

A. PEREZ ESTEVEZ

## MATERIA E INDIVIDUO EN LOS QUODLIBETOS DE PECHAM

### I. MATERIA

#### 1.1 Introducción

La noción de materia en el s.XIII oscila entre dos extremos: el materialismo panteísta de David de Dinand y la materia, limitando con la nada, de Tomás de Aquino.

David de Dinand había enseñado en París en los primeros años del siglo. Había escrito *De Tomis, hoc est de Divisionibus*, conocida también probablemente como *Quaternuli* y condenada en el Concilio provincial de París en 1210. Sus escritos fueron prohibidos en la Universidad de París en 1215 por el legado papal Roberto de Gourson. Sus escritos se han perdido y conocemos fragmentos suyos entresacados de las obras de Alberto Magno, Tomás de Aquino y de Nicolás de Cusa<sup>(1)</sup>.

David de Dinand en *De Tomis* divide los objetos del conocimiento en tres clases: cuerpos, almas y sustancias eternas o formas separadas. Pero estos objetos son modos o accidentes de realidades primarias; así los cuerpos son modos de la materia (*hyle*), las almas son modos de la mente (*nous*) y las formas separadas son modos de Dios. Estas tres realidades primarias —materia, mente y Dios— son esencialmente idénticas, debido a que no existe entre ellas diferencia específica alguna y constituyen por tanto una única sustancia. La diferencia específica, que se añade a un género, para formar una especie puede darse y predicarse de sustancias compuestas (de género y especie), pero no se da en sustancias simples como son las tres realidades primarias. Por tanto entre la materia, la mente y Dios no existe diferencia alguna específica que las distinga y en consecuencia se identifican sustancialmente. Dios y la materia, como realidades primarias, no tienen forma alguna y son de suyo incognoscibles; pero el alma humana las capta por ser un modo de la mente, la cual a su vez se identifica sustancialmente con la materia y con Dios. Ahora bien, Dios y la materia se identifican por no tener diferencia alguna es decir por no poseer forma alguna son esencialmente informes, y por tanto no poseen acto alguno: son seres-en-potencia. Pero ser en potencia es la definición de la materia prima; por tanto las tres realidades primarias, esencialmente idénticas, se reducen a la materia

(1) Théry Gabriel, *David de Dinand, Etude sur son panthéisme matérialiste*. Paris, 1925.

prima. La materia prima, para David de Dinand, es el constituyente último y único de todo el universo, que se manifiesta en tres realidades primarias —materia, mente, Dios— de las que se derivan, como modos o accidentes, los cuerpos, las almas y las sustancias separadas. La materia prima de Dinand ha crecido hasta el extremo de constituir la realidad última de todo el universo, de la que se derivan en pedacitos sucesivos primero las tres realidades primarias, informes, y luego las sustancias compuestas de materia y forma.

En el otro extremo encontramos la materia de Tomás de Aquino, reducida a menos que una sombra, a un residuo óptico en sí misma en los confines del no-ente. Veamos.

Hacia la Pascua de 1270 Tomás de Aquino explicaba en París el III Quodlibeto. En la cuestión primera, artículo primero se pregunta si Dios puede hacer que la materia sea sin la forma. En el cuerpo responde que "sólo puede excluirse de la potencia divina aquello a lo que repugna la razón de ente y esto no por deficiencia de la potencia divina, sino porque no puede ser ente y por tanto no puede ser hecho. Repugna a la razón de ente el no-ente que al mismo tiempo y según lo mismo exista; por eso Dios no puede hacer que algo sea y no sea al mismo tiempo, ni algo que implique contradicción, como sucede cuando la materia es en acto sin forma... Repugna a la razón de materia ser en acto, ya que según la propia razón es ente en potencia. Por tanto no puede ser en acto sino en la medida que participe de él. Ahora bien, el acto participado por la materia es la forma; por eso es lo mismo decir que la materia es en acto que decir que la materia tiene-forma"<sup>(2)</sup>.

La materia sin forma, según Tomás de Aquino, no puede ser hecha por Dios porque su existencia implicaría contradicción, ya que sería como si un no-ente al mismo tiempo y según lo mismo existiera o a que algo fuera y no fuera al mismo tiempo. Es decir, la materia sin forma no tiene razón o esencia de ente, es un no-ente, que por tanto no puede ser hecho por Dios, pues sería una contradicción que un no-ente al mismo tiempo fuera. Por tanto la materia existe y puede ser hecha por Dios sólo unida a la forma, constituyendo un ente o una sustancia. Y aún así, como parte de un ente o sustancia,

(2) Aquino Tomás de. *Quaestiones Quodlibetales. Quodlibetum tertium*, Marietti, ed. IX, 1956. q. 1. a. 1. c. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat ratione entis: et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de huiusmodi est materiam esse in actu sine forma.... Esse autem actu repugnat ratione materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum. Actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma: unde idem est dictum, materiam esse in actu, et materiam habere formam.

es ente-en-potencia y es en acto sólo en cuanto participa del ser-en-acto de la forma. El ser-en-acto le viene a la materia como algo extraño o ajeno, le viene por la forma. Por eso "es lo mismo decir que la materia está en acto que decir que la materia tiene forma". Y a la vez "decir que la materia es-en-acto sin la forma, es afirmar cosas contradictorias al mismo tiempo".

Lo que queda claro en este texto es la entidad mínima que posee la materia unida a la forma, porque sólo, sin la forma, viene a ser un no-ente. Entidad mínima que podremos apreciar en su minidez si leemos con atención otro texto en *De Spiritibus Creaturis* redactado dos años antes en Viterbo que dice: "En la naturaleza de las cosas corpóreas la materia per se no participa del ser mismo, sino por medio de la forma; la forma que le adviene a la materia la hace ser en acto como el alma al cuerpo. — De aquí que en las cosas compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Pues en primer lugar la materia es como potencia con respecto a la forma, y la forma es su acto; y a su vez la naturaleza constituida por la materia y la forma es como potencia con respecto a su existir, en cuanto es capaz de recibirlo<sup>33</sup>". Es decir, la materia tomista está doblemente en potencia con respecto al existir: está en potencia con respecto a la forma de la que recibe al ser sustancial, y juntamente con la forma, en cuanto sustancia, está en potencia con respecto a la existencia. En toda sustancia tomista existente se dan dos actos, a saber el acto sustancial que la forma da a la materia y el acto de existir por el que la sustancia se realiza fuera de sus causas; y se dan dos potencias a saber la potencia de la materia con respecto a la forma en la sustancia y la potencia de la sustancia, compuesta de materia y forma, con respecto a la existencia. Aún existiendo en la sustancia compuesta, la materia posee una entidad doblemente minimizada por ser doblemente potencia con respecto al acto de existir.

La materia tomista sola o en sí misma no tiene tampoco esencia alguna, es un no-ente; la materia con la forma constituye una esencia o naturaleza. Y en esa naturaleza o sustancia la materia es ente-en-potencia con capacidad de recibir el acto sustancial de la forma. Y juntamente con la forma, como sustancia completa, está en potencia de recibir el acto de existir. En fin, la materia tomista sola es un no-ente sin esencia y sin existencia propias, y aún existiendo en la sustancia resulta ser menos que una sombra: un ente-en-

3. Aquino Tomás de. *Questiones disputatae. De Spiritibus Creaturis*. Marietti. Roma, 1956. q. unica, a.1 c. p. 371: In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori.— Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius.

potencia, que participa del ser no por sí misma sino por la forma, "materia" non per se participat ipsum esse, sed per formam".

## 1.2 *Materia en los Quodlibeta de J. Pecham.*

### 1.2.1 *Entidad de la materia pechamiana*

A este residuo entitativo tomista, sin esencia y existencia propios, lo tiene en cuenta Juan Pecham en Roma, cuando en su *IV Quodlibeto* se plantea la misma cuestión que Tomás de Aquino se había planteado 6 años antes: *utrum Deus possit facere materiam sine forma*. La respuesta va a ser muy distinta, porque la concepción que Pecham tiene de la materia y de la potencia divinas son totalmente distintas. Veamos.

Pecham comienza afirmando que la materia tiene algún tipo de esencia y para ello la compara con el accidente: "plus habet essentialitatis materia quam accidens; materia enim est causa omnium accidentium"<sup>4)</sup>, la materia tiene más esencia que un accidente, debido a que es la causa de todos los accidentes. Y el accidente por supuesto tiene alguna esencia, ya que puede existir milagrosamente sin su sujeto como sucede en el misterio de la Eucaristía. En otro texto dice Pecham que la materia tiene más esencia que el accidente porque la materia es sustancia y el accidente es-en-la sustancia<sup>5)</sup>. La materia no es una sustancia completa sino una sustancia incompleta, sobre la que existen los accidentes; ahora bien, si los accidentes, cuyo ser-en-otro, poseen esencia, con mayor razón la materia, que es la sustancia que soporta los accidentes, tiene que poseer esencia. En otro texto afirma tajantemente que es "cierto que la materia es una esencia distinta de la forma, debido a que la materia y la forma son dos principios esencialmente diferentes"<sup>6)</sup>. En efecto principio material de la sustancia posee la potencia de recibir formas mientras que la forma no posee esa potencia; y "esa potencia de la materia no se basa en la nada, sino en la esencia misma de la materia". En consecuencia a Pecham no le cabe duda alguna de que la materia posee una esencia, "certum est quod materia est alia essentia quam forma".

Esa esencia de la materia posee a su vez un ser-en-acto propio, distinto del ser que recibe de la forma, porque "es propio de la esencia ser como de la

4. Pecham Joannis. *Quodlibeta Quatuor*. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi. Grontaferrata, 1989. Quod. IV. q.1, p. 174, N° 4.

5. O.c., p. 175, N° 7: Quia plus esse essentialitatis habet materia, quae est substantia, quam accidentia. ("quorum esse est inesse". Había dicho unas líneas antes).

6. O.c., p. 175, N° 7: Certum est quod materia est alia essentia quam forma, cum materia et forma sint duo principia essentialiter differentia.

luz lucir<sup>(97)</sup>. La materia es un principio (sustancial) juntamente con la forma y cada uno de estos principios posee su propio y distinto acto de ser. Tenemos entonces que para Pecham, la materia tiene una esencia y un acto de ser propios y distintos de la forma, y constituye una sustancia, pero una sustancia disminuida e "incompleta que está ordenada potencialmente a la recepción de la forma"<sup>(98)</sup>. La materia recibe de la forma el ser específico y completo, pero no el ser de la esencia incompleta. La materia de Pecham es una sustancia con esencia y ser propios, disminuida e incompleta, que necesita de la forma para adquirir el ser específico y completo. Sin esa realidad disminuida e incompleta, pero con esencia propia y con su propio acto de ser, sería imposible su ser potencial<sup>(99)</sup>.

Con esta nueva concepción de la materia, como sustancia disminuida e incompleta, con esencia propia y con su propio acto de ser, Pecham va a responder a la cuestión de si Dios puede hacer la materia sin la forma de manera muy distinta a como la había respondido Tomás de Aquino. En efecto Pecham va a sostener que Dios puede por medio de la potencia divina hacer la materia sin la forma.

Y da varias razones. Si los accidentes pueden existir sin su materia e incluso sin forma sustancial, con mayor razón puede existir la materia sin la forma, ya que su esencia no proviene de la forma. Dios puede hacer que los accidentes existan sin su sujeto porque "los accidentes dependen (en su ser) más de Dios, o causa primera, que de su sujeto, que es su causa segunda". Pues bien si Dios puede hacer que los accidentes existan sin su sujeto con mayor razón puede hacer que la materia, sustancia con esencia y acto de ser propios, exista sin la forma<sup>(100)</sup>.

La segunda razón proviene de la potencia divina, agrandada en la concepción pechamiana<sup>(101)</sup>. Dios puede por su potencia hacer de una manera inmediata todo aquello de lo que es causa mediata. Y como posee una potencia infinita y no precisa de ningún otro para crear, todo lo que produce por medio de otro, puede producirlo directamente sin mediación de ningún otro... Y así como crea la materia de la nada, y no por medio de la forma

7. O.c., p. 176, N° 9: Et illum actum essendi non habet a forma, sed a create, sicut etiam essentiam, scilicet a Creatore: essentiae autem est esse sicut lucis lucere.

8. O.c., p. 176, N°s. 8 y 9: Forma dat materiae esse specificum et completum, sed non dat ei esse essentiae incomplete... Est tamen (materia) essentia quaedam diminuta in actu... Habet igitur actum essentiae incomplete ordinatum potentialiter ad receptionem formarum.

9. O.c., p. 176, N° 9: ...a propria natura habet posse capere formam, istam potentiam non habet a forma, quae radicatur in essentia ipsius materiae.

10. O.c., p. 174, N° 4: Accidentia possunt esse per divinam virtutem sine materia et etiam sine forma substantiali. Ergo multo magis materia sine forma, cum materia non habeat essentiam a forma.

11. O.c., p. 175, N° 6: quia causa est virtutis infinitae, nullo alio egens in creando, quidquid producit mediante alio potest producere sine alio medio...

—aunque la conserve en su ser completo por medio de la forma— así también puede crearla, si quisiera, sin la forma<sup>12</sup>. Este principio por el que Dios puede inmediatamente en su potencia absoluta todo lo que puede mediatamente o por medio de una causa segunda lo va utilizar Pecham para ampliar la potencia y la libertad divinas. El orden establecido por Dios en el universo desde toda la eternidad, totalmente inmutable para el Aquinate *ex suppositione*, puede modificarse siempre que la voluntad divina, infinitamente libre, lo decida sin que ello implique cambio o mutación alguna en Su voluntad: el orden establecido por el que la forma da el ser específico y completo a la materia y ésta no puede por tanto existir sino en la sustancia compuesta unida a la forma, puede ser modificado por una decisión libre y omnipotente de Dios, y en consecuencia Dios puede en su potencia absoluta hacer que exista la materia sola y separada de la forma.

Finalmente Pecham da una tercera razón, basada también en esa potencia divina inmensamente agrandada. "Dios puede separar todas aquellas cosas esencialmente distintas, ya que le es propio componer y dividir; puede, si quisiere, hacer la materia sin forma alguna"<sup>13</sup>. Esta razón tiene una profunda relación con la infinita libertad divina para modificar con una nueva decisión de su voluntad el orden establecido desde toda la eternidad. En efecto si desde toda la eternidad pudo unir dos esencias o sustancias distintas—materia y forma— para integrar una sustancia compuesta, ahora puede igualmente decidir separarlas y hacer que la materia exista sola sin la forma; y esto, sin que la nueva decisión implique modificación alguna en la infinita voluntad de Dios.

Resumiendo podemos decir que la materia pechamiana nada tiene que ver con el residuo óntico tomista, que sólo, sin la forma era un *no-ente*; y unido a la forma en la sustancia era un *ente-en-potencia* cuyo acto de ser sustancial lo recibía de la forma, y la existencia o el acto de existir lo recibía la sustancia a través de la forma. La materia pechamiana puede existir sola sin la forma, si Dios así lo decide, porque posee una esencia y un *acto-de-ser* propios que la hacen ser una sustancia; ciertamente diminuta e incompleta, que en el presente estado de cosas necesita unirse a la forma para existir, constituyendo ambas una sustancia específica y completa. Pero la voluntad de Dios, omnipotente e infinitamente libre, podría, si lo quisiera, hacer que la materia existiera sola, o separada de la forma.

12. *Ibidem*: Et ideo sicut producit materiam de nihilo, non per formam —quam tamen conservat in esse completo mediante forma— ita potest eam, si velit, facere esse sine forma, cum in infinitum dependeat a Creatore quam a forma.

13. *O.c.*, p. 175, N.º 7: Deus autem omnia essentialiter diversa potest separare, cum eiusdem sit componere et dividere. Posset ergo, si vellet, facere materiam esse sine omni-forma

Esta sustancia diminuta e incompleta forma parte de todo compuesto sustancial, por perfecto que sea: forma parte de las sustancias corpóreas y forma parte también de las sustancias espirituales. Los ángeles en consecuencia tienen también materia, es decir son un compuesto de la materia con su potencia o necesidad y de la forma angélica correspondiente. Ciertamente esta materia no posee partes cuantitativas, perceptibles por los sentidos, pero si tiene partes sustanciales, que son distintas de acuerdo a los distintos ángeles<sup>(14)</sup>. La materia con esencia y su propio acto-de-ser se encuentra en toda criatura, o en toda sustancia compuesta, incluidos los ángeles y el alma humana. La materia con el accidente cantidad y por tanto con partes dimensionales o cuantitativas se da solo en las sustancias corpóreas. Esta materia cuantitativa es perceptible por los sentidos y la llama Pecham también materia exterior; pero la materia como pura sustancia incompleta, que posee solo partes sustanciales, no está reñida con la razón o esencia del ser inteligente y es por tanto inteligible.

### 1.2.2 *Es la Materia sujeto de trasmutación*

Desde Aristóteles la materia prima era considerada como el sustrato sobre el que se dan las trasmutaciones o cambios sustanciales. La forma anterior o primera desaparecía y aparecía la nueva sobre ese sujeto potencial, que sin ser propiamente, soportaba esa trasmutación de formas sustanciales. Tomás de Aquino continuó sosteniendo la tesis aristotélica.

Pecham sin embargo lideriza una nueva posición que va a sostener que la materia sola no puede ser el sujeto de un cambio sustancial, *subjectum trasmutationis non est materia sola*. Debe ser un agregado o un compuesto de materia y de potencia activa, dice en un texto, para añadir que lo que permanece en la trasmutación es algo genérico, o común a ambas formas, a la que desaparece y a la nueva, y por tanto un compuesto genérico de materia y forma<sup>(15)</sup>. La forma específica primera en el cambio sustancial se corrompe, pero no parece probable que se reduzca a nada y quede solo la materia, sino que se corrompe en algo formal que permanece en la trasmutación<sup>(16)</sup>. Por tanto el sujeto de trasmutación debe ser la materia, la potencia y la forma primera sustancial específica en otro texto<sup>(17)</sup>. El cambio o paso de una sustan-

14. O.c., Quodl. IV, q. 15, p. 209, N° 9: Ergo differt materia secundum differentiam angelorum quantum ad partes suas substantiales, non dimensionales.

15. O.c., Quodl. IV, q. 2, p. 199, N° 9: Sub trasmutatione enim simul manent materia, potentia et forma prima substantialis quia sola materia non est subjectum.

16. O.c., Quodl. III, q. 13, p. 159, N° 4: Nec sola materia, quia si forma speciei corrumpitur, aut in nihil, et hoc non est probabile, aut in aliquid, et esse illud manet in trasmutatione.

17. Ver texto de la nota 15.

cia a otra supone un sujeto en el que se da ese cambio; pero ese sujeto es un compuesto o agregado de materia, forma y potencia activa. No es difícil suponer que esa potencia activa a la que Pecham hace alusión deben ser las razones seminales, que se mantienen en la materia de acuerdo a la tradición agustiniana, y que se transformarán en la nueva forma o nuevas formas sucesivas. En la trasmutación se da un cambio de forma sustancial sobre un sujeto que, como vemos, es un agregado genérico compuesto de materia, forma y potencia activa, que deviene la nueva forma. Pero la trasmutación entraña también, para Juan Pecham, un cambio en la sustancia incompleta de la materia; de hecho el cambio en la materia precede y es un requisito para el cambio formal. Un cambio en la materia tal que nace en ella la necesidad de la nueva forma, contraria a la anterior, y es justamente en ese momento en que la necesidad de una nueva forma surge en la materia que se da la trasmutación y la potencia activa deviene nueva forma, "quando materia fit necessitas ad formam contrariam, subito fit transmutatio..."<sup>(18)</sup>. En el ejemplo concreto de la infusión del alma racional en el feto dice textualmente "que el alma racional no se infunde hasta que el cuerpo no se torne materia que necesite del alma racional"<sup>(19)</sup>.

### 1.3 Conclusión

Dijimos en la Introducción que la noción de materia en el s XIII se movía entre dos extremos: o bien en el extremo panteísta de David de Dinand, en el que la materia es el principio único y esencial de todo, incluso de Dios con el que se identifica, o bien en el extremo formalizante de Tomás de Aquino, en el que la materia sola, en sí misma es un no-ente, y como constituyente de la sustancia es un ente doblemente potencial. Doblemente potencial porque en la sustancia es ente-en-potencia con respecto al acto de la forma, y con la forma, como sustancia, está en potencia para recibir el acto de existir.

Juan Pecham no toma ninguno de estos dos caminos, sino que sigue la senda abierta por Buenaventura, intermedia y que vamos a tratar de puntualizar.

Buenaventura había elaborado un concepto de materia metafísica, que considera la esencia pura de la materia como una entidad extraña, absoluta y relativa a la vez; una entidad con un doble aspecto real: un en-sí (ad se) y un hacia otro (ad aliquid), hacia la forma, que son expresiones esenciales de esa materia, aunque sea más esencial lo absoluto o en-sí que su relación hacia la

18. O.c., Quodl. IV, q. 25, p. 231, N° 12

19. O.c., Quodl. IV, q. 36, p. 256, N° 4: Certum est quod anima rationalis non infunditur donec corpus fiat materia necessitans respectu animae rationalis.

forma. Esta materia en la sustancia recibe de la forma el acto de ser, la existencia, pero a su vez da a la forma la permanencia en el ser, el subsistir, el perdurar en el espacio y en el tiempo. El hecho de que la materia en Buenaventura —aunque continúe siendo una realidad informe, pasiva, incompleta e imperfecta— posea esa dualidad real absoluta y relativa, implica que su entidad ontológica ha aumentado considerablemente y pasa a ser un constituyente con consistencia propia, correlativo de la forma en la sustancia, en la que ambas —materia y forma— dan y reciben mutuamente: la forma da el *actus essendi* de la sustancia individual y la materia da a la sustancia el *esse hoc*, por el que permanece en un espacio y en un tiempo.

Para Juan Pecham, también la materia metafísica, como parte del compuesto sustancial, es un constituyente con consistencia propia y correlativo de la forma. Igual que ésta, tiene una esencia propia, aunque ínfima, de la que deriva su capacidad de recibir formas y un acto de ser propio, distinto del acto formal por el que la sustancia existe y existe como tal sustancia. La materia es, para Pecham, un verdadero ente, una sustancia, aunque incompleta, porque está ordenada a la recepción de la forma. La materia de Pecham no posee esa doble cara real de algo-en-sí y su relación hacia la forma, que tenía la de Buenaventura, pero está dotada expresamente de una esencia y un acto-de-ser propio. Por eso no hay duda de la posibilidad metafísica de que la materia pueda existir sola sin la forma, si la potencia infinita de Dios así lo decide.

La materia de la Escuela Franciscana dista tanto del materialismo panteísta y reduccionista de David de Dinand como del formalismo absorbente del Aquinate. La Escuela Franciscana en el s.XIII abre un camino nuevo verdaderamente dualista, en el que se intenta producir un equilibrio entre los dos elementos constituyentes de la sustancia. No es el panteísmo monista de Dinand, que reduce toda sustancia individual a un principio último y llamado materia; no es tampoco el predominio absoluto de la forma o único acto de la sustancia, en la que la materia es potencia pura, sin acto alguno y sin verdadero ser, como sostiene la corriente aristotélico-tomista. Es el camino nuevo, que busca el equilibrio y la correlación entre los dos elementos constituyentes de la sustancia. Tanto la forma como la materia son entes, incluso sustancias incompletas —afirmará Pecham— que se necesitan en una relación dialéctica de mutua dependencia. Ahora bien este camino intermedio va a ser seguido y mantenido por cada Franciscano a su manera. Ya hemos visto la posición, parecida pero distinta, de Buenaventura y de Juan Pecham; veremos las posiciones de Ricardo de Mediavilla, Rogerio Marston, Juan de Olivo y Mateo de Aquasparta. Todos coinciden en mantener el equilibrio dualista de forma y materia, dotando a la materia de una consistencia ontológica que aumenta o disminuye de acuerdo a cada autor.

en un juego incesante que estamos tratando de descubrir y analizar.

## II. EL INDIVIDUO EN JUAN PECHAM

### 2.1 Introducción.

El siglo XIII es heredero del universalismo formalizante de los siglos anteriores. Al individuo apenas se le presta atención, y cuando se le presta se hace dentro del marco teórico del problema de los universales.

En el realismo exagerado predominante en los siglos anteriores se destaca la realidad extramental de las formas universales genéricas y específicas, para dejar en la sombra al individuo. Lo importante en el ser humano es su pertenencia a la especie humana, a la humanidad, que es el verdadero constituyente de la sustancia; y en la humanidad todos los hombres son exactamente iguales. Al individuo, en cuanto indiviso y distinto de los demás seres de la misma especie, se le explica ontológicamente como constituido por un accidente o por un haz de accidentes, que son la causa de que una única substancia específica se multiplique en distintos individuos. Escoto Erigena, Odón de Tournai, Thierry de Chartres se alinean, entre otros, en esta corriente que reduce la realidad ontológica del individuo a algo accidental.

Es cierto que ya en el siglo XII encontramos intentos importantes de un cambio axiológico en el que el individuo cobra importancia en los nombres de Juan de Roscelino, Pedro Abelardo y Gilberto de Porreta; pero su posición nos resulta oscura, indecisa y zigzagueante. De Juan de Roscelino (1050-1120) apenas conocemos residuos inconexos de textos manejados por autores del mismo siglo XII como Otto de Freising, Juan de Salisbury, Anselmo y Abelardo. Sabemos que afirmaba la existencia de los singulares y negaba la existencia extramental de las especies, consideradas como un *totum universale* y las reducía a voces o palabras. Pero ignoramos cómo explicaba la individuación de lo singular y el valor epistemológico que le atribuía<sup>(20)</sup>.

Pedro Abelardo (1079-1142) trató en repetidas ocasiones sobre lo singular y los individuos, pero dentro de un contexto lógico y tratando el problema de los universales. Los textos los encontramos en sus obras *Logica ingredientibus* y *Logica nostrorum*, comentarios ambas de la *Isagoge* de Porfirio. Expone tres opiniones distintas en distintos pasajes. La primera en la

20. Ver sobre estos tres autores el trabajo de Jean Jolivet, "Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée". *Revue Métaphysique et de Morale*, Armand Collin, Paris, N° 1, 1922, pp. 111-155.

que atribuye la individuación al conjunto de accidentes o propiedades que se encuentran en este individuo y no en las demás, "unumquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio...et cum in se sit universale, idem per advenientes formas singulare sit..."<sup>(21)</sup>. La segunda que atribuye la causa de la individuación a la esencia misma de los individuos, sin que haya que buscar el origen de lo singular en algo adicional y distinto de la esencia misma, "...dicunt res singulas... verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia...earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem..."<sup>(22)</sup>. La tercera, que busca la causa de la individuación en algo accidental; así en todo individuo (Sócrates) habrá algo común e igual a los demás hombres como es la naturaleza humana, y algo singular como la discreción personal, que vendría a ser como la socrateidad, distinta de la naturaleza o esencia humana<sup>(23)</sup>. No sabemos en definitiva cuál era la opinión sostenida por Abelardo, aunque la segunda o esencial representa un paso importante hacia la valoración del individuo.

Finalmente Gilberto de la Porreta (1076-1154) echa mano de una forma, compuesta de todas las formas sustanciales y accidentales, para explicar por qué Pedro es diferente de los demás seres humanos. "Esta forma, llamada cualidad propia por los gramáticos e individuo por los dialécticos...es distinta de las demás formas y se la nombra individual y personal"<sup>(24)</sup>.

En el siglo XIII con el conocimiento de nuevos textos aristotélicos de la física y de la metafísica, y con el surgimiento de las corrientes aristotélicas en la universidad de París, el individuo va a ser visto de nuevo vinculado a la materia, esa entidad potencial que constituye, unida a la forma, la sustancia primera. Tomás de Aquino retoma de Aristóteles la materia como principio de individuación, pero con ciertas reservas. En la *Summa Theologica*(1,75.4 c) explicando que a la naturaleza de la especie pertenece lo que significa la definición, añade: "La definición sin embargo en las cosas naturales no significa solamente la forma, sino la forma y la materia. De aquí que la materia es parte de la especie en las cosas naturales, no ciertamente la materia señalada, que es principio de individuación, sino la materia común". La

21. Este texto lo he tomado del libro de Jorge J.E. Gracia, *Introducción al Problema de la Individuación en la Alta Edad Media*, UNAM, México, 1987, p. 251, nota 11.

22. O.c., p. 270, nota 35.

23. O.c., pp. 273 y siguientes.

24. Este texto lo he tomado del trabajo de Jean Jolivet (ver nota 20), p. 153: "L'individu est une forme composée (compacta) de toutes les formes, substantielles et accidentelles, qui sont en Pierre et le rendent différent des autres en sorte qu'il ne peut être semblable à aucun; cette forme est appelée qualité par les grammairiens, individu par les dialecticiens"...

materia señalada va a ser para Tomás de Aquino el principio de individuación. En otro texto de la misma *Summa Theologica* (III, 77.2 c) explica con más detalle qué entiende por "materia señalada" en el caso de las sustancias naturales. En las sustancias naturales el principio de individuación es la materia juntamente con la cantidad dimensiva. La materia es el principio de individuación de todas las formas inherentes en la sustancia —la sustancial y las accidentales— haciendo que estas formas sean en un solo sujeto y en ningún otro; la cantidad dimensiva hace que la sustancia sea indivisible y distinta de todas las demás sustancias, es decir por el accidente cantidad la sustancia ocupa una posición espacial concreta que hace a la sustancia una —indivisible y separada de todas las demás<sup>25</sup>. Además todas las formas accidentales de la sustancia tienen como sujeto inmediato la cantidad extensa y a través de ella están inherentes en la sustancia. La realidad ontológica del individuo en el Tomismo posee una extraña dualidad: por un lado la materia, que en la sustancia es ser-en-potencia, sin actualidad alguna propia, tiene la misteriosa capacidad de individualizar todas las formas y hacerlas formas de este único sujeto; por otro lado la cantidad dimensiva o extensa, forma accidental inherente en la materia, hace que la sustancia ocupe una posición espacial y sea una o indivisible y separada o distinta espacialmente de las demás. El individuo, en cuanto tal, no ha crecido en la concepción tomista: continúa minimizado ontológicamente —posee una pura entidad potencial unida a una forma accidental— y en consecuencia epistemológicamente, ya que no puede ser conocido por el entendimiento humano. Sólo la Inteligencia divina puede conocerlo en su propia Esencia; y el entendimiento angélico lo conoce por medio de especies universales introducidas por Dios en la mente angélica.

## 2.2 *El Individuo en Juan Pecham*

Juan Pecham tiene otra visión sobre el individuo, recogida de la escuela

25. Aquino Tomás de. *Summa Theologica*. III, q. 77, a.2 c: Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus; sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inherens; quia, cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid et natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis...unde ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae...convenit enim dimensionem quod sit quantitas positionem habens.

franciscana. El ser individual de una especie posee un ser más perfecto y más completo que el ser de la especie o del género y en consecuencia el conocimiento de lo individual es más cierto que el conocimiento de lo universal. "El individuo genérico con respecto al individuo de la especie ni es totalmente lo mismo ni otra cosa. Se relacionan como parte al todo como lo incompleto a lo completo"<sup>26</sup>. El individuo de una especie es más completo que el individuo genérico, por ejemplo "este hombre" es más completo y más perfecto que "este perro" o que "esta vaca"; a su vez "esta vaca" será más perfecta que "este árbol", y "este árbol" más completo que "esta roca". Ahora bien todo individuo es individuo por los dos componentes esenciales de la sustancia, a saber por su materia y por su forma<sup>27</sup>. La materia y la forma individuales son por tanto los principios de individuación de la sustancia, por los que la sustancia es una e indivisa. La materia que ya se había equiparado a la forma —es una sustancia con esencia y acto-de-ser propios— en su consistencia ontológica, desempeña con la forma la causa eficiente de la individuación de la sustancia.

En el tomismo el principio de individuación lo constituye la materia juntamente con la cantidad dimensiva, pero la unidad indivisible metafísica, que hace que la sustancia no pueda desintegrarse, deriva de la absoluta preeminencia de la forma, causa del ser y de ser tal en toda sustancia. La materia existe, y en potencia, solamente unida a la forma en la sustancia y participando del ser sustancial que da la forma, pero fuera de la sustancia es un no-ente. En Juan Pecham el ser de la sustancia es el resultado de un agregado de dos elementos con consistencia ontológica propia: ambos tienen esencia y existencia propios, aunque la esencia de la materia sea ínfima. Por esto su unidad metafísica indivisible se deriva de la relación de dependencia mutua de esos dos elementos en el presente estado de cosas; o sea que la materia no puede darse sin la forma ni ésta sin aquélla. Sólo juntas pueden existir integrando una sustancia creada.

El individuo pechamiano ha aumentado su consistencia ontológica con respecto al individuo tomista, al estar constituido por los dos elementos sustanciales, a saber por la materia y por la forma; pero su unidad indivisible

26. Pecham Iannis. *Quodlibeta Quatuor*. Quodl. III, q. 13, p. 160. N° 6: Individuum generis ad individuum specie sic se habet quod non est idem omnino nec aliud. Quid se habet sicut pars ad totum, sicut incompletum ad completum.

27. O.e., Quodl. III, q. 13, p. 160. N° 5: cum genus sit aggregatum ex materia et forma, oportet quod individuum etiam sit aggregatum ut fiat individuum speciei.

Quodl. IV, q. 11, p. 198. N° 8: Unitas numeralis naturae sequatur ex unitate suppositi quod causatur ex principiis ipsius naturae.

Quodl. IV, q. 11, p. 198. N° 9: sicut coniunctio principiorum — materiae et formae scilicet — dat esse, eorundem individuo dat unum esse.

queda resquebrajada, al existir la posibilidad metafísica y real de una posible existencia separada de los dos elementos: de la forma y también de la materia. El individuo no se origina sólo en los accidentes, ni en la materia dimensiva; el individuo tiene sus raíces en los dos elementos primeros de la sustancia, en la materia y en la forma.

En la opinión tomista, el entendimiento humano no podía conocer lo singular, ya que la especie inteligible no capta propiamente ni la materia ni el accidente cantidad; lo singular lo conocemos por los sentidos. Dios conoce lo singular en su propia esencia en cuanto causa de todos los singulares. Los ángeles, en el tomismo, también conocen lo singular por medio de formas universales o especies inteligibles introducidas por Dios en la mente angélica<sup>(28)</sup>. Es decir, para Tomás de Aquino, lo singular es cognoscible para el hombre por medio de sus sentidos; para el ángel por medio de especies universales introducidas por Dios en la mente angélica; para Dios a través de su esencia como causa de todos los singulares existentes. Pero no hay posibilidad de conocer lo singular por una especie inteligible singular, debido a que toda especie inteligible es en sí misma universal.

Pecham por el contrario admite la posibilidad de conocer por medio de especies inteligibles singulares. Dios conoce lo singular en su esencia por medio de razones ideales; por medio de cada razón singular conoce y produce el particular correspondiente<sup>(29)</sup>. También los ángeles conocen lo singular por medio de especies singulares, angelus cognoscit singularia per species singulares<sup>(30)</sup>. Y finalmente el entendimiento humano, iluminado por la luz eterna de Dios y excitado por el sentido, forma de sí mismo y en sí mismo especies espirituales semejantes a aquellas cosas, de las que poseemos semejanzas corporales en el sentido<sup>(31)</sup>. Es decir para Pecham, tanto el

28. Aquino Tomás de, *Summa Theologica*, I, q. 57, a. 2, ad 2um: angeli cognoscunt singularia per formas universales. En la misma cuestión en el cuerpo había dicho: angeli per species a Deo inditas res cognoscunt...

29. Pecham Ioannis, O.c., Quodl. IV, q. 17, p. 213, Nº 5: Deus cognoscit particularia secundum rationes particularium... Ergo nunquam est cognitio particularis et determinata per similitudinem generalem... eadem sunt principia essendi et cognoscendi.

30. O.c., Quodl. IV, q. 3, p. 181, Nº 5: Ex quod Deus omnium particularium habet singulares rationes, multo magis angelus cognoscit singularia per species singulares.

En alguna ocasión Pecham explica el conocimiento angélico singular como la asimilación de la mente angélica a la ocasión producida por el particular presente (Ver Quodl. IV, q. 17).

31. O.c., Quodl. I, q. 3, p. 10: ...species immutat organum corporale et organum inmutatum excitat animam ad immutationem sibi consimilem suo modo quam anima facit in se ipsa de se ipsa. Ibidem, Nº 14, ...sensus est in potentia omnia sensibilia et intellectus omnia intelligibilia, et quod intellectus est species specierum... que omnia nihil esset nisi intellectus ipse formaret de se ipso... species illae nascuntur de se per occasionem excitativam, non per causam impressivam...

entendimiento creado —humano y angélico— como el divino conocen las cosas particulares por medio de especies inteligibles singulares que son la base de todo conocimiento universal posterior, derivado y menos cierto que el conocimiento inteligible de lo particular. Si el principio de individuación, para Pecham, son la materia y la forma individuales de cada sustancia, el conocimiento inteligible de esa sustancia particular debe ser también singular; si ya existen realidades singulares inteligibles —las formas de las sustancias particulares— debe el entendimiento producir a su vez especies inteligibles singulares de esas sustancias particulares. Los singulares no constituyen solo el mundo sensible, tal como sostenía la tradición platónico-aristotélica, sino que también forman parte importante del mundo inteligible, tanto en su vertiente ontológica como epistemológica. Para Pecham, el conocimiento de lo singular ha dejado de ser un conocimiento inferior y más imperfecto que el universal, como quería la tradición platónico-aristotélica; por el contrario, el conocimiento se torna más incierto cuanto es más universal, *cognitio quanto est universalior, tanto est incertior*<sup>321</sup>. Por eso los seres superiores, que deben poseer un conocimiento más cierto que el de los seres inferiores, conocen por especies inteligibles singulares.

### 2.3 Conclusión

Ya hemos dicho repetidas veces que el individuo nace menospreciado en la tradición Platónico-aristotélica: el auténtico ser es la idea o forma universal, la cual es a la vez inteligible o cognoscible para el entendimiento. El mundo que nos rodea de realidades singulares es un conjunto de sombras incognoscible; podemos captarlas sólo por medio de los sentidos que produce un pseudoconocimiento, opinión o doxa. En toda la Alta Edad Media esta valoración del universal —especie o género— en detrimento del singular continúa y se manifiesta en la más poderosa corriente conocida como realismo exagerado. Son las especies y los géneros las verdaderas y supremas realidades inteligibles; los individuos, lo singular continúa siendo incognoscible y ontológicamente reducido a uno o varios accidentes. Conocemos también la posición tomista ya en pleno siglo XIII, continuadora de esta tradición.

Van a ser los Franciscanos, quienes de una manera definitiva van a valorar al individuo e incorporarlo al río caudaloso del verdadero conocimiento y de la verdadera realidad.

32. O.e., Quodl. II, q. 7 et 8, p. 92, N.º 6: *cognitio quanto universalior, tanto est incertior. Ergo cum superiores habeant cognitionem certioram quam inferiores, non potest esse in eis species universalior.*

Juan Roscelino, Pedro Abelardo y Gilberto de Porreta fueron en el siglo XII esfuerzos importantes hacia una axiología del individuo. Pero será la Escuela Franciscana, en la segunda mitad del siglo XIII, la que desarrollará de una manera firme y continuada una axiología del individuo y de lo singular.

Juan Pecham, invirtiendo los valores que habían prevaecido durante siglos, va a afirmar que el individuo es más perfecto y más completo que los universales especie y género. En consecuencia el principio de individuación no podrá ser algo accidental, como habían querido el superrealismo durante siglos, ni la entidad de la materia, menor que una sombra, como quería la tradición aristotélico-tomista. El principio de individuación, para Pecham, está enraizado en los elementos constitutivos de la sustancia: en la materia, crecida y hecha sustancia —aunque mínima— y en la forma, ambas individualizadas. Es decir la esencia misma, individualizada de la sustancia es el origen de que sea una indivisa y distinta de las sustancias individuales de la misma especie. Esta entidad, la esencia individual constituida por entidades sustantivas como la materia y la forma individuales, van a dar al individuo una consistencia ontológica sólida e impensable hasta ese momento. Y a esa consistencia ontológica correponderá una inteligibilidad, que hará que el individuo pueda ser conocido como tal no sólo por el infinito entendimiento divino, sino también por el angélico y por el limitado entendimiento humano. El individuo pasa a formar parte del mundo inteligible, es más es la base misma o fundamento de la inteligibilidad de los universales, cuya realidad ontológica comienza a decrecer. La revolución en torno a la realidad ontológica de lo universal y lo individual ha comenzado con la Escuela Franciscana y Pecham es un importante jalón en ese proceso. Hasta ese momento, para la tradición platónicoaristotélica, el ser auténtico, la verdadera realidad era lo universal, y lo particular era solo una sombra o un ser-en-potencia, limitando con la nada. Para Pecham, por el contrario, el ser individual —ontológica y epistemológicamente— es más perfecto y más completo que el universal. Al final de este proceso, en el que el individuo crece y el universal se desvanece, Guillermo de Ockham completará la revolución, para hacer que la única realidad extramental sean los seres singulares o individuales, mientras los universales se tornarán sólo construcciones mentales y palabras, habladas o escritas.