

LA INDIVIDUALIDAD Y SU RELACIÓN CON LAS PASIONES DEL SER EN TOMÁS DE AQUINO

Jorge J. E. Gracia y Paul Symington

Tomás de Aquino es sin duda el escolástico cuyas doctrinas han atraído mas atención fuera de los círculos de historiadores de la filosofía medieval y de los filósofos católicos. Entre las más comentadas se encuentran la doctrina del ser y los argumentos para la existencia de Dios, pero estas son solo dos entre muchas otras. La doctrina sobre la individuación es una de las más controvertidas en particular porque parece ser objeto fácil de interpretación y también porque algunas de sus interpretaciones la hacen inaceptable. Mucho esfuerzo, entonces, se ha puesto en su replanteamiento para hacerla inmune a críticas particulares y debilidades que se percibe pueda tener.¹ Está también la cuestión de si Tomás cambió su opinión en este asunto y el efecto que tal cambio tendría sobre la viabilidad de la doctrina.² El resultado es que prácticamente desde el primer momento en que Tomás presento sus ideas al respecto, ha habido un continuado número de comentarios y de controversia sobre el tema.

Los análisis de esta doctrina tienden a agruparse alrededor de tópicos muy restringidos. Dos en particular han predominado: la naturaleza del principio de individuación y la individuación del alma humana. La concentración en estos dos temas ha resultado no solo en que otros temas importantes se hayan descuidado, sino también en que le ha impedido a los investigadores hacerse ciertas preguntas claves y plantearse problemas de gran interés. Dada la abundancia de estudios y análisis, esto parecería no solo difícil, sino imposible.³ Pero es, sin embargo, la verdad tanto en el caso de Tomás como de otros autores medievales, como pasa con Juan Duns Escoto.⁴

1. Vease, por ejemplo: John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2000), pp. 351-75; Joseph Owens, "Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274)," en Jorge J. E. Gracia, ed., *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and The Counter Reformation* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), pp. 173-94; y Jorge J. E. Gracia, "Suárez's Criticism of the Thomistic Principle of Individuation," *Atti. Congresso di S. Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario* (Rome: 1977), pp. 563-68.

2. Vease Wippel, *op. cit.*, p. 371.

3. Por ejemplo, el reciente análisis de Wippel no lo menciona. *Op. cit.*, pp. 351-75.

4. Vease Gracia, "Individuality and the Individuating Entity in Scotus's *Ordinatio*: An Ontological Characterization," en Ludger Honnefelder, Rega Wood, y Mechthild Dreyer, eds., *John Duns*

En este trabajo nos proponemos tomar un tema que ha sido generalmente ignorado y que, sin embargo, es importante para entender la doctrina de la individuación de Tomás aunque no tendremos espacio para explorar las implicaciones del tema para la doctrina sobre la individuación. Nos referimos a lo que llamaremos la “naturaleza ontológica” de la individualidad y la relación de la individualidad con las pasiones del ser. Nuestra tesis principal será que la individualidad tiene solamente ser y unidad mental: en efecto, es el concepto en la mente con el cual pensamos sobre la unidad característica de los individuos. Como concepto en la mente es una cualidad y por tanto distinta en realidad (i.e., extensionalmente), así como conceptualmente (i.e., intensionalmente), del individuo fuera de la mente. Pero también exploraremos la relación de la individualidad con una de las pasiones del ser--la unidad trascendental--abriendo de esta manera una dimensión sobre el tema del congreso que no ha sido explorada por otros ponentes.

1. El problema.

Comencemos preguntándonos sobre lo que es la naturaleza ontológica y la justificación del uso del término ‘ontológica’ cuando Tomás nunca lo usó. En efecto, el término ‘ontología’ del cual se deriva ‘ontológica’ no aparece en el lenguaje de la filosofía hasta el siglo diecisiete.⁵

Hemos escogido este término por razones de economía y por su valor instrumental para establecer puentes con la filosofía contemporánea. Su uso, como explicaremos, no es ni confuso ni anacrónico. No es confuso porque explicaremos exactamente como lo usamos, y no es anacrónico porque Tomás en efecto trató el problema que indicamos con el término.

El aquinate explícitamente consideró dos tipos de preguntas con respecto a diversas cosas: Primero, ¿qué tipo de ser tienen? Y segundo, ¿qué tipo de unidad tienen? Estas son, en efecto, dos de las cuestiones fundamentales que se plantea con respecto a las naturalezas, las esencias y las formas.⁶ Y por naturaleza ontológica entendemos precisamente el tipo de ser y unidad que algo tiene. En el caso de Sócrates, por ejemplo, Tomás diría que su ser es el propio de los indivi-

Scotus: Metaphysics and Ethics (Leiden: Brill, 1996), pp. 229-49.

5. El termino aparece por primera vez en Rudolf Goclenius' *Lexicon philosophicum*, publicado en 1613.

6. *De ente et essentia* (en adelante DEE), c. 3 (Leon. 43.374, 375:1-155). Usamos *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* (Rome, 1976), vol. 43.

duos existentes fuera de la mente, y que su unidad es numérica, el tipo de unidad que hace posible que se le cuente entre los miembros de la especie humana. En la terminología que proponemos, la naturaleza ontológica de Sócrates es la de un ser individual numéricamente uno. Nuestro tema, entonces, tiene que ver con el tipo de ser y de unidad que la individualidad tiene.

Téngase en cuenta antes de seguir que la cuestión sobre la naturaleza ontológica de la individualidad puede plantearse en términos de tres preguntas: Primera, ¿tiene la individualidad ser y unidad en el individuo o tiene solamente el ser y la unidad de un concepto presente en la mente? Segunda, ¿si la individualidad tiene ser y unidad fuera de la mente, qué tipo de ser y unidad tiene? Y tercera, ¿como se distingue la individualidad del individuo de los componentes del individuo? En un caso concreto: ¿Tiene la individualidad de Sócrates algún ser y unidad en Sócrates o es solamente la manera en que pensamos sobre Sócrates? Si tiene ser y unidad en Sócrates, ¿qué tipo de ser y unidad tiene? Y ¿qué tipo de distinción existe entre la individualidad, Sócrates, y los componentes de Sócrates (v.g., materia y forma)?

La cuestión de la naturaleza ontológica de la individualidad debe ser distinguida de la cuestión involucrada en el análisis de lo que en la filosofía contemporánea se conoce como la intensión del término ‘individuo’, o sea, de las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea individuo. Lo que se busca en el caso de la naturaleza ontológica no es tal conjunto de condiciones, sino más bien la determinación del tipo de ser y unidad que la individualidad tenga, aunque esta determinación requiera también un análisis intensional del tipo de cosa que los individuos son.

Un ejemplo aclara la distinción entre estas dos cuestiones. Considérese el caso de la triangularidad. La determinación de la intensión de ‘triángulo’ implica el planteo de una definición que establece las condiciones de la triangularidad, tales como “un triángulo es una figura geométrica con tres ángulos”. La caracterización ontológica de la triangularidad, por contraste, tiene que ver con la determinación de si la triangularidad tiene ser y unidad, el tipo de ser y unidad que tenga, y la relación de la triangularidad con los triángulos individuales y con el concepto de triángulo que está en la mente. Esta caracterización puede que requiera que establezcamos si los triángulos son sustancias, cualidades, grupos de cualidades, etc, pero no es lo mismo que tratar de establecer el ser y la unidad de la triangularidad. La cuestión intensional y la de la naturaleza ontológica son diferentes y la respuesta a una de ellas no necesariamente provee una respuesta a la otra, aun cuando estas respuestas estén íntimamente relacionadas y hasta se ilu-

minen mutuamente.

Anteriormente indicamos que plantearse la cuestión de la naturaleza ontológica de la individualidad en el contexto del pensamiento de Tomás no es anacrónico, porque aunque el aquinate no haya usado la expresión “la naturaleza ontológica de X”, lo que entendemos por esta expresión es lo que él quería decir con la pregunta, ‘¿Qué tipo de ser y unidad tiene X?’ Además, las tres preguntas que usamos para analizar la cuestión no son ajenas al pensamiento escolástico en general. Las encontramos frecuentemente en Tomás mismo en otros contextos,⁷ y otros escolásticos las plantean precisamente en el análisis de la individuación.⁸ En suma, la cuestión que estamos considerando tiene que ver con la naturaleza ontológica de la individualidad.

2. La individualidad y la intensión y extensión de ‘individuo’.

Antes de que tomemos la cuestión que nos concierne, conviene aclarar otros asuntos preliminares. El más fundamental de estos es la concepción de individuo. En términos contemporáneos: ¿Cual es la intensión de ‘individuo’ para el aquinate? Segundo, tenemos que establecer que cosas son individuales, o sea, la extensión del término.

Comencemos, entonces, preguntándonos qué es un individuo, o qué significa que algo sea individual. A pesar de que Tomás habla sobre esto de diferentes maneras en diversos contextos, está claro que concibió la marca del individuo en términos de la *incomunicabilidad* en si y la *diferencia* de otras cosas.⁹ La incomunicabilidad distingue al individuo del universal: El universal es comunicable y por tanto puede ser común a muchas cosas. Humano es tanto comunicable como común a Cicerón y a Séneca, pero Cicerón y Séneca no son ni comunes ni comunicables a otras entidades. Como nos dice Tomás: “Está claro que un singular en cuanto singular no es comunicable de ninguna forma a muchos. Pues aquello que hace a Sócrates humano puede ser comunicado a muchos, pero aquello que lo

7. Por ejemplo, vease *De unitate intellectus* (Leon. 43.291-14) y *Summa theologiae* I, 79, 5 (Leon. 5.269). Usamos (en adelante ST) *Sancti Thomae de A quino Opera omnia* (Rome, 1882-), Vols. 4-12.

8. Vease Gracia, “Francis Suárez (b. 1548; d. 1617),” en Gracia, ed., *Individuation in Scholasticism*, pp. 475-510.

9. Vease ST I, 29, 4 (Leon. 4.334); *De potentia* (en adelante DP), 9, 6 (Marietti, vol. 2, p. 239). *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae* (Marietti, Taurini-Rome, 1965), vol. 2.

hace este humano no poder ser comunicado excepto a uno.”¹⁰ En terminología contemporánea, hablaríamos de la comunicabilidad como instanciabilidad y de la incomunicabilidad como no-instanciabilidad. Humano es instanciable, pero Sócrates no lo es.

Un individuo es también diferente de toda otra entidad, y aquí Tomás parece estar pensando en lo que podríamos llamar unicidad. Cicerón es único en su individualidad en cuanto es diferente de todo lo demás, pero no es único en su humanidad, pues en esto es similar a Sócrates y a todo otro ser humano. Como apunta Tomás, “Nada que tenga ser determinado puede ser similar a otra cosa del mismo género o especie excepto según el orden del género y la especie: pues en cuanto es este algo, es distinto del otro.”¹¹

Ahora tenemos que preguntarnos por las cosas que son individuos, o sea, las cosas que son no-instanciables y únicas. En el universo de Tomás, existen diversos niveles de ser, entre los cuales tres son los más importantes para nosotros: Dios, las sustancias espirituales puras y las sustancias compuestas de materia y forma. Nuestra pregunta: ¿Son todas estas individuales?

A. Dios.

Sería difícil argüir que Dios es instanciable y no único. Lo primero porque haría de Dios un universal, en cuanto lo universal y lo individual son mutuamente exclusivos, pero Dios sin duda no es universal, según Tomás. Dios no es una forma que pueda instanciarse, sino más bien un acto no formal de existencia. Y la falta de unicidad haría otras cosas similares a Dios, lo cual no es aceptable teológicamente para Tomás. Dios es diferente a todo lo demás en cuanto creador de todo lo que existe. De manera que Dios debe de ser individuo. En efecto, el nombre propio de Dios, “El que es” o “YHWY,” significa tanto su incomunicabilidad como su unicidad.¹² Otros textos confirman la individualidad divina. Por ejemplo, cuando Tomás nos dice en otro lugar que el principio de individuación de Dios es su esencia.¹³

A pesar de las razones aducidas, esta inferencia puede que esté equivocada.

10. ST I, 11, 3 (Leon. 4.111).

11. *Summa contra gentes* (en adelante SCG) II, 21 (Leon. 13.313:49-53).

12. ST I, 13, 11, ad 1 (Leon. 4.162) y *Liber III Sententiarum* (en adelante Sent III) 5, 2, 1, ad 1 (Moos ed. Vol 3, p. 200).

13. SCG IV, 10, 7 (Leon. 15.30:1, 2); ST II-II, 94, 3, ad 2 (Leon. 9.308); y ST I, 3, 2, ad 3 (Leon. 4.38).

La razón es que el par de opuestos individuo/ universal estrictamente no se le pueden aplicar a Dios en un universo tomista. Los individuos para Tomás son instancias de formas. Séneca es una instancia de humano, lo cual se expresa en el lenguaje tomista diciendo que la humanidad (*humanitas*) ha sido comunicada a Sócrates y que Sócrates participa en ella. Pero Dios no es una instancia de una forma, nada se le comunica en este sentido, y el no participa en nada; más bien, Dios es un acto puro e ilimitado de existencia—lo cual difiere radicalmente de una forma individualizada.¹⁴ No existe una forma de la divinidad para Tomás, porque Dios es un acto existencial (*esse*), y la existencia no es una forma. De manera que sería imposible que Dios fuera una instancia de una forma. Y debido a que Dios no es una forma o una instancia de una forma, no puede ser “diferente” de otros seres de la manera en que estos son diferentes entre ellos. En efecto, ser diferente requiere también el ser similar en algún sentido—o sea algo común. Pero no existe nada común entre Dios y las criaturas, ni siquiera la existencia (el ser y la existencia no son unívocos para Tomás, al contrario de lo que mantuvo Escoto). Decir que Dios es único, entonces, es también estrictamente un error. La posición correcta es que Dios no es ni individual ni universal. Y de esto habría que inferir que el preguntarse si Dios es individual o universal es estar confundido sobre lo que Dios es.

¿Pero quiere esto decir que Dios es comunicable y que no es diferente de otros seres? Obviamente no. Quizás Tomás estaría dispuesto a decir, usando el lenguaje de Gilbert Ryle, que el preguntarse si Dios es individual o universal, comunicable o incommunicable, único o no, es un error categórico. Estos epítetos no son apropiados para describirlo, y el hacerlo en estos términos resulta en un lenguaje metafórico, como pasa cuando decimos que los olores son dulces o las actitudes duras. Naturalmente, este lenguaje es apropiado cuando se le entiende analógicamente, o sea, desde nuestra perspectiva humana y basado en nuestra experiencia particular, pero no cuando se le entiende como una descripción fehaciente de Dios en sí mismo. En efecto, Tomás nos dice que estos términos “significan la substancia divina y se predicen substancialmente de Dios, pero no lo representan a él como tal.”¹⁵

B. Las substancias puramente espirituales.

14.ST I, 3, 4 (Leon. 4.42); *De veritate* (en adelante DV), 2, 1 (Leon. 22.1.38:120, 121). *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia* (Rome, 1970), vol. 22.

15.ST I, 13, 2 (Leon. 4.441, 442).

Ahora tomemos el caso de las substancias puramente espirituales, tales como los angeles. ¿Son estas individuales o no? ¿Son estas no-instanciables y únicas, o lo opuesto? A diferencia de Dios, quien para santo Tomás es un acto simple, puro, y no formal de existencia, cada una de estas substancias está compuesta de una forma y un acto de existencia (*esse*).¹⁶ Además, cada una de ellas es única en su especie, de manera que, a diferencia de los humanos, de los que hay muchos, existe solamente una substancia puramente espiritual en cada especie. Solo existe un arcángel de la especie a la que pertenece el arcángel Gabriel. Debido a que estas substancias tienen formas, no están en la misma situación que Dios. Y por lo tanto, nos podemos preguntarnos sobre ellas si son individuales o no. La respuesta es que lo son por dos razones: Primera, no son instanciables en otros seres que tienen la misma forma. El arcángel Gabriel no está instanciado en otros arcángeles Gabrieles. Segunda, son únicas en cuanto cada una es diferente de todas las demás entidades. Su diferencia es del tipo específico, porque cada una de ellas pertenece a una especie que es única, aun cuando esto no implique que no tengan diferencias individuales además de las específicas. En efecto, las tienen en cuanto, por ejemplo, tienen actos individuales de amor (u odio en el caso de Satán) por Dios. En suma, a pesar de que las substancias puramente espirituales son formas sin materia, son individuales en cuanto son no-instanciable y únicas.

C. Las substancias materiales compuestas.

El caso de las substancias materiales compuestas es diferente del de las substancias puramente espirituales porque están compuestas de materia, forma, y actos de existencia (*esse*). Cicerón está compuesto de su forma humana, su carne, sus huesos y su acto existencial. ¿Es Cicerón incomunicable y único? Definitivamente lo es. Cicerón es incomunicable porque no es instanciable en otros humanos, tales como Séneca y Sócrates. Y es único en tanto que es diferente de todos los otros seres en el universo. De los seres como los gatos o las substancias puramente espirituales, es diferente tanto específicamente, porque pertenece a una especie diferente (la humana), e individualmente, porque tiene formas accidentales que los otros no tienen (su conocimiento de gramática latina es diferente al mio y el ocupa un lugar diferente al que ocupó yo).

16.ST I, 50, 2, ad 3 (*Leon. 5.6*).

3. La naturaleza ontológica de la individualidad.

Anteriormente vimos que, generalmente, ser individuo quiere decir no ser instanciable y ser único para Tomás. Ahora bien, cuando hablamos de algo que es de cierto tipo, encontramos un nombre abstracto para referirnos a él. Una vez que hacemos esto, también frecuentemente comenzamos a hablar de algún tipo de propiedad o característica. Hablamos de Pedro o Pablo como inteligentes y de su inteligencia, y de ellos como humanos y de su humanidad. Eventualmente también comenzamos a hablar de la inteligencia y la humanidad como propiedades o características que Pedro o Pablo tienen.

De forma similar, cuando hablamos de los individuos, terminamos hablando de la individualidad, y de la propiedad de ser individuo o de la propiedad de la individualidad. Hablamos de Cicerón y de Séneca como individuos, de su individualidad y de la propiedad o característica de la individualidad. El uso de la palabra ‘propiedad’ para referirnos a la individualidad es inapropiado cuando hablamos estrictamente en el contexto tomista. ‘Propiedad’ en un medio aristotélico se reserva para las características que no son parte de la definición de una cosa, pero que son implicadas por esa definición, tales como la capacidad de reír en los humanos.

Entonces, ¿cual es la naturaleza ontológica de la “individualidad”? Como vimos anteriormente, esto involucra preguntarnos sobre su caracterización en términos de ser y unidad. Naturalmente, esto asume que podemos hablar de que la individualidad puede tener ser y unidad, ¿pero tiene sentido hacerlo?

Encontramos una respuesta en el capítulo 3 del *De ente et essentia*. El texto en cuestión trata sobre la naturaleza ontológica de las naturalezas, o sea, de su ser y unidad. Tomás ya había explicado en el capítulo 1 que los términos ‘naturaleza’, ‘forma’, ‘quiddidad’, y ‘esencia’ se refieren a la misma cosa, aun cuando traen a colación algo diferente—hoy diríamos que sus intensiones no son las mismas, aunque sus extensiones coinciden. Y en el capítulo 2 había distinguido entre la forma del todo (*forma totius*) y la forma que es una parte (*forma partis*). Después, en el capítulo 3, quiere saber el tipo de ser y unidad que estas formas tienen.

Comienza estableciendo una distinción entre la naturaleza considerada absolutamente y la naturaleza considerada en relación con otra cosa. Absolutamente, nos dice que la naturaleza es neutral con respecto a todo tipo de ser y unidad, porque cuando se le define, su definición no contiene ninguna referencia al ser o la unidad. La definición de la naturaleza “hombre” nos dice que “al hombre en cuanto hombre le pertenece ser racional y animal y otras cosas que caen dentro

de su definición. Pero en verdad ni blanco ni negro, ni ninguna cosa que no sea parte de la naturaleza de la humanidad le pertenecen al hombre como tal.¹⁷ La definición de hombre establece claramente, entonces, que un humano es un animal racional, pero no establece nada sobre su ser o unidad.

Pero a una naturaleza también se le puede considerar no absolutamente, o sea, en relación con la mente o con el mundo fuera de la mente. Cuando se le considera en relación con la mente, la naturaleza es universal y puede usarse para pensar sobre las cosas que son del tipo especificado por el universal. En este sentido la naturaleza tiene cierto ser y unidad, a saber, aquellos propios de los conceptos en la mente. Y cuando se le considera en relación al mundo, la naturaleza es individual y por tanto tiene el ser y la unidad propios de los individuos.

En suma, una naturaleza en si es neutral con respecto a cualquier tipo de ser o unidad. La naturaleza en la mente tiene ser y unidad universales, y la naturaleza en el mundo tiene ser y unidad individuales. Así que nos podemos preguntar: ¿donde encaja la individualidad y la universalidad? Si en lugar de una naturaleza, tal como gatidad, hablamos de individualidad y universalidad, ¿qué podemos decir al respecto? En principio, podríamos decir que la universalidad parece ser una característica de los conceptos en la mente que se pueden usar para pensar sobre diversas cosa individuales, tales como el concepto de gato. Y la individualidad parece ser una característica de las cosas en el mundo, tales como este o aquel gato, sobre las que pensamos con los conceptos universales. Pero quizás esto que hemos dicho no sea totalmente correcto. Necesitamos profundizar más.

Hoy diríamos que la individualidad y la universalidad son propiedades de segundo orden, pero decir esto no aclara por completo su naturaleza ontológica o lo que Tomás creía sobre el asunto. En efecto, en el lenguaje tomista, ni la universalidad ni la individualidad son propiedades hablando estrictamente. Como hemos dicho anteriormente, las propiedades de Cicerón, digamos, son mas bien cosas tales como la capacidad de reír. Su género es animal, su especie es humano, y sus accidentes son cosas como este actual acto de reír. Hoy generalmente pensamos que las propiedades como la inteligencia y la humanidad son de primer orden, pero la individualidad, la identidad y otras por el estilo se consideran generalmente como propiedades de segundo orden. Las propiedades de primer orden pueden ser instanciadas en los individuos. Y las propiedades de segundo orden son las propiedades de las propiedades de primer orden.¹⁸ El caracterizar a la in-

17. DEE 3 (Leon. 43.374:26-37).

18. Cf. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/properties/#primary>, last accessed Jan. 9th, 2005.

dividualidad y a la universalidad como propiedades de primer o segundo orden, sin embargo, no nos aclara su naturaleza ontológica, o sea, su ser y unidad.

Los escolásticos tenían algo parecido a la distinción entre propiedades de primer y segundo orden que quizás nos ayude mas en nuestra investigación. Hablaban de términos de primera y segunda imposición (*prima impositio* y *secunda impositio*) y de los conceptos como primeras y segundas intenciones (*prima intellectio* o *prima intentio* y *secunda intellectio* o *secunda intentio*). Una primera intención es un concepto que se aplica a algo en el mundo real fuera de la mente; y un término de primera imposición se usa cuando se habla de una primera intención.¹⁹ El concepto “gato” es una intención primera, porque se aplica a los gatos en el mundo; y la palabra ‘gato’ es un término de primera imposición porque lo usamos para hablar de los gatos en el mundo, su extensión son los gatos. Una intención segunda, por el contrario, es un concepto que se aplica solamente a algo en la mente, o sea, a otro concepto; y un término de segunda imposición se usa cuando hablamos de una segunda intención. El concepto “especie” es una segunda intención, porque lo usamos para pensar sobre el concepto de especie; y el término ‘especie’ es de segunda imposición porque su extensión consiste en los conceptos de las especies que tenemos en la mente.

Podemos darnos cuenta de lo que Tomás piensa sobre la naturaleza ontológica de la individualidad y de la universalidad si establecemos, primero, lo que piensa sobre los conceptos de individualidad y universalidad (¿son primeras o segundas intenciones?), y segundo, lo que piensa sobre las palabras ‘individualidad’ y ‘universalidad’ (¿son términos de primera o segunda imposición?). Una vez que tengamos respuestas a estas preguntas, sera más fácil determinar el ser y la unidad que tienen la individualidad y la universalidad, o sea, la naturaleza de aquello sobre lo que hablamos cuando nos referimos a ellas. Naturalmente, aquí no nos concierne la universalidad, sino la individualidad. De manera que dejaremos el análisis de la universalidad para otra ocasión.

En un pasaje de *De unione Verbi Incarnati*, Tomás nos dice que la individualidad (*individualitas*) es una intención significada por términos de segunda imposición tales como ‘individuo’ (*individuum*).²⁰ En el texto presenta una lista de términos como ‘persona,’ que significan realidades, y términos como ‘individuo’ y ‘su-

19. DP 7, 9 (Marietti, vol. 2, pp. 207, 208); *Liber I Sententiarum* (henceforth Sent. I) 42, 1, 2, ad 4 (Mandonnet, vol. 1, p. 987). See *S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis* (Mandonnet, Lethielleux, 1929), vol. 1. Sent. III, 6, 1, 1, 1.

20. *De unione Verbi Incarnati* (en adelante DUV), 2 (Marietti, vol. 2).

pósito,' que significan conceptos.²¹

El término 'individuo' mismo, nos aclara Tomás en otro lugar, se puede usar para significar la segunda intención de la individualidad (o singularidad, que es el término que usa en este pasaje) y por esta razón es un término de segunda imposición. Pero 'individuo' puede usarse también como término de primera imposición para significar la primera intención de la cosa misma a la que se aplica la segunda intención de la individualidad (o particularidad), que es el término que usa en este pasaje.²² Expresémoslo de la siguiente manera: 'Individuo' puede ser un término de primera o segunda imposición. Como término de primera imposición significa una primera intención que a su vez se usa para pensar sobre las cosas que existen en el mundo fuera de la mente; 'individuo' significa el concepto de individuo a través del cual pensamos sobre este o aquel individuo en el mundo. Como término de segunda imposición, 'individuo' significa una segunda intención, a saber, la individualidad, que a su vez se usa para pensar sobre la primera intención de individuo.

Suficiente sobre el término 'individuo' y la intención o concepto de individuo. ¿Pero qué podemos decir sobre el término 'individualidad' y sobre el concepto de individualidad? Parecería como que 'individualidad' fuera un término de segunda imposición, y el concepto de individualidad una segunda intención. Mientras que el término 'individuo' puede designar una cosa (o realidad), el término 'individualidad' puede designar solamente un concepto. En este sentido, 'individualidad' es como 'especie'. En efecto, 'individuo' se usa como término de segunda imposición precisamente para designar la segunda intención de individualidad. Por lo tanto, mientras que 'individuo' se puede predicar de este y aquel individuo, 'individualidad' se puede predicar solamente de este o aquel concepto, que es lo que pasa con 'especie'. 'Especie' no se predica verdaderamente de nada en el mundo, sino solamente de conceptos tales como el concepto de humano o de perro.

¿Y esto qué nos dice sobre la naturaleza ontológica de la individualidad? Recordemos que nuestro fin es determinar el tipo de ser y unidad que tiene la individualidad según Tomás.

21.DP 9, 2, ad. 2 (Marietti, vol. 2, p. 228).

22.I Sent., 23, 1, 3 (Mandonnet, vol. 1, p. 563).

La individualidad no es nada fuera de la mente en un individuo (sea una propiedad o accidente), ni es nada diferente, o más allá, del individuo (sea una substancia en el mundo o aun una forma plantónica).²³ Es más bien el concepto de individuo que tenemos en la mente cuando pensamos sobre los individuos como tal. Es por ende similar a la especie, que no es nada en la realidad, sino más bien un concepto que usamos para pensar. Entonces, ¿qué es la individualidad de Cicerón? Parece que sería el concepto que tenemos de él como incomunicable y diferente de todo lo demás. La individualidad de Cicerón es un concepto a través del cual pensamos sobre un ser como no-instanciable y único.

Ahora bien, aquello sobre lo que pensamos es un tipo de unidad, pero no algo distinto del ser en cuestión, pues la unidad de un ser no es nada realmente distinto del ser.²⁴ La individualidad, entonces, no es ni una propiedad de un individuo en el sentido aristotélico (como la capacidad de reír en el humano), ni un género (animal), o especie (humano), o accidente (acto de reír). La individualidad es el concepto a través del cual pensamos sobre la unidad, digamos, accidentalmente añadida a una naturaleza. En efecto, como nos dice Tomás, “lo común a todas las substancias individuales de naturaleza racional, es la ‘intención’ de singularidad. . . .”²⁵

Naturalmente, como concepto en la mente, la individualidad tiene el ser y unidad propios de los conceptos. Como una cualidad de la mente, que es lo que los conceptos suponen ser, tiene el ser y la unidad propios de un accidente individual, como el color de mi cabello. Pero la individualidad se usa para pensar sobre la unidad de algo más que un ser fuera de la mente, y como tal tiene la unidad propia del universal en su aplicación.

Pero uno se puede preguntar: ¿Si pensamos sobre un individuo en términos de su individualidad, y sobre lo que pensamos es un tipo de unidad, cual es la naturaleza de esta unidad en el individuo? ¿Es algún tipo de forma? ¿Es algo distinto en la realidad del ser del individuo? ¿Es algo distinto en la realidad de los otros componentes del individuo?

La unidad es una cosa peculiar. Los escolásticos hacían una distinción entre dos tipos de unidad: La unidad de número, que se usa en las matemáticas, y la unidad que es convertible con el ser. La primera forma parte de la definición de tales cosas como los números. La segunda no forma parte de la definición de nada, pues es una de las pasiones del ser, y como tal común a todas las cosas que se

23.SCG I, 42, (Leon. 13.119:6-9).

24. ST I, 11, 1 (Leon. 4.107).

25.DP 9, 2, arg. 2 (Marietti, vol. 2, p. 227).

pueden clasificar dentro de las categorías de Aristóteles.²⁶ De manera que tiene sentido concluir que la unidad individual es convertible con el ser, pues Tomás mantuvo que todo lo que existe es individual. Nótese que la unidad individual no es nada formal, ya que la forma no tiene un ser propio—forma es otro término para naturaleza y ya vimos antes que las naturalezas mismas en si, consideradas absolutamente, son neutrales con respecto al ser y la unidad. La unidad individual es más bien una unidad trascendental y, como trascendental, es convertible con el ser.²⁷ Esto quiere decir que la unidad individual de Cicerón es convertible con su ser individual. ¿Pero qué es este ser individual? Según Tomás, no es la substancia como constituida, ni es la forma o la materia. Es más bien un acto (*esse*) que hace posible la existencia del compuesto de materia y forma. Y esto es así porque, según el aquinate, existe una distinción real entre la esencia y la existencia: La esencia de una cosa es distinta en la realidad de su existencia, o sea, del acto por el cual existe (*esse*).²⁸ La humanidad de Cicerón es distinta en la realidad del acto por el cual Cicerón existe.

En cierto sentido, entonces, no tiene sentido preguntarse sobre el ser o la unidad de la individualidad considerada fuera de la mente. ¿Porqué? Pues porque la individualidad es meramente el concepto por el cual pensamos sobre la unidad de un individuo, y como pasión trascendental del ser, esta unidad es convertible con el ser. La unidad individual de un individuo y el ser del individuo son la misma cosa en la realidad, a pesar de que se puedan distinguir conceptualmente. La unidad individual es el ser, pero considerado como uno e indivisible, o sea, precisamente como incomunicable y único. Las expresiones ‘ser’ y ‘ser un individuo’ no significan lo mismo, pero su referencia es la misma, porque todo lo que existe es uno. Como vimos anteriormente, ‘uno’ no añade al ‘ser’ mas que la negación de división, pues ‘uno’ significa solamente ser no dividido, y de esto se colige que ‘uno’ es convertible con ‘ser’.

4. Conclusión.

¿Así que a donde hemos llegado? ¿Qué hemos aprendido del análisis sobre la naturaleza ontológica de la individualidad? He aquí la moraleja: La individualidad resulta tener solamente ser y unidad mental; es el concepto en la mente a través

26. Veanse los artículos de Stephen Dumont, John Marenbon, Jan Aertsen, Scott MacDonald, y Jorge Gracia en *The Transcendentals in the Middle Ages*, *Topoi* 11, 2 (1992).

27. ST III, 17, 2 (Leon. 6.222).

28. DEE 4 (Leon. 43.376:94-104).

del cual pensamos sobre la unidad característica de los individuos. Esta unidad es en realidad (i.e., extensionalmente) lo mismo que el acto de existencia (*esse*) del individuo, aunque conceptualmente (i.e., intensionalmente) distinto de ese acto. Como concepto en la mente, además, la individualidad es una cualidad de la mente y por lo tanto distinta en realidad (i.e. extensionalmente), así como conceptualmente (i.e., intensionalmente), del individuo fuera de la mente, y de la unidad del individuo. Esto es así en de todos los niveles del ser, sea la substancia puramente espiritual o la substancia compuesta de materia y forma, aunque el caso de Dios es idiosincrático.

Este análisis revela por lo menos dos cosas importantes: Primero, muestra el punto hasta el cual la ontología del aquinate es muy magra en comparación con otras ontologías inflacionarias comunes en su época. Solo hay unidad mental e individual; el ser y la unidad son en la realidad lo mismo y solamente distintos conceptualmente; y el individuo como tal tiene un solo acto de ser (*esse*) y una sola unidad. Segundo, el análisis muestra como la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia (*esse*), la doctrina de las pasiones del ser según la cual el ser y la unidad son convertibles en la realidad pero no conceptualmente, además de lo que Tomás piensa sobre diversos tipos de distinciones (o sea, la conceptual y la real), se tejen de una manera interesante para producir esta ontología.