

## La Identidad Filosófica del Individuo (Vision Tomista)

Martín Astacio

### Introducción.

Si procuramos entender desde el punto de vista filosófico un ente o "cosa real" en su estructura "individual", así como puede haber un conocimiento matemático, físico, químico o biológico de una realidad cualquiera, como es nuestro cometido en el presente discurrir, nos hallaremos inmersos en un mundo apasionante y, a la vez, sumamente exigente de meditación filosófica. Este modo de abordaje intelectual de considerar la realidad particular en tanto que "cosa individual" con un "enfoque filosófico", se presenta como la intención que rige, en un primer momento, la gesta filosófica de Aristóteles.

### I. Abordaje de platónico.

Es conocido que la enseñanza filosófica de Platón abandona este modo de enfrentar a las "cosas sensibles" al considerar a la "esencia" como una realidad pura y en absoluto reposo de plena identidad consigo misma; y al considerar a las cosas del mundo sensible no solo como "imperfectas" en el orden del ser, por ser, apenas, "participantes imitativas" de la verdadera esencia ideal, sino también por ser "sombras engañosas" de las cuales el sabio se tiene que apartar si quiere llegar a la contemplación de las ideas eternas.

#### I.1. Contra Platón.

El punto de partida de la reflexión filosófica de Aristóteles contra Platón fue, justamente, el haberse enfrentado cognoscitivamente con las cosas particulares en tanto que particulares. Su interés estaba marcado por una consideración filosófica del individuo en tanto que individuo. Consecuentemente se distancia del idealismo de Platón introduciéndose en el mundo de la realidad material constatable por los sentidos<sup>1</sup>. Aristóteles, pues, se ha interesado filosóficamente por los individuos concretos que nos rodean a diario y a los cuales ha calificado bajo el denominativo común de "entes" con el propósito de hallar el sustento metafísico que le es propio a cada uno de esos entes. Ya es conocido, sin embargo, en el reflexionar filosófico que este intento tan bien delimitado en el inicio de su filosofar, no alcanzó del todo los éxitos esperados porque de alguna forma vuelve a caer en las ideas que había dado Platón<sup>2</sup>. Solo que, mientras que para Platón son identidades puras y separadas del mundo sensible, para Aristóteles se hallan "dinamizando" e "informando"<sup>3</sup> toda la realidad material.

---

<sup>1</sup> "Como su maestro, Platón, Aristóteles está interesado en la οὐσία; aquello que es. Sólo que, cuando habla de ella, lo que él tiene en la mente es algo muy diferente de una Idea platónica. Para él, la realidad es lo que ve y puede tocar: este hombre, este árbol, este trozo de madera. Sea cual fuere el nombre que se le pueda dar, la realidad es siempre para él una cosa individual y actualmente existente, esto es, una unidad ontológica precisa que es capaz de subsistir en sí misma: no el hombre en sí mismo, sino este hombre individual al que puedo llamar Pedro o Juan." Gilson, Etienne. "El ser y los filósofos" EUNSA. Pamplona. 1985. Pag. 78.

<sup>2</sup> Gilson. Ibid. Pag.85-86.

<sup>3</sup> Dando forma.

Hemos de afirmar, por lo tanto, que en nuestra búsqueda de la identidad filosófica del individuo, si es verdad que Platón no nos soluciona el problema por haber excluido el mundo de los individuos particulares de las identidades puras y esenciales de su consideración filosófica, lo cierto es que el intento de Aristóteles, lejos de ayudarnos a resolver nuestro conflicto, nos adentra en nuevos problemas significativos.

## II. Abordaje de Aristóteles

Cuando Aristóteles aborda, en un principio, a los entes sensibles termina eliminando a los “accidentes” como garantes del “ser” del ente, por la sencilla razón de no ser considerados realidades sustantivas; sino relativas, y efectos de las sustantivas<sup>4</sup>, por lo que, de una oveja blanca no es afirmable su blancura como “ser de la oveja” porque la oveja no solo es “concebible”<sup>5</sup> sin la blancura en el ámbito intelectual, sino que también puede ser oveja sin ser blanca en el plano de lo óntico. Por esta consideración de las cosas sensibles, aunque razonable en el orden de la sustantividad gnoseológica y metafísica, acaba en el error de arrojar a los accidentes fuera del ámbito de lo concreto e individual hacia un plano de consideración ideal y abstracto como subsiguientemente habrán de ser considerados<sup>6</sup>. También peca de ese error, al principio, la sustancia misma, al ser arrojada también al ámbito lógico de los predicables<sup>7</sup>. La sustancia vuelve posteriormente, sin embargo, a ocupar anómalamente un puesto en la realidad, forzada por la materia, mientras los accidentes aunque considerados como efectos reales de las sustancias concretas no son tratados propiamente como tales, sino como entidades lógicas aplicables a la realidad.

Una vez que Aristóteles hubo establecido que lo verdaderamente real en las cosas particulares era la “esencia sustantiva” se encontró con la dificultad de tener que dar cuentas de la individuación de esa realidad sustantiva para poder ser fiel a su primera intención filosófica con respecto a las cosas individuales y no quedarse nuevamente en el pensar “aéreo” de Platón. Se tuvo que enfrentar al problema de tener que individualizar a la esencia sustantiva en sus individuos correspondientes; ante lo cual vino a concluir que la individuación se debía a la materia<sup>8</sup>. Visto así, realmente no llegó a dar cuentas, en justicia, de la individuación de una cosa cualquiera. Si ponemos el ejemplo clásico sobre el conocimiento filosófico de Sócrates; no se puede decir que estamos conociendo al “ente en cuanto ente” según el inicial horizonte especulativo de Aristóteles; el cual sería traducible en el conocimiento de Sócrates en tanto que Sócrates al querer dar razón de los individuos concretos, pues, Sócrates es un ente concreto; y así cualquier otro ente. Sino que estaríamos conociendo a la sustancia en este ente; o sea, al “hombre” en Sócrates; y no a Sócrates en Sócrates<sup>9</sup>. Y justamente es plenamente perceptible este anclaje metafísico, al cual es fiel Aristóteles en todo su cuerpo doctrinal, quedando afectado no solo el espacio de la metafísica, sino también el de la gnoseología y el de la lógica.

En metafísica ya Sócrates ni individuo alguno podrán tener su identidad particular, sino que todos tendrán una identidad común a la de la especie a la que pertenecen. Y hasta el mismo Santo Tomás de Aquino dirá que la esencia de Sócrates no es otra cosa que animalidad y racionalidad<sup>10</sup>. Al conocer, pues, a un individuo humano, por ejemplo, realmente y según esto, ya no se puede conocer filosóficamente en su “individual identidad”, sino según la identidad de la “especie o sustancia”. El máximo conocimiento filosófico que podemos tener de Sócrates será, pues, que es hombre; y más específicamente, y por fuerza de la materia: “este hombre”. Y si acaso es considerable como una identidad individual; a saber: la del individuo en tanto que individuo, ya no será una

<sup>4</sup> Ibid. 79-80.

<sup>5</sup> Esta oveja no puede ser concebible sin su blancura porque ya no sería concebible esta oveja blanca sino una oveja indefinida o señalada)

<sup>6</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 7.#3.

<sup>7</sup> Ibid. Gilson 79-80.

<sup>8</sup> Ibid. 87.

<sup>9</sup> Abordara a Sócrates matemáticamente sería abordarlo en tanto que cantidad; y abordarlo filosóficamente sería abordarlo en tanto que entidad.

<sup>10</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 3.#1.

consideración filosófica ni, mucho menos, metafísica; sino extra-filosófica y extra-metafísica. Vaya fracaso!! Desde Aristóteles no hacemos más que experimentar el derrumbe de nuestra primera aspiración, la cual consiste en hallar la identidad filosófica del individuo en tanto que individuo, ya que se queda en ámbito gnoseológico de la sustancia en tanto que sustancia.

No se puede decir que la materia sea realmente un principio de individuación por el cual se alcance la justa "identidad individual" de una "cosa" o de un ente; por la sencilla razón de que una cosa al ser identificada con la materia lejos de afirmarse en su ser, se diluye y desvanece. El mismo Aristóteles identifica la materia con "indeterminación" lo cual incluye la negación total o parcial de cualquier "carácter de identidad" en cualquiera de los planos filosóficos de consideración, ya sea el metafísico, el lógico o el gnoseológico. Conocer, pues, al individuo, en tanto que individuo sería realmente no conocerlo porque la materia no es realmente "principio de individuación" por el simple hecho de que no es "principio de identificación" ni mucho menos "principio de conocimiento"<sup>11</sup> al carecer en sí de todo tipo de precisión o determinación. Si la identidad individual es lo mismo que materialidad, ya no hay, pues, identidad individual; porque la materialidad es la negación de toda identidad<sup>12</sup>. No nos queda, pues, más que conocer a "esta sustancia" o a "aquella sustancia" en cada ente, lo cual no es más que conocer a la "sustancia general" en "esta" o en "aquella" materia concreta. En segundo lugar, es también inaceptable la materia como principio de individuación porque "esta" no se encuentra en un solo individuo, sino que al igual que la forma sustantiva es un componente de la especie, de todos y de cada uno de los miembros de la clase o familia, formando constitución esencial y sustantiva con la misma forma esencial a la cual se quiere individualizar; con el agravante de que al formar unidad sustancial con la forma, o habría que ponerla como "individuante" de sí misma, como, en un primer momento, parece el caso en Santo Tomás, al diferenciar y confundir entre materia signada y materia no signada; o habría que aceptar por extensión análoga a la misma sustancia como realidad individuante de sí misma; lo cual nos llevaría de nuevo al problema de los universales.

Si lo consideramos en el ámbito de la lógica tocamos con un problema de tendencia reductiva donde los juicios de cualquier realidad individual, si han de ser considerado "filosóficamente" solo pueden obedecer, entre las distintas clases de "definiciones" a aquella que ha de llamarse "definición filosófica". Y si decimos que por ejemplo, que Sócrates es griego; equivaldría a la afirmación de "Este, ese o aquel hombre es griego" para darle matiz filosófico; donde el monema morfema "este, ese o aquel" se denota tan vacío de significación propia, como expresan los gramáticos<sup>13</sup>, que si bien nos señalan, delimitan o precisan al individuo en cuestión, no por ello le otorgan identidad de significación propia, por carecer esos términos de dicha significación.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. Santo Tomás "El ente y la esencia" Capítulo 2, Cuestión 2.

<sup>12</sup> Que otra razón llevaría a Platón a considerar el mundo de la materia como el mundo del "no ser" en tanto que su filosofía se rige justamente por el principio de "identidad"

<sup>13</sup> Ya que solo tienen "significación propia accidental" como es su caso al pronominalizarlo, o significación lingüística como es el caso de ser considerados como simples determinantes por la función de modificadores directos de la realidad sustantiva o sustantivada. No se puede dudar que es un recurso ingenioso el de Aristóteles; mediante el cual se ha venido a diferenciar entre términos categoremáticos al referir términos significativos y término sincategoremáticos, al referir términos no significativos. Conviene denotarse ya desde ahora que no solo estos términos vacíos de contenido propio delimitan o especifican a las sustancias referidas; sino también que otros términos que ejercen las mismas funciones especificativas realizan también la función sustitutiva o pronominal como es el caso de los adjetivos o calificativos ya sea que modifiquen o que se sustantivisen.

<sup>14</sup> Sin embargo, la nota distintiva y la que más puede justificar a estos términos como garantes de individuación vendría siendo el sentido signacional; el cual nos adentra en el plano de la gnoseología. "Este, ese o aquel" se presenta así como una realidad trascendente y en tanto que monemas morfemas parecen obligar a un significado intencional. Cualquier otro término-monema que haga la función de modificador directo ya sea morfema o semantema no obliga a una consideración fuera del plano de la inmanencia gnoseológica; sin embargo este, ese, aquel son indicativo del espacio material en tanto que muestran la distancia de lejanía o proximidad de lo referido, en relación a los sujetos que se comunican entre sí. pero al mismo tiempo parecen exigir la presencia de lo señalado, tanto así que para ser cognoscible debe estar presente ante el conocedor. De lo contrario sería una

Ahora bien, el problema de la individuación no es, en un primer momento, de orden “óntico”, ya que en la realidad no tenemos que individualizar ni a Sócrates ni a hombre alguno porque de hecho ya están individualizados. Nuestro problema consiste en el dar razón de la individuación gnoseológica<sup>15</sup> teniendo como punto de partida a la sustancia que es común a todos los individuos de una misma especie. ¿Qué ha de llevar al ser humano a dar razón filosófica de “un hombre” que no es ese ni aquel, sino “este”, siendo así que todos y cada uno son ya plena y cabalmente hombres? O sea, que en tanto que hombres, no son diferenciables. Viene a ser un problema de especificación o de identificación individuante en tanto que diferenciable en su unicidad del resto de la especie con la cual se identifica en la inteligibilidad de la sustancia. Lo que hay, pues, que lograr es el identificar al individuo inteligiblemente por otro camino que el de la dimensión sustancial como se pretende establecer cuando se supone a la materia como principio de individuación; aunque, en este nuevo camino, no se debe dejar de considerar la sustancialidad como parte insoslayable de la identidad del individuo.

Cuando abordamos filosóficamente a Sócrates, buscamos la respuesta sobre el ser y realeza de Sócrates. Cual es el ser de Sócrates. Esta pregunta nos trae varias respuestas. Una de ellas es la consideración del ser como verbo, Sócrates como “esse” o sea como existencia (lo cual es el fundamento metafísico y causativo primero y último de toda realidad) . en segundo lugar se nos presenta el ser como nombre (esencia sustantiva) pero saber que Sócrates es en el sentido de que existe; y saber que es en el sentido sustantivo , a saber, un hombre. Si esos conocimientos son básicos y hasta irrenunciable en el adecuado conocimiento de Sócrates porque si no existe ya nada se puede afirmar sobre Sócrates y si no es hombre pues terminaríamos cayendo en la navaja de ockham<sup>16</sup> y estaríamos abocándonos propiamente al desconocimiento total de su individualidad. Por lo que el ser como nombre y el ser como verbo son necesarios para la identificación individual de Sócrates pero, y es aquí, lo más importante de nuestra reflexión, “insuficientes”. Ya no puedo afirmar que domino filosóficamente a Sócrates en tanto que individuo por saber de su existencia y de su humanidad. Lo mismo sabemos de tantas personas e individuos que constantemente nos topamos por las calles y eso no nos asegura un conocimiento propiamente individuante. Uno podría volver a preguntarse por el principio de individuación como diferente del principio de individualidad. En el sentido de que no captando diferencias accidentales entre todos los seres que nos rodean, y a sabiendas de que todos son conocidos, aun sin haberme topado con ellos. Cuando las ciencias nos dan estadísticas sobre cantidad de hombres, soy capaz de entender las estadísticas porque concibo la existencia y la esencia sustantiva de todos y cada uno de los hombres, en sentido genérico, aunque no me haya topado con todos y cada uno de ellos en particular. Resulta tentador poner la materia como principio de individuación a razón de la delimitación espacio temporal. No se precisa

---

realidad desconocida por ser imposible señalarla. Como afirmar la individualidad de lo que no existe, sino que existirá; y como señalar al individuo que ya existió si ya no existe. No se puede decir este, ese o aquel en referencia de una materia que ha sido o será. Aun si se señalara, ya no sería, en su caso, la materia individuante de “ese” ser, in-señalable por su inexistencia actual. De otro ser, a saber, la de aquel que hace presencia ante el conocedor, como la ceniza de lo quemado ya no es materia de lo que antes se quemó, sino de la ceniza presente ante el espectador.

<sup>15</sup> Téngase en cuenta que cuando hablamos de gnoseología entran de inmediato la relación recíproca intencional entre el plano óntico y el plano lógico ya que una cosa no es conocida sino está simultáneamente en la inmanencia el sujeto conocedor en tanto que conocedor y, a la vez, en la trascendencia de la cosa conocida en tanto que conocida.

<sup>16</sup> Con Guillermo de Ockham experimentamos otro intento desesperado de individualizar la realidad particular lo cual lo lleva a la eliminación de la sustancia en toda realidad particular. La verdadera realidad de cada individuo sería propiamente su individualidad y la sustancia no es más que un nombre, una ilusión un engaño. Si la dimensión sustancial no se encontrara de hecho, en cada individuo, lo mejor que pudiera hacerse es justamente despreciarla, pero si se encuentra en él, todo intento de desprecio sería engañoso. Lo cierto es que nuestro intento, a partir del problema aristotélico, no es el de individualizar al individuo, sino el de individualizar a la especie. Nuestro punto de partida parte, pues de la consideración de que todo individuo de la especie en ya de la especie; por lo se impone no la anulación sustantiva, sino su previa afirmación. Hemos de cargar, pues, con la identidad sustantiva porque es justamente a ella la que hay que individualizar.

que haya un elemento individuante para captar la individualidad de todos aquellos de los que no concibo más que elementos comunes. Si todos los seres humanos fuéramos gemelos, en todo idénticos, sin ninguna pizca de diferencia parece ser que la ocupación espacio temporal se impone como principio de individuación porque todos tendremos distintos espacios ya sea considerado de forma extrínseca o de forma intrínseca. ¿cómo escapar de esto? Y por que hay que escapar? Por el hecho de que el individuo no puede considerarse conocido por el solo hecho de decir “este individuo” lo más que está es siendo señalado, en su individualidad, no así “conocido en su identidad particular”. Y la señalación individuante de las realidades materiales parecen darse en el espacio y justamente por su dimensión material. Pero esto no deja de ser una ilusión porque la materia es un principio constitutivo tanto como la forma y al existencia aunque en menos nivel. Y si es verdad que la materia no es principio de inteligibilidad, tampoco lo es la esencia ni la existencia en relación con seres que tienen similar esencia y existencia. Más justo que llamar a la materia principio de individuación sería llamar al espacio principio de individuación. Pero esto sería establecernos en el plano inaceptado de la accidentalidad como principio de individuación. Es más cómodo aceptar a la materia como principio de individuación, por ser una realidad de orden sustantiva no accidental, y sustentante directo, a la vez, del accidente de lugar, a saber “el espacio”.

El miedo de un abordaje sustantivo, no accidental, radica en la búsqueda, originada en Aristóteles, de las primeras causas y los principios que garanticen un conocimiento filosófico que ha de ser científico y, y como tal, necesario y universal. Y de hecho, un abordaje accidental, no sustancial del ente, lejos de centrarnos en elementos universales y necesarios, nos encamina al encuentro con el ser individual que ha de ser identificado como “ser accidental”<sup>17</sup> y como tal, **no** conocido de forma “a priori” como se implica en lo necesario y universal.

Creo, sin embargo, que el mismo Aristóteles aporta la clave de solución a esta problemática en el orden gnoseológico cuando al situarse en el plano lógico establece que a menor extensión mayor comprensión con respecto a los conceptos. Justamente, las notas de comprensión que se implican en el concepto para identificar al individuo concreto se resisten a una valoración exclusiva de índole sustantivo. Son propia y realmente “accidentes” y no sustancia. Ciertamente que a pesar de ser una consideración lógica en el mundo aristotélico, no por ello deja de ser óptica ni gnoseológica, a razón de que la lógica de Aristóteles para entenderse ha de leerse dentro de estos ámbitos doctrinales con los cuales guarda férrea correlación. Lo que va a diferenciar a Sócrates de los demás hombres con los cuales comparte identidad de esencia, de existencia y de materia en el orden intelectual es una carga conjuntiva de accidentes<sup>18</sup> que entrarán dentro del orden de la predicabilidad especificante y que muy bien encuentran ubicación en las nueve 9 categorías accidentales no sustanciales de Aristóteles. Dígase por ejemplo: “griego”, “filósofo”, “maestro de Platón”, “hijo de partera” etc. Valga destacarse el sentido de “conjuntiva” porque la sola predicación de uno solo de estos accidentes de forma exclusiva en relación con los demás accidentes predicados, puede aludir a la identificación de cualquier otro sujeto que le acaezca el mismo predicable. Esta “conjuntividad” indica, a su vez, un tipo de “unidad” interrelacional entre accidentes garantizada por un fundamento de identidad sustancial inclusive; lo cual no viene más que a indicar que el “ser” como nombre “ens”, en tanto que conocimiento filosófico del individuo, permanece incompleto cuando se considera de forma exclusiva la sustancia del individuo porque ésta no diferencia un individuo de otro gnoseológicamente hablando; sino que dicha individuación obedece propiamente a notas de orden accidental con el debido fundamento sustancial, con lo cual queda garantizada la plenitud integral del ser esencial del individuo.

A pesar de esta clave de solución que presenta el mismo Aristóteles de orden lógico-comprensivo; la problemática individuante queda en tensión inconclusa en el ámbito óptico justamente por la intromisión de la materia como principio de individuación de orden científico-sustantivo. A este respecto, el rechazo de la ciencia universal como camino de conocimiento individual que siglos más tarde, pasando por Guillermo de Ockam sustentará David Hume y la subsiguiente meditación sobre la ciencia que llega hasta nuestros días, se presenta como razonable.

<sup>17</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 7.#1.

<sup>18</sup> Vease mi artículo: “Identidad de la esencia metafísica” publicado en [A Parte Rei 13](#) (Febrero 2001)

### III. Abordaje de Santo Tomás de Aquino.

La forma en que Santo Tomás de Aquino aborda el problema de la individuación de la especie no deja de ser sumamente significativo. Habiendo aceptado el presupuesto aristotélico de la **materia** como principio de individuación, tenía que dar razón de individuación de las esencias simples aquellas que ni son materiales ni ocupan espacio, de las sustancias compuestas y del alma humana. Una de las cosas que encontramos en su opusculum es el negarle a las "sustancias simples" todo tipo de materialidad<sup>19</sup>, ya sea esta considerada de forma constitutiva, no signada; ya sea considerada individuante o signada.

#### III.1. Individuación de las sustancias simples.

La individualidad del acto puro va a consistir en su pura bondad, ya que no hay nada en él que le haga múltiple, ni a la manera del género, ni de la especie, ni de la materia; por lo que no habiendo nada de potencia en él, no puede más que ser uno<sup>20</sup>. Cuando considera a las sustancias inteligentes, encuentra en ellas composición y potencialidad. Composición en tanto que, a pesar de ser inmatriciales y simples en el orden de la esencias, estas últimas no se identifican con sus existencias respectivas al ser concebibles sin ellas, sino que forman composición de esencia y existencia<sup>21</sup>; y esto es bien lógico en tanto que sean consideradas realidades creadas. Si todas son idénticas en el orden del ser esencia, y, a saber, no son una, sino múltiples, cómo es que se asegura su individuación?? El recurso que Tomás expone ingeniosamente, y que resulta innovador, es el de la "existencia". Las inteligencias simples están en potencia con respecto a la existencia, algo similar a como lo está, la materia, con respecto a las formas. Y así como la forma recibe individuación al ser recibida en una materia; así también la esencia simple recibe individuación al ser, en este caso, receptora de la existencia. Por lo que si es admisible la individuación de las formas por la potencialidad de la materia con respecto a ellas, también es admisible la individuación de las sustancias simples por su potencialidad con respecto a la existencia, salvándose de este modo la inmaterialidad de toda sustancia simple<sup>22</sup>. Con esto estamos experimentando la entrada de otro principio de individuación en el discurrir filosófico, además de el introducido por Aristóteles. La "existencia" ha hecho su entrada desde Santo Tomás, como "principio de individuación", y este elemento vendrá a salvar y armonizar el despliegue del pensamiento tomista en el orden del ser.

#### III. 2. Individuación de las sustancias compuestas.

Pero no solo las sustancias simples participan de una existencia impropia, ante la cual obran de forma potencial, sino también las sustancias materiales; ¿por qué, pues, no considerar entonces a la "existencia" como el único "principio de individuación" tanto de las sustancias simples como de las compuestas? Así podría ser, pero el problema es que la existencia en tanto que "acto" se halla en relación directa con la forma en orden ascendente y descendente según el se acerque o se aleje del primer principio, y no con la materia.

Es la "forma" que al recibir el "ser-existencia" se actualiza pasivamente con respecto a ella, y a su vez, le comunica el ser acto quiditativo y existente a la materia; en otras palabras, la materia debe tanto su acto quiditativo (ens) como su acto entitativo (esse) a la forma que recibe. Por lo que la existencia, según esto, al ser un atributo más propio de la forma dentro de la esencia y más impropio de la materia, bien puede individuar una forma de otra forma de mayor o menor perfección en orden al Acto Puro o, lo que sería lo mismo en nuestro caso de consideración, la individuación de una

<sup>19</sup> Santo Tomás. "El ente y la esencia" Op. Cit. Capítulo 5. Cuestión 1.

<sup>20</sup> "El ente y la esencia" Cap.6 Cuestión 1.

<sup>21</sup> "El ente y la esencia" Cap. 5 Cuestión 3.

<sup>22</sup> "El ente y la esencia" Cap. 5 Cuestión 5.

esencia simple de otra esencia simple, como es el caso de las inteligencias separadas de la materia según admite Santo Tomás.

Pero resulta confuso y dudoso, según parece, que la existencia individúe a una esencia con respecto a sí misma, considerada ésta en un mismo nivel de gradación de su existencia; ya que tanto para Santo Tomás, al igual que para Aristóteles, son la misma y única esencia en cuanto especie, y diversas en número<sup>23</sup>. y esto así, a pesar, de que también ambos consideraron a la materia con existencia eterna lo cual implicaría parte de la existencia como “propiedad” de la materia y no solo de la forma. La conclusión de Santo Tomás será, por tanto, siguiendo a Aristóteles, que si son diversas en número se lo deben, entonces, a la materia y no a la existencia. Esto acarrea un problema desolador en el cual ambos a su modo solucionaron en el plano lógico-gnoseológico, pero al tratarlo en el puro plano óntico vinieron a caer en las mismas redes de confusión aunque con distintas modalidades.

Cómo es entonces que la existencia logra la individuación en las inteligencias y no en las especies compuestas. Hay que reconocer el ingenio de gran Santo Tomás de Aquino, incluso ante los errores; la existencia ejerce un efecto individuante en las sustancias compuesta al igual que en las simples. Pero en ningún caso individúa a la especie con respecto a sí misma en el mismo nivel de existencia, sino que las individúa en orden de perfección al Acto Puro, o en distintos niveles de existencia. Como no hay materia en las inteligencias no hay individuación de la especie con respecto a sí misma, sino que cada especie es una, tanto en esencia como en número; y al estar participada de la gradación de la existencia, entonces es admisible una multiplicidad de especie individuadas por las existencias correspondientes; mientras que, de alguna forma, ha de aceptarse, según esto, dos tipos de individuación en el orden de las sustancias materiales, la ejercida por la existencia y la ejercida por la materia.

Así, en lo que respecta a la individuación que ejerce la existencia, solo serán admisible algunas esencias compuestas, a saber, aquellas que conocemos de orden sustancial, no así las de orden accidental; entre las que podemos mencionar en el primer nivel a los minerales, o a la esencia mineral; le siguen los vegetales, o la esencia vegetal; luego los animales, o la esencia animal; y, por último, los seres humanos o la esencia hombre. Individuados ya por la existencia en orden de perfección, la individuación multiplicativa numéricamente que en cada nivel de ellos encontremos ha de deberse a la materia y por tanto filosóficamente ininteligible.

Uno podría refutarle a Santo Tomás que los distintos órdenes de perfección que encontramos en la escala de los seres no solo nos son diferenciables en el orden de la gradación existencial (“esse”), sino también el inteligible esencial (“ens”); a lo que ya tenemos su respuesta; a saber, que por la materia no signada de las esencias las podemos ordenar en un género, y subsiguientemente en especies<sup>24</sup>. No así, en el caso de las sustancias simples que al carecer de toda clase de materia no pueden recibir una multiplicidad tal<sup>25</sup>. Esto es muy interesante, pero al mismo tiempo muy extraño. La existencia ejerce un efecto individualizador, pero al mismo tiempo un efecto diferenciador de orden intelectual-sustancial (no así accidental) en la escala de los seres, tal y como lo conocemos en la naturaleza; pero en lo referente a las sustancias simples, este efecto diferenciador, al realizarse, por un lado resultará inaccesible para el conocimiento humano al no tener contacto con sus efectos accidentales<sup>26</sup>, pero por otro, resulta constatable y deducible a partir del conocimiento de la escala natural de los seres donde la existencia al imponer su fuerza individuante a las formas compuestas establece, a su vez, niveles distintos de identificación sustantiva en orden al Sumo Bien. Esto es lo que hace del alma humana un caso sumamente interesante.

### III. 3. Individuación del alma humana.

¿Es el alma humana una realidad simple o compuesta?, ¿forma material o forma espiritual? Indudablemente que para Santo Tomás es una forma simple y espiritual. Este enfrentamiento

<sup>23</sup> “El ente y la esencia” Cap. 5 Cuestión 2.

<sup>24</sup> Tanto el género como la especie son aquí consideradas de forma sustancial no accidental.

<sup>25</sup> “El ente y la esencia” Cap. 5 Cuestión 2.

<sup>26</sup> “El ente y la esencia” Cap. 5 Cuestión 2.

discursivo con el alma humana debió ser terrible para Santo Tomás. Si el alma es espiritual y no material entonces no le debe corresponder la individuación que aporta la materia; sí, en cambio le ha de corresponder la individuación propia que aporta la “existencia”. Según esto al alma le correspondería ser una en especie, y una en número al igual que todas las demás inteligencias en tanto que carente de toda materia<sup>27</sup>. Pero esto sería admitir que cada hombre no tiene un alma que salvar como enseña la Iglesia sino que todos los hombres tenemos una y la misma alma. Valla problema este eh!! Sin embargo no estamos de frente a cualquier pensador. Estamos de frente al gran ingenio de Santo Tomás de Aquino ante el cual el preciso callar y escuchar antes de hablar si no queremos pecar de error. El gran Santo se la ingenia para hacer recaer tanto la individuación de la existencia como la individuación de la materia sobre el alma humana de forma que se conjugan ejerciendo cada una su función individualizadora.<sup>28</sup>

La existencia individúa formalmente a la especie, tanto a la simple como a la compuesta, en diversos ordenes de especies graduadas, mientras que la materia individúa, solo a la especie compuesta, de sí misma; y no formalmente porque sería un cambio de esencia o de nivel de existencia, sino “numéricamente”.

Esto implica como es constatable en el pensamiento de S. Tomás que no haya diversidad de ángeles o inteligencias simples de la misma especie sino uno y el mismo ángel en su nivel o rango; donde cualquier otro de igual nivel o rango es inadmisibile por su carencia de todo tipo de materia. Según esto hay que dar por supuesto, por lo tanto, que cada ángel o inteligencia es necesariamente de naturaleza superior a los que le aminoran en perfección en orden al Acto puro, y de naturaleza inferior a los que le anteceden en nivel de perfección. Nunca en igualdad de perfección a otros ángeles; sino que en y por esencia, todos son desiguales en orden a un más o menos existencia, según su lejanía o proximidad en orden de perfección al Acto Puro que es Dios.

Nótese que no nos estamos moviendo en un ámbito de conceptos, sino en uno de consideración ontológica. Al alma humana por ser sustancia espiritual le correspondería por tanto ser también una y no múltiple. El criterio que expone Santo Tomás es de infinitud y finitud, el cual nos recupera el problema aristotélico de los universales: La forma simple es finita con respecto a la existencia ante la cual guarda potencia y ante la cual está limitada. Es sin embargo infinita de frente a la materia por carecer de ella y no encontrarse limitada por ella<sup>29</sup>. Esta falta de multiplicidad debida a la carencia de individualidad no es solo un problema en el orden de las sustancias simples, es también radicalmente un problema tomista en el orden de las sustancias compuestas. Lo cierto es que si la multiplicidad es debida a la unidad individuada y esta unidad la ofrece la materia; hay que señalar que si los ángeles carecen de multiplicidad por carecer de todo tipo de materia, carecen también de individualidad precisamente por la misma razón de inmaterialidad, por lo que de alguna forma quedarían reducidos a simples ideas o conceptos sin fundamento real. Pero este no es el caso de Santo Tomás que defiende tanto la onticidad de las sustancias simples como de las compuestas.

La justificación que parece más pertinente es el asumir que la existencia aporta no solo nivelación jerarquizada en orden al Acto Puro, sino verdadera individuación “in re”. Sin embargo, y a pesar de todo lo afirmado, es la materia la que viene en Santo Tomás a resolver el problema de la individuación y la multiplicidad tanto del alma humana como de las demás sustancias compuestas aunque no el da las sustancias simples.

¿Cómo viene la materia a individuar el alma humana, en S. Tomás, siendo esta una sustancia de orden espiritual y no una sustancia de orden material? La respuesta que da Santo Tomás resulta tan ingeniosa como sumamente sávida; por lo que me permito presentar el ‘texto traducido’, con sus propias palabras: “...en tales sustancias no se encuentra una multitud de individuos de la misma especie, como se ha dicho, a no ser en el alma humana a causa del cuerpo al cual se une. Y aunque su individuación dependa ocasionalmente del cuerpo en cuanto a su incoación, ya que no adquiere una existencia individuada sino en el cuerpo del cual es el acto, no es necesario, empero, que, una vez destruido el cuerpo, desaparezca la individuación; puesto que, teniendo una existencia absoluta, mediante la cual adquiere una existencia individuada porque se hace forma de un cuerpo su

<sup>27</sup> “El ente y la esencia” Cap. 5 Cuestión 2.

<sup>28</sup> “El ente y la esencia” Capítulo 5.#2.

<sup>29</sup> “El ente y la esencia” Cap. 6 # 2.



*existencia permanece siempre individuada. Por eso dice Avicena que la individuación de las almas y su multiplicación dependen del cuerpo en cuanto a su principio, no en cuanto a su fin.*<sup>30</sup>

Esta es una explicación sumamente ingeniosa y, hasta cierto punto, razonable. Como quiera que se vea, el hecho es que se le está concediendo individuación de carácter material a una realidad sustantiva de naturaleza espiritual, y mucho más aun, al ser considerada en estado separado del cuerpo; esto es cuando ya no tiene materia de hecho, aunque por derecho le corresponda.

Nótese que, según esto, se está dando en el alma una individuación debida a un agente ausente de hecho, aunque se le considera presente por derecho; porque el derecho no implica la realización ni la presencia del hecho. ¿Cómo una causa ausente puede, en tanto que ausente, provocar efectos inmediatos y presentes? Esto no es más que la ocurrencia de un genio del pensamiento. El fuego no puede quemar si no está caliente de hecho aunque el calor le corresponda al fuego por derecho propio. En el momento que se aparta del calor pierde su efecto incinerador. A lo más, para poder justificar toda esta trama de S. Tomás, según sus propios argumentos doctrinales, tendríamos que afirmar que el alma humana permanece, en tanto que separada de la materia corpórea, en estado de potencia de ser individualizada; hasta que se encuentre actualizada en su individuación por la presencia efectiva de su agente material correspondiente. Pero aun esta última afirmación sería disparatosa al no coincidir con la realidad misma del alma humana en tanto que sustancia individual y diversa en número dentro de la misma especie.

Pero hay algo aquí interesante que sí debemos salvarle a Santo Tomás, y es la individuación numérica y real de la sustancia simple y espiritual sin intervención inmediata de materia alguna como es éste, el caso del alma humana; lo cual nos da lugar a aceptar también como posible, la multiplicidad de las sustancias simples dentro de un mismo rango o nivel de existencia a semejanza de las almas humanas, aunque esto no incluya a Dios por su Pureza y Bondad de orden metafísico. El mismo Santo Tomás fue quien dijo que debíamos partir de lo que era más conocido por nosotros para alcanzar lo más desconocido<sup>31</sup>, aunque aquí haya procedido, según parece, en sentido contrario.

No se piense que se estamos entrando aquí con estas últimas afirmaciones sobre la individuación de la materia en un terreno insustentable. Lo cierto es, como veremos, que la materia considerada como principio de individuación se presenta como una afirmación doctrinalmente insostenible porque los mismos argumentos de Santo Tomás la descartan aunque parece ser que él no se haya percatado de esto.

#### **IV. la materia como principio de individuación en el nivel epistemológico.**

Cuando procuramos conocer a Sócrates en tanto que Sócrates o a Galias en tanto que Galias en sentido filosófico, sucede entonces que no los puedo conocer en tanto que tales, porque el principio sustancial que me lo individúa de los otros hombres, o mejor dicho, el principio que me individúa el concepto 'hombre', es precisamente la 'materia' signada en cuanto que le acaecen tres dimensiones según la concepción de Santo Tomás. Y esta materia "no puede entrar" en la definición porque rompería el cerebro. Tiene, sin embargo, que "entrar" de forma "inmaterial" mediante la función transformante del entendimiento agente para garantizar su gnoseabilidad. Pero enseguida entra, ya no entra como esta materia; sino como materia en general, o sea, como "materia no signada", ya que Sócrates no es el único hombre con materia, sino que todos son conocidos en tanto que materiales como parte constitutiva de su esencia sustancial. Digamos; pues que acontece algo así como que el paso de la "materia signada" que constituye principio de individuación, en tanto que pasa a ser "materia no signada" como parte constitutiva de la esencia de todos los hombres, ha transitado también y de forma increíble, por un proceso de desmaterialización, para poder estar en el entendimiento como realidad entendida.

Si ha de entenderse como materia desmaterializada nos llevaría admitir dos tipos de materias; la que está en Sócrates en tanto que Sócrates en el nivel óptico; y la que está en Sócrates en tanto que "Sócrates" en el nivel epistemológico; y esta última afirmación solo sería admisible si se

<sup>30</sup> "El ente y la esencia" Capítulo 6.#2.

<sup>31</sup> "El ente y la esencia" Proemio.

acepta que Sócrates puede ser inteligibilizado en tanto que Sócrates, y como tal definible, que es lo que yo más defiendo. Pero no es este el caso en Santo Tomás, lo que encontramos es que una vez que Sócrates pasa al conocimiento, en tanto que entendido, no se conoce realmente a “Sócrates en tanto que Sócrates” en sentido filosófico; sino a este hombre, porque la materia individuante de Sócrates al ocupar el espacio gnoseológico del entendimiento se transformó convirtiéndose en materia universal y por tanto no exclusiva de Sócrates; sino común a todos los hombres ya que todos los hombres participan de la existencia de la materia y no solo Sócrates. La materia, pues que ha individuado a Sócrates no es la materia procesada por el entendimiento agente, sino la que permanece fuera del entendimiento. Y esto es así porque según Santo Tomás la materia no constituye principio de individuación tomada de cualquier modo, sino solo en cuanto que le acaecen tres dimensiones. Entonces, esto implicaría que la materia de Sócrates solo se conoce en tanto que materia común y no tanto que materia de Sócrates razón por la cual cuando conozco a Sócrates realmente lo que estoy conociendo no es a Sócrates sino al hombre universal en Sócrates. Si no aparecen estos planteamientos así tan claro en el compendio doctrinal de Santo Tomás se debe a que en lugar de usar el verbo conocer en este proceso reflexivo, utiliza el verbo “entender” y ya que el conocimiento no es exclusivamente intelectual se abren pistas de consideración reflexiva que eclipsan las contundencias de estas afirmaciones. Visto así la esencia de Sócrates no será otra que animalidad y racionalidad como también afirma Santo Tomás<sup>32</sup>. Ya que en la definición no entran este hueso y esta carne, sino hueso y carne en absoluto que son la materia no signada de Sócrates<sup>33</sup>. Por lo que lo que estoy conociendo intelectivamente es todos los huesos y todas las carnes cuando conozco a Sócrates; que no es más que hueso y carne en sí independientemente de Sócrates.

Todo esto podría verse como un intento de introducir a Sócrates o a cualquier individuo en el plano de conocimiento científico-intelectual sin que halla entrado realmente. Por lo que, según esto, a Sócrates se le conoce individualmente, pero no se le inteligibiliza individualmente a no ser como “hombre” en general y no como “este hombre”. Ya que nada material tiene lugar en el conocimiento intelectual. Uno no queda del todo claro de si entró o no entró. El hecho es que sí entró, pero al mismo tiempo, no entró. Y sí entró porque al conocer al universal se implican a todos los individuos, de forma intencional, inclusive Sócrates. Y no entró porque siendo Sócrates materia tridimensional, y como material, ininteligible, al desmaterializarse mediante el proceso de abstracción pierde de inmediato su individuación para entrar a la espiritualización. Si Aristóteles hablaba de un tomar la forma sin la materia, en Santo Tomás experimentamos el pasar de la materia y al mismo tiempo el no pasar de la materia. La materia ha pasado al plano universal, pero universalizada. Y en tanto que universalizada ha perdido su individuacionalidad. Y por esa pérdida se puede afirmar que en tanto que individuante no ha entrado, por lo que Sócrates ha entrado, pero no ha entrado. Ha entrado en tanto que hombre, pero no en tanto que Sócrates. Por lo menos “este hombre”.

Esta no entrada tridimensional de la materia al entendimiento ha permitido, sin embargo, una entrada que resulta paradójica. El conocimiento del individuo en tanto que espaciado, móvil y corruptible, es salvaguardado por la doctrina de Tomás justamente por la materialidad del individuo, razón por la cual también la presenta Tomás como entrante en el mundo del entendimiento. Y no solo por esto es importante la entrada de la materia al plano epistemológico, sino también por la científicidad del conocimiento que tradicionalmente **no** permitía la entrada de accidentes ni sensibles sino de principios de orden sustancial como es el caso de la materia.

## V. Propuesta de solución intrínseca al concepto.

Es, sin embargo, el mismo Santo Tomás quien ha afirmado la entrada de todo individuo con su carga accidental en el plano epistemológico cuando nos establece las funciones del entendimiento agente que, a saber, son dos. En primer lugar el producir la especie expresa por medio de la especie impresa previamente producida por el entendimiento agente, y el formular los juicios, donde se resuelven los razonamientos. Ahora bien, estos juicios y raciocinios no solo son juicios y raciocinios

<sup>32</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 3.#1.

<sup>33</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 2.#5.

exclusivos de universales, lo son también, y de forma más frecuente de individuos sensibles accidentados. La experiencia nos dice que el ser humano no se expresa usualmente de forma científica a la manera que Aristóteles entendió la ciencia como necesaria y universal. Todo lo contrario, el nivel de conocimiento que más abunda en la cotidianidad, es el nivel particular o individual tradicionalmente conocido como conocimiento de nivel vulgar. Como el juicio, el raciocinio y el lenguaje, siguen al intelecto ha de admitirse, por lo tanto, que los individuos también hacen su entrada en el espacio epistemológico con sus peculiaridades sensibles e individuales. No parece que halla con respecto a este último problema, una sola exposición doctrinal de Santo Tomás a referirse a sustancias compuestas (aunque sí en Aristóteles).

En primer lugar tenemos que si en el entendimiento solo pueden entrar datos espiritualizados por la acción del entendimiento agente, entonces resultaría falso que el entendimiento posibles reciba también datos sensibles; por lo que el lenguaje no seguiría únicamente al entendimiento, sino también a la conciencia sensitiva. Y tal vez, esto es lo que se quiere justificar cuando además de el entendimiento se acepta la facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad, denominada "cogitativa" la cual se entiende como "razón particular". O sea, una facultad que sin dejar de ser sensible es eminentemente intelectual sin ser en sí el entendimiento. En segundo lugar, si pueden entrar datos de la conciencia sensitiva en tanto que sensitivos, no espiritualizados por el entendimiento agente, entonces hay que admitir el conocimiento intelectual de la materia individuante y de los seres accidentados.

En cuanto al paso de la materia desde el plano real al plano epistemológico, más que un paso intelectual lo que se da, en la doctrina de Santo Tomás, es una transformación, y no una simple espiritualización. Esto es afirmable porque cambia el concepto de materia, además de que nada de lo específicamente material en tanto que materia entra a formar parte de la gnoseología intelectual. Esto es así porque el paso real debe admitir en la espiritualización el proceder mismo de la materia en tanto que materia; o sea, su dimensión individuante y corruptible. No significa esto que el concepto sea individuo material y corruptible en cuanto tal concepto; pero sí debe serlo en tanto que adecuación veritativa. O sea, ha de admitirse que todos los seres materiales son conocidos e inteligibilizados como móviles e individuados. Si esto no es así, entonces fuera verdad que la materia no solo no pasa, sino que se desconocieran los efectos de la materia en las cosas, lo cual es evidentemente falso. Los hombres y las cosas se conocen como realidades intrínsecamente corruptibles, pasajeras y contingentes por ser materiales. Esto es realmente conocer la materia en sentido universal.

Pero la universalidad no es solo universalidad de comprensión en lo interno del concepto, sino también que implica en tanto que gnoseabilidad, la intencionalidad la cual ha de ser considerada como otro tipo de universalidad externa al concepto. Lo cual implica que el concepto no puede realmente tener adecuación veritativa para todos los seres de una misma especie, si no la tiene para cada uno de los entes referidos en particular. Ya que la adecuación universal no es otra cosa que la adecuación de todos y cada uno de sus elementos implicados en sus particularidad, con el concepto. Sin la adecuación de cada uno no puede haber adecuación universal.

Ahora bien, como antes he afirmado, la universalidad puede entenderse también, no en sentido extrínseco, sino también en sentido intrínseco. Como si la universalidad fuera entendida en sentido, simplemente intelectual interno independientemente de que se adecúe veritativamente con uno o con muchos. El acento de "universal" se posaría, por tanto, en tanto que espiritualidad del concepto, en la signabilidad o predicabilidad del concepto no en su interno contenido, el cual no dejaría de llevar el conocimiento de la movilidad corruptible y la individualidad de los seres compuestos en tanto que se suponen adecuadamente representados. Aquí habría que diferenciar entre la comprensión y la extensión del concepto. ¿Donde se halla, pues, la universalidad? ¿en la extensión o en la comprensión? Si es en la extensión, no parece, en principio, que tengamos muchos problemas porque como también dice Santo Tomás, el concepto es indiferente tanto a la individualidad como a la universalidad<sup>34</sup>, por lo que se puede entender que no entra el individuo en el concepto, como tampoco la multiplicidad, por lo que tampoco entran la suma de todos los individuos en el concepto o sea "la universalidad"; ya que la atribución intencional a uno a o muchos no es más

---

<sup>34</sup> Cf. "El ente y la esencia" Capítulo 4 .#2.

que un recurso del entendimiento al predicar<sup>35</sup>. Pero esto es justamente lo que viene a indicar que la “materia” considerada como “principio de individuación” quedó totalmente fuera del ámbito interno del concepto ya que según esto la individuación y la universalización, que implica individuación, resulta que vienen a ser un aporte del entendimiento al predicar y al conocer, y no una consecuencia óptica como sería el caso si seguimos sosteniendo a la materia como principio de individuación.

Esto arrastraría un nuevo problema que es el sentido de capricho dado al entendimiento de forma tal que la trascendencia gnoseológica de los conceptos tanto en el orden de los trascendentales como en los unívocos universales, al no estar garantizados por la experiencia inmediata de todos y cada uno de los predicados se podría por tanto prescindir de todos como puro caprichos del entendimiento tal como se constata en falsabilidad de Karl Popper de frente a los juicios analíticos kantianos. Ahora bien, antes de entrar en la solución de ese problema hay que dilucidar el otro concepto de materia que guarda Santo Tomás en lo referente al ámbito de la comprensión, ámbito intrínseco del concepto. al concepto, en lo interno, en tanto que comprensión le es propio lo esencial y esto implica la materia que tiene una doble acepción.

Santo Tomás comienza su reflexión del capítulo 3 del ente y esencia diciendo que la esencia de hombre y la de Sócrates no difieren entre sí, sino según lo signado y lo no signado. Esto es muy interesante, porque de alguna forma nos está diciendo tanto el concepto hombre como el conceptos Sócrates son quiditativamente lo mismo sin más diferencia que la signabilidad. Pero sucede que la signabilidad no es parte de la comprensión de concepto; en otras palabras, la signación no es una nota constitutiva del concepto razón por la cual no forma parte del ámbito interno del concepto. La signación propiamente dicho pertenece al concepto en sentido externo en tanto que extensión o intencionalidad, lo cual es un atributo propio del entendimiento al predicar. Esta afirmación de Tomás al identificar la esencia Sócrates y la esencia hombre, no hace más que confirmar lo que antes hemos sostenido de que en la doctrina de Tomás propiamente, en el ámbito epistemológico, no tiene lugar el individuo en tanto que individuo, en este caso Sócrates en tanto que Sócrates, sino solamente las esencias consideradas en tanto que sustancia, en este caso, Sócrates en tanto que hombre, lo cual sería la sustancia de Sócrates y no en tanto que Sócrates, porque en tanto que sustancia Sócrates carece de definición<sup>36</sup>; ya que como afirma el mismo Santo Tomás, la esencia con propiedad y verdad solo se encuentra en las sustancias y de un modo relativo en los accidentes<sup>37</sup>; los cuales para Santo Tomás no tienen definición propia porque los considera en sentido abstracto; esto es, en una consideración en sí; y aunque los explica magistralmente como definibles “in alio”, esto es con necesidad de su sujeto<sup>38</sup>, nunca nos lo ejemplifica ni los considera propiamente dicho de forma concreta e individuante, por lo menos en sentido doctrinal.

De hecho hay que entender, en aras de un mejor entendimiento del proceso lógico-gnoseológico, que Sócrates en tanto que Sócrates es una sustancia accidentada, e individuada por dicha accidentalidad, y no una esencia sustantiva individuada por ninguna materia, sino por estas notas accidentales que le perfilan y delimitan como tal esencia y no otra. Esta última afirmación es compatible cien por ciento con la doctrina de Aristóteles sobre la correspondencia proporcional que existe entre los conceptos lógico de que a mayor comprensión menor extensión y a mayor extensión menor comprensión. Solo que en Aristóteles a diferencia de Santo Tomás los conceptos no terminan sus géneros próximos en la consideraciones de las sustancias, sino al aceptar también las dimensiones accidentales es capaz de asumir conceptos individuales con géneros próximos de orden accidental aunque los géneros más remotos sean siempre y necesariamente de orden sustancial en atención a su lógica que nunca pierde su dimensión gnoseológica.

Aquí, en este orden interno al concepto, podría muy bien hablarse de materia pero no como “principio de individuación” sino que considerada en un sentido comprensivo, esto es en lo interno del concepto, como también lo consideró Santo Tomás, sin tener que caer por ello en el error, también de Santo Tomás, de confundir esta “individuación” interna al concepto con la signabilidad que es de ámbito externo al concepto. Santo Tomás afirma que así como la esencia del individuo y la esencia de la especie no difieren entre sí sino según lo signado y lo no signado, tampoco difieren entre sí la

<sup>35</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 4.#2.

<sup>36</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 2.#5.

<sup>37</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 2.#5.

<sup>38</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 5.#1.

esencia de la especie ni la esencia del género; aunque, según él, en uno y otro hayan distintos modos de designación; ya que la designación de la especie con respecto al género se hace por medio de la forma, y la designación del individuo con respecto a la especie se hace mediante la materia signada<sup>39</sup>. La confusión de Santo Tomás, más clara no podría estar presentada. Aunque habla de dos modos distintos de designación, ¡Qué dos modos distintos de designación! La distinción de estos dos modos es una distinción que va del cielo a la tierra; por lo que es impropio presentarlo como realidades cercanas y hasta cierto punto convergente como sugiere la forma en que Santo Tomás lo ha expresado<sup>40</sup>. Lo cierto es que la designación de la especie con respecto al género la cual se hace mediante la forma que expresa la diferencia, es una designación en el orden de la comprensión lógica, y por ende, predicable de los individuos en su singularidad; y como tal interna al concepto; razón por la cual se utiliza la forma que llamamos diferencia para designar y así sacar al género de su indeterminabilidad; indeterminabilidad que Santo Tomás entiende como “materia” pero no materia de orden ontológico tridimensional ni mucho menos, sino materia de absoluto orden comprensivo, perteneciente a lo interno del concepto por remoción de las formas determinantes<sup>41</sup>. Así el concepto “animal” al permanecer indeterminado con respecto a las perfecciones ulteriores de racionalidad o irracionalidad, según el caso propuesto por Santo Tomás; y en tanto que no precisa ni excluye a ninguna de estas determinaciones, sino que las conlleva todas de forma imprecisa o indeterminada; se afirma esta indeterminación o imprecisión como “materia”. Nótese desde ya que esta indeterminación o imprecisión es de absoluto orden interno al concepto, de orden comprensivo, y que nada tiene que ver con la trascendencia veritativa ni la intencionalidad gnoseológica del concepto, lo cual sería ya una virtud de orden externo y no interno con respecto al concepto. Si este fuera el mismo criterio utilizado por Santo Tomás al referirse a la signación del individuo con respecto a la especie, entonces no enfrentaríamos inconveniente alguno; en el sentido de que el concepto hombre al estar indeterminado con respecto a los individuos, y esta individuación ya sería “materia”; se ve necesitado por lo tanto de formas o perfecciones ulteriores que precisen o determinen al individuo con respecto a la especie; y estas determinaciones, por ende, habrían de ser de orden interno comprensivo. Pero no es el caso en Santo Tomás quien da un salto del orden comprensivo al orden extensivo; de lo interno del concepto a lo externo; de una consideración de orden lógico inmanente a una consideración de orden gnoseológico trascendente; donde ya no es una forma inteligibilizable la que viene a precisar a la indeterminación del concepto; sino una ininteligible materia de orden óptico real. Si Santo Tomás hubiese sido fiel a la signabilidad como realidad inmanente tendría que afirmar de frente al concepto “hombre” un conjunto de notas accidentales que lleven el concepto “hombre” a la precisión adecuada mediante notas constitutivas hasta alcanzar el concepto “Sócrates” o el concepto “Galias”; o también un concepto más genérico así como “griego” “dominicano” o “español”; pero para esto tendría que aceptar también que la esencia no solo se encuentra con propiedad y verdad en la sustancia tanto que sustancia sino también en la sustancia accidentada en tanto que sustancia accidentada. Lo que también daría lugar a la consideración de otros géneros lógicos y especies lógicas además de los de orden puramente sustancial, tales como las distintas especies de animales o vegetales que hoy nos presentan sus respectivas ciencias; lo cual llevaría también a la afirmación de que los individuos serían también definibles y como tales objetos de ciencia en tanto que tales individuos; y no sólo Dios como sustancia pura in-accidentada; cosa que la tradición filosófica previa a Santo Tomás se mostró siempre reacia.

Lo que hemos experimentado, sin embargo, en Santo Tomás es el asumir una designabilidad que aunque respeta el orden sustantivo permanece en el ámbito de lo ininteligible y se sale del ámbito lógico interno para entrar en el ámbito trascendental. El haber incursionado en este otro ámbito parece garantizar la gnoseabilidad del concepto, su trascendencia óptica, su intencionalidad espiritual. Si esta trascendencia gnoseológica es una realidad, ha de ser mostrada como se da realmente y no ha de ser forzada por el ingenio por más intelectual que este sea.

En conclusión digamos, pues, que conocer filosóficamente a Sócrates o a Galias o a cualquier otro individuo, conlleva no solo la identificación sustancial del individuo en cuestión, sino también las notas accidentales las cuales le va a especificar de frente a la sustancia u otras

<sup>39</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 3.#1.

<sup>40</sup> *Ibíd.*

<sup>41</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 3.#2.

intenciones lógicas que han de funcionar a la manera del género con respecto a la especie; esto es con indeterminación o imprecisión de orden interno comprensivo al concepto; lo cual identificamos como “materia no signada” según la terminología usada por Santo Tomás. El concepto genérico de “hombre” me da a conocer a todos los hombres pero a ninguno en particular. O sea, me da a conocer la dimensión sustantiva por la cual el hombre es hombre, según la doctrina tomista, pero sin determinar las características especificantes de hombre alguno en particular. Por lo que cuando conozco a Sócrates no me basta el concepto genérico de “hombre” para su justo conocimiento filosófico. A lo más entiendo el significado del concepto genérico, pero no al sujeto individual. La atribución accidental no solo es necesaria como fuerza especificante, sino también como fuerza individuante en el orden lógico inmanente de la comprensión. Por ello, entendemos a Santo Tomás cuando se refiere “al filósofo” o “al comentador” sin que por ello nos quedemos en estructuras abstractas, sino del todo bien concretas y especificadas; porque la identificabilidad supone sustantividad y no solo sustantividad, sino también carga de accidentalidad.

Cuando conozco a “Sócrates” he de conocerlo como “Sócrates” y aunque el concepto sustantivo hombre esté necesariamente implicado se muestra insuficiente para el adecuado conocimiento identificativo del concepto adecuado de “Sócrates” ya que su esencia implica su carga accidental sin el cual Sócrates queda diluido en género sin identidad individuada. Porque conocer a una persona como simple hombre o como este hombre y no otro, no me otorga un conocimiento propiamente individualizado del sujeto referido; sino un conocimiento generalizado lo cual es un quedarse sin conocer al individuo en cuanto tal en su identidad específica. Es verdad que la carga accidental puede considerarse como una realidad mudable y hasta efímera; pero es justamente esta carga u no otra la que otorga identidad individuada y esencial; aunque dicha fuerza individuante de la esencia sea considerada más en el plano relativo que en el absoluto. Ahora bien; si puedo afirmar que Sócrates es absolutamente Sócrates, se debe a sus accidentes, aquellos que les definen e identifican como este hombre en especial y no otro, a saber Sócrates. Y esa identidad, por lo menos en el ámbito lógico, aunque en el óntico haya que tomar en cuenta otras consideraciones, se presenta tan absoluto como cualquier concepto de orden puramente sustantivo, aunque de carácter más contingente.

El ser filósofo en Sócrates es mucho más contingente que el ser racional; porque la racionalidad obedece más a su naturaleza que a su receptividad. Sócrates nació siendo de naturaleza racional, no así filósofo por naturaleza. Sin embargo más se conoce de Sócrates en tanto que Sócrates cuando me hablan del filósofo que cuando me hablan del hombre en tanto que hombre.

## **Conclusión.**

Conocer filosóficamente es conocer al ente. Y conocer al ente es conocer lo que tiene de ser; y conocer al ser es conocer la esencia intrínseca en sentido completo y no mutilado. Conocer a Sócrates como Sócrates es un conocimiento filosófico porque es un conocer al ser esencia en su dimensión completa. Es conocer las causas internas, referidas por Aristóteles: la causa material y la causa formal; pero esta última ha de estar íntegra en cuanto conocida que es justamente lo aquí defendemos. El conocimiento de la “materia” ha de ser admitido en su sentido genérico; y como tal predicable de todos y de cada uno de los individuos; pero no como principio de individuación; ya que ha de ser considerada como de hechos se encuentra; esto es: formando parte de la esencia sustantiva; de todas y de cada una. La esencia, por su parte, no es admitida por Santo Tomás en el sentido que aquí la defendemos; por la simple razón de que en el no rige la esencia como en nosotros el “principio de identidad” como criterio de “conocimiento filosófico”; sino el criterio Aristotélico de “Ciencia” de universalidad y necesidad; lo que le lleva a considerar a la sustancia como independiente de los accidentes y previa a ellos al distinguir entre el ser sustancial y el ser accidental<sup>42</sup>. Entiendo, sin embargo, que un abordaje filosófico de la realidad tal y como aquí se defiende, convierte a la empresa filosófica en un campo tan vasto que resulta imposible abordarlo si a conocerlo todo filosóficamente nos entregamos, por lo que queda anulada la a-prioridad procurada del conocimiento filosófico, pero lo mismo puede afirmarse de cualquier ciencia, ya que una cosa es

<sup>42</sup> Cf. “El ente y la esencia” Capítulo 7.#1.

tener los criterios de abordaje, lo cual nos da la ciencia en general, y otra, su aplicación concreta, la cual exige siempre un esfuerzo de aplicación y un enfoque de enfrentamiento con las cosas que nos rodean.

Lógicamente este enfoque de ámbito interno epistemológico que aquí hemos abordado, no agota la gnoseabilidad filosófica del individuo, ya que también son considerables en sentido de conocimiento filosófico las causas extrínsecas de eficiencia y finalidad.

Con esta reflexión, sin embargo, no queda del todo concluida la intención de nuestro trabajo, se precisa explicitar la dimensiones de trascendentabilidad gnoseológica que llevaban a un querer sostener a la materia como principio de individuación las cuales espero presentar en una próxima reflexión.