eso, aunque no soporten la composición hilemórfica, es decir, la de materia y forma, admiten la composición de esencia y existencia²¹. Por lo que, en tal categoría de sustancias, por ejemplo, los ángeles y las almas humanas, se da la composición de ‘quod est’ y ‘quo est’, pero que en ellos no se identifican, sino que se distinguen realmente²².

En cambio, en las criaturas corpóreas, en general, esta composición se traduce en la propia unión hilemórfica, es decir, en aquella que se da entre materia y forma²³. Eso significa que en estas criaturas la composición de ‘quod est’ y ‘quo est’ corresponde, en última instancia, a la propia composición de materia y forma, respectivamente. Es interesante notar que la exposición Rochelliana, igual que a la de Avicena, culmina en el estudio de la sustancia individuada existente, en cuanto el análisis de esta se halla imbricada en la cuestión de la distinción de esencia y existencia en las criaturas²⁴.

El objeto que le inspira este planteamiento es, a nuestro juicio, tal como ya lo hemos señalado más arriba, el alma humana. A causa de eso, él concibe que ésta debe tener algo en lo cual se asemeja a la identidad perfecta divina de la esencia y existencia. Quizá, por esta razón, haya señalado en su momento,

²¹ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 13, pág. 120: “Sic ens creatum (cum) non sit ens nisi ab alio quod est principium primum, et per illud a quo dependet, apparebit quod differt in eo ‘quod est’ et ‘quo est’, scilicet, ens et essentia”.

²² Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 23, pág. 134: “Communiter dicitur simplex in comparatione et secundum se quodammodo simplex ut spirituales substantiae, quae comparatione elementorum simplicia dicuntur et etiam in se quodammodo. Non enim habent compositionem eius ‘quod est’ et ‘quo est’. Proprie et absolute simplex est in quo non est compositio materiae et formae, nec differentia eius ‘quod est’ et ‘quo est’, ut Deus”. Véase también: I, 43, pág. 187.

²³ Según Juan de la Rochelle es más composición la que se da entre materia y forma que la de esencia y existencia, porque ésta comparada con la hilemórfica es de algún modo simple. Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. I, 23, pág. 134. Por esta razón señala que la composición hilemórfica es la que se da en las sustancias corpóreas, cuyas *forma humana* y *forma corporeitatis* exigen la materia.

²⁴ En otro estudio, cuando analizábamos la doctrina de la individuación en Avicena, hemos puesto en relieve que tal problema se hallaba imbricado en su doctrina de la distinción de esencia y existencia, y ésta procedía de la distinción entre ser necesario y ser contingente: FAITANIN, P. S. “La doctrina de la individuación en Avicena y su influjo sobre la tesis tomista”, *Anais de Filosofia*, 8 (2001), 89-100.

que el alma humana y las potencias son idénticas cuanto a la sustancia, pero diversas cuanto a la esencia²⁵.

En nuestra opinión, este fue el punto fundamental por el que podemos decir que existe una separación entre el modo como Juan de la Rochelle planteó la relación entre Dios y las criaturas y lo que había propuesto su maestro Alejandro de Hales, que no se fundamentaba en el estudio de la naturaleza del alma misma, sino de la naturaleza divina, mientras buscaba sus reflejos en las criaturas. Por eso vemos en Juan de la Rochelle uno de los precursores de la antropología y psicología propias de la *Escuela Franciscana* en esta época y que más tarde se reflejaría en las sutiles análisis de la forma y del alma humana en Juan Duns Scotus²⁶.

Hay que tener en cuenta que la tesis sostenida por Juan de la Rochelle sobre el alma y sus potencialidades se incluyen entre aquellas que recibirían críticas del Aquinate, aunque éste no haga mención sino a Guillermo de Alvernia²⁷. Una vez establecida la múltiple división de las potencias del alma, Juan de la Rochelle subraya el valor del conocimiento intelectual, porque sólo la potencia cognoscitiva sensible no sería capaz de aportar el sentido de apertura del alma a todas las cosas, citando a San Agustín dice: *anima est omnium similitudo*²⁸. Dentro del conocimiento intelectual nos interesa especialmente las referencias al proceso de abstracción, donde se nota la necesidad de concebir una realidad, cuyo elemento particularizador o individuante sea la materia y sus condiciones.

3. SUPOSICIÓN: LA ABSTRACCIÓN SUPONE LA INDIVIDUACIÓN.

En este sentido, la abstracción es, según señala el propio Juan, el medio por el cual el intelecto conoce *secundum naturam cognoscentis et non secundum*

²⁵ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. II, 1, pág. 219. Véase también el que dijo Manser respecto a eso: MANSER, G. M. *La Esencia del Tomismo*. Op. cit. 1953, pág. 180.

²⁶ La *haecceitas* de Juan Duns Scotus es un ejemplo de un análisis profundo de la naturaleza de la forma sustancial. Por tal razón, en su doctrina de la individuación, la forma sustancial tendría primacía respecto a la materia.

²⁷ Santo Tomás dirige su crítica especialmente a la doctrina alverniana que considera que no es posible atribuir al alma facultades que sean distintas de su propia esencia. [GUILIELMI ALVERNI, *De anima*. (Vol. II), c. 3, 10]. Es preciso tener claro que el Aquinate no cita a Guillermo de Alvernia mientras criticaba ese tema. La crítica tomista sobre este asunto, véanse: AQUINATIS, S. THOMAE, *Con. Gent.*, II, 77; *Q. d. De spirit. creat.* a. 9; *In III De anima*, lect. 10. La tesis tomista así se resume: *impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia*. *Sum. Theo.* I, q. 77, a. 1, con. Para Santo Tomás las potencias del alma no se identifican ni con la sustancia ni con la esencia. Por tal razón creemos que el Aquinate se opone a la doctrina defendida por Juan de la Rochelle, según la cual tales potencias se identificaría con la sustancia.

²⁸ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. I, II, n. 153-156, págs. 57-58.

*naturam rei cognite*²⁹. Eso, en otros términos, significa decir que por la abstracción el alma a través de su potencia intelectual separa la materia y las condiciones materiales que individualizan al objeto, quedándose con la forma específica de la cosa que es, al contrario del objeto individuado, universal³⁰. Como en Avicena, esta tesis presupone que el objeto conocido sea individuado. Y el hecho de que lo que se separa es la materia, eso significa que es la materia que en última instancia particulariza, es decir, individua la cosa que es considerado o está siendo considerado por el intelecto³¹.

Si es verdad que por la abstracción se consideraría las cosas materiales según el modo inteligible e inmaterial, es verdad también que dada la aceptación de una pluralidad de formas –en el contexto de la filosofía Rochelliana– para la constitución de la sustancia, parecería difícil determinar qué forma es abstraída de la cosa corpórea. A nuestro juicio, este es el gran problema a que tiene que enfrentar Juan, si es que tuvo conciencia de ello.

4. LA DIFICULTAD: LA INDIVIDUALIDAD EN LA SUSTANCIA CON PLURALIDAD DE FORMAS.

El problema de la pluralidad de formas persiste, pasando del maestro al discípulo. Pero hay que tener en cuenta que Juan de la Rochelle la manifiesta de un modo distinto al de Alejandro de Hales. Podríamos decir que en éste fue más acentuado y marcante que en Juan. El problema podría ser puesto del siguiente modo: ¿qué forma sustancial del objeto conocido se refiere a la esencia de la cosa y fundamentaría el conocimiento intelectual, en cuanto operación de una potencia intelectual que considera el inmaterial y abstracto? Si son muchas formas, habría que saber cual significaría la esencia de la cosa³².

²⁹ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. II, XIV, n. 445-449, pág. 82.

³⁰ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. II, XIV, n. 435-439, pág. 82: “Praeterea operatio virtutis intellective est semper per abstractionem a materia et materialibus conditionibus, sed omnis operatio est secundum naturam virtutis, a qua egreditur; cum ergo virtus intellectiva sit abstracta a materia, non habet organum corporale vel materiale in corpore assignationem”.

³¹ Refiriéndose al órgano sensorial, dice: “Item nulla virtus incorporata, ide est parti corporis determinata sive operans per organum, est cognitiva sui, quia non potest reflecti supra se, cum sit incorporata, unde oculus non videt se nec ymaginatio ymaginatur se; cum ergo virtus intellectiva sit cognitiva sui, intelligit enim se, cum reflectitur supra se, ergo virtus intellectiva non est incorporata nec operans per organum”.

³² En un momento de su exposición Juan de la Rochelle señala que la forma abstraída es la *verissima* forma, pero no aclara cual sea tal forma. Creemos tratarse de la forma específica, es decir, la *forma humana* – en el caso de que el conocido sea un ser humano – a que él había mencionado en otros lugares: Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. II, XVI, n. 530-533, pág. 84: “Aliquando enim fit abstractio a materia, non sine dispositionibus materialibus vel aliquibus earum, sicut in sensu et ymaginatione et

Si la pluralidad de formas sustanciales crea dificultades en la fundamentación del conocimiento inteligible, no es menos cierto que lo crea también en la concepción de la unidad sustancial³³. En nuestra opinión, este sería el gran problema para los que así proceden. Es preciso recordar que las sustancias espirituales no tendrían sino cada cual su propia forma sustancial, que es única.

Y cuando se dice que es única en cada uno, ya no nos limitamos a decir que todas las sustancias espirituales son de un modo. Pero, ¿por qué? Por una razón sencilla, pero a la vez muy sutil. Aunque Juan no haya admitido la composición hilemórfica en la constitución de las sustancias espirituales, no aceptando que las formas esenciales, por ejemplo, la de los ángeles y de las almas humanas fuesen a su vez compuestas de materia y forma, en el caso de la constitución del ser humano tiene que solucionar un problema.

El problema existe, pero no creemos que él haya tenido conciencia. Consiste en el siguiente: cada entidad espiritual, sea por ejemplo un ángel o un alma humana, tiene cada cual su forma sustancial; pero el ángel no se compondrá con nada más, pero sí el alma humana; el alma humana se unirá al cuerpo³⁴, que también tiene su propia forma, por lo que hay dos formas sustanciales en la constitución de la persona humana. Eso justifica las palabras de Manser que, en su momento, señaló que difícilmente se encontrará un

estimatione; aliquando vero fit abstractio a materia et ab omnibus conditionibus materie, ut in abstractione intellectiva, et tunc est apprehensio verissima forme”.

³³ Tanto para la gnoseología como para la ontología la principal cuestión es saber de qué modo se mantiene la unidad sustancial, una vez admitida varias formas sustanciales en la estructuración ontológica de la sustancia. Si para la gnoseología el problema se restringe en saber por cual forma conocida identificaríamos la esencia de la cosa, para la ontología la consecuencia es más trágica, porque ni pensar tal sustancia se podría, porque efectivamente no existiría. Santo Tomás no llega a este extremo, pero su doctrina acerca de la unidad sustancial es tan acentuada que por veces pasa como oscura y mal interpretada, como ocurrió con la condenación de algunas tesis referentes a la doctrina de la unidad sustancial, donde maliciosamente fue envuelto el nombre y ciertas tesis del Aquinate, como por ejemplo, la tesis sobre la individuación de las sustancias corpóreas. Este mal entendido justificó que San Alberto – ya mayor – saliera y viajara de Alemania a Paris para defender a su discípulo. Véase sobre eso en: CALLUS, D.A. *The condemnation of St. Thomas at Oxford*. 2d ed. London: Blackfriars, 1955; CALLUS, D.A. “The problem of plurality of forms in the thirteenth century. The thomist innovation”, en: *L’homme et son destin d’après les penseurs du moyen âge*. Actes du Premier Congrès international de Philosophie médiévale. Louvain-Paris, 1960, págs. 577-585.

³⁴ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. I, I, n. 110-118, pág. 56: “Ad cuius evidentiam notandum, quod substantia creata quedam est spiritus et non anima ut angelus, quedam anima et non spiritus ut anima sensibilis in brutis et vegetabilis in plantis, quedam anima et spiritus ut anima rationalis, spiritus per naturam rationalem per quam separabilis a corpore et separata manet ut nangelus, anima vero per naturam unibilitatis cum corpore, per quam corpora animando vivificat, quedam autem substantia nec est spiritus nec anima ut queque alia creatura”.

agustiniano que no haya defendido consciente o semiconsciente la *forma corporeitatis*³⁵. Una es la *forma humana*, que es de la especie y otra la *forma corporeitatis*, que es del género. Eso, en otras palabras, se traduce así: *forma humana* + *forma corporeitatis* del cuerpo = individuo humano³⁶.

No obstante, las dificultades no paran por ahí, porque la forma humana en cuestión no es individual, sino más bien universal³⁷, por lo que deberíamos saber si es la misma forma universal la que se individua a sí misma o si es a través de la conjunción con una otra particular lo que haría la sustancia existir individualmente. Parece que Juan interpreta del siguiente modo: hay una forma universal, que es comunicable a todos los individuos humanos, pero hay a la vez una forma de corporeidad que también es universal y comunicable a todos los cuerpos individuales. Ambas las formas son universales y comunicables. Pero, una daría la naturaleza de la especie y otra la del género. Una especie de forma humana universal y cuerpo universal.

5. CONCLUSIÓN.

La materia sería la razón por la que estas dos formas se individualarían, pero no sólo la materia, sino ella y sus condiciones materiales³⁸. Estas condiciones materiales serían la determinación de un espacio, lugar y tiempo a través de los accidentes que caen sobre la sustancia, en especial por la cantidad³⁹, porque la figura del cuerpo es con respecto a la cantidad⁴⁰.

³⁵ Cfr. MANSER, G. M. *La Esencia del Tomismo*. Op. cit. 1953, págs. 187.

³⁶ Sobre el la pluralidad de formas véase: *Summa de Anima*. I, 37.

³⁷ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. II, XVI, n. 533-535, págs. 84-85: “forma humana substantia et natura est in qua conveniunt omnia singularia speciei hominis equaliter, cuius est una diffinitio”.

³⁸ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. II, XVI, n. 535-542, pág. 85: “Sed quia accidit esse in hoc singulari vel in illo, ideo multiplicata est, hoc autem non est ex natura sui: Si autem ex natura humana esset, unde deberet multiplicari, tunc non praedicaretur homo nisi de uno aliquo numero; nam si humanitas esset ex hoc, quod est humanitas Petri, tunc humanitas non esset alicuius alterius. Relinquitur igitur quia accidit humanitati ex materia iste modus multiplicationis et divisionis, quod est in singularibus”.

³⁹ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. II, XVI, n. 542-552, pág. 85: “Accidunt etiam ei alia preter hec, quia, cum fuerit in materia, acquiritur ei aliquis modus quantitatis, qualitatis, situs et ubi, que omnia abstracta sunt a natura ipsius. Si enim humanitas, ex hoc quod humanitas, determinaret sibi huiusmodi accidentia, tunc oporteret unumquemque hominem convenire cum altero in huiusmodi accidentibus, cum conveniant in ipsa humanitate inquantum huiusmodi; essent enim eiusdem quantitatis, qualitatis etc (...). Relinquitur igitur quod forma humana non habet ex sua essentia huiusmodi accidentia, sed ista ei accidit propter comparisonem ipsius ad materiam. Cum ergo sic apprehenditur, verissima est ipsius forme apprehensio”.

⁴⁰ Cfr. JUAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. I, VI, n. 268-272, pág. 61.

Un dato interesante es que Juan distingue dos sortes de cuerpo: el cuerpo universal, que sería más bien la forma de corporeidad y el cuerpo singular, que provendría de la unión de la materia con aquellas dos formas universales. Quedaría pendiente de saber si la materia tendría alguna forma también, pues, de otro modo, ¿cómo poseiría las dimensiones? ¿las dimensiones serían previas a estas formas universales? No hallamos en la exposición de Juan los argumentos para contestar estas cuestiones. Pero nada impide que él también aceptase en la materia la existencia de una forma, que fuera individual, una vez que aceptó la doctrina de la pluralidad de formas.

Ahora bien, según esta interpretación, la materia conferiría a estas formas universales la razón singular e individual. La misma materia sería la causa de la multiplicidad y divisibilidad numérica de los individuos, porque ni la forma humana ni la forma de corporeidad podrían ser, dado los motivos expuestos, es decir, porque son de suyo universales y comunicables, en cuanto el efecto de la individuación es algo singular, incomunicable, divisible y distinto.

Eso no se aleja del todo de la concepción de Avicena acerca de la constitución de la sustancia individual. Quizá, el punto fundamental que distancia a ambos es que los móviles difieren, es decir, sus razones religiosas, que se adaptan en fuentes distintas: Avicena se basa en Aristóteles y Juan de la Rochelle especialmente en San Agustín.

Por todo ello, pese la confusión respecto a la aceptación de la pluralidad de formas, nos parece que es la materia en última instancia el principio de la multiplicidad y de la divisibilidad, y tal como ya hemos dicho, quienes admite eso, admite que es la misma materia que causa la unidad numérica, por el que esta sería el principio de individuación de las sustancias corpóreas y eso parece haber sido admitido por Juan de la Rochelle.