

## El concepto de «individuo» y el problema de la «individuación» en Boecio

Sabido es que en torno al problema de la individuación se concentran las tensiones, visibles ya en Platón y en la polémica del propio Aristóteles con la Academia, entre lo universal y lo particular. Boecio, convencido como los demás neoplatónicos de la conciliabilidad de Platón y Aristóteles, proporciona a la Edad Media los elementos básicos del problema, así como los carriles por donde han de discurrir los intentos de solución de los grandes escolásticos. Y ello es así, aun cuando no se encuentre en él el término «individuación», ni se hable de forma explícita del «principio de individuación».

El soporte principal de este trabajo lo constituye el segundo comentario boeciano a la «Isagoge» de Porfirio \*, dada la abundancia de datos relativos a nuestro problema

\* El problema de la individuación en Boecio ha sido abordado recientemente por Jorge J. E. Gracia en su aportación al Congreso Internacional de Estudios boecianos celebrado en Pavía en 1980, y titulado: *Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the «Isagoge»* (Atti del Congr. Intern. di Studi Boeziani, Herder, Roma 1981) pp. 169-82. Como el mismo título indica, el autor de este trabajo se limita a estudiar el tema de la individuación en los Comentarios de Boecio a la «Isagoge». Creo, sin embargo, que incluso limitándose a esas dos obras podría haberse sacado mucho más partido a lo que dice Boecio con relación a esta cuestión. Pero el autor plantea de entrada un elenco de tópicos relativos al problema de la individuación para comprobar luego hasta qué punto Boecio responde al cuestionario previamente establecido, en lugar de zambullirse en sus escritos con el afán de articular los conceptos y las reflexiones dispersas en un todo coherente con su contexto mental.

que allí se encuentran. Por lo demás, este segundo comentario, aparte de contener la traducción del texto de Porfirio realizada por el propio Boecio, asume y amplifica las aportaciones contenidas de modo más sumario en el primero. Acudiré también en el momento oportuno a las obras posteriores y definitivas de Boecio con vistas a completar, mediante las indicaciones que allí se encuentran, su primer esbozo del problema y las posibles soluciones. Todo ello en la convicción de que esas obras no contradicen las posiciones doctrinales del comentador de la «Isagoge», aunque sí las completan y ajustan con mayor exactitud.

## 1. EL CONCEPTO DE INDIVIDUO

En el Segundo Comentario a la «Isagoge», cap. 7 del Libro II, ocasionalmente y como de pasada, nos advierte Boecio que «individuo» se dice de muchos modos. Sin embargo, en este pasaje concreto enumera sólo tres:

«Dicitur individuum *quod omnino secari non potest, ut unitas et mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamans; dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sint ceteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in ceteris*»<sup>1</sup>.

«Individuo» es, pues, en general y como el mismo término indica, lo indivisible: «quod secari non potest»; «quod dividi nequit». Efectivamente, el término latino traduce el griego *atomon*.

<sup>1</sup> A. M. S. Boethii, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, S. Brandt (G. Freytag, Lipsiae 1906) p. 195, 12-18. En adelante citaré esta obra por Brandt.

Los tres modos apuntados por Boecio podrían designarse como metafísico, físico y lógico. Según el primer modo, individuo es lo absolutamente indivisible. Los ejemplos aducidos son «unitas» y «mens». Ahora bien, dentro de «mens» caben toda las sustancias espirituales. Estas son, pues, las máximas individualidades. Pero dentro de «unitas» caben absolutamente todas las sustancias, puesto que siempre fue un leitmotiv del propio Boecio el siguiente principio:

«Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur, et quodcumque unum est, est»<sup>2</sup>.

La individualidad física proveniente de la solidez de los cuerpos no constituye, en cambio, un indivisible absoluto. El mismo ejemplo del diamante, caso límite de dureza física, demuestra que nos hallamos ante una indivisibilidad relativa.

El tercer significado del término «individuo», que hemos convenido en llamar lógico, queda mejor expresado en otros lugares de los comentarios a la «Isagoge», como en el que propongo a continuación tomado del primero de ellos:

«Individua autem vocamus quae in nullas species neque in alias iam partes dividi possunt ut est Cato vel Plato vel Cicero et quicquid hominum singulorum est... hominem vero ipsum singulum, id est Ciceronem, in nullos alios distribuere possumus atque ideo *atomon*, id est individuum, vocitatum est»<sup>3</sup>.

Los géneros son divisibles en especies, y las especies pueden distribuirse entre los individuos comprendidos por ellas, pero éstos ya no pueden dividirse ni repartirse en

2 *Contra Eutychem*, en Boethius *Tractates, De consolatione Philosophiae*, Transl. by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (Loeb Classical Library, London 1978) p. 94, 36-39. Cf. también: *De consolatione philosophiae*, *ibid.*, p. 290, 1-3; y pp. 162, 2-3. En adelante me referiré a estas obras con el nombre de los editores Stewart-Rand.

3 Brandt, p. 47, 2-11.

otras cosas. Los individuos constituyen el sujeto último de la predicación y, por tanto, son el límite de la *diairesis* lógica.

## 2. EL CONCEPTO DE «SINGULAR»

Con el término «singulare» es traducido el griego *he-Kaston* que significa «cada uno». De este modo «singulare» designa lo mismo que «individuum», pero bajo otro aspecto. Mientras que «individuum» denota negativamente la unidad interna por exclusión de división, «singulare» apunta hacia la unidad relativa o unicidad. Indica, pues, que cada individuo es un uno distinto de los otros, un único.

Los individuos, que constituyen un «unum et idem» según la especie, se distinguen numéricamente<sup>4</sup>. Ahora bien, ¿qué significa exactamente eso de «numero differre» en el caso de los individuos? Es Boecio mismo el que suscita esta cuestión e intenta darle una respuesta. Es fácil ver la diferencia numérica cuando las cosas confrontadas son ya en sí mismas magnitudes numéricas diferentes. Supongamos, por ejemplo, un rebaño de cien bueyes y otro de treinta. Es claro que ambas individualidades (?) no difieren en cuanto que rebaños, ni en cuanto a los elementos que integran ambos conjuntos, es decir, los bueyes, sino sólo en cuanto al número.

Pero ¿cómo es que Sócrates y Platón no difieren en especie, sino en número, siendo así que Sócrates es uno lo mismo que Platón, y puesto que la unidad no difiere en número de la unidad? He aquí la respuesta de Boecio:

4 Cf. *Isagoge* 1b 4-11 ed. de Brandis, en *Aristotelis Opera*, I. Bekker, vol. IV (W. de Gruyter, Berlin 1961). Ver la traducción latina en Brandt, p. 188, 9-18.

«Ita intellegendum quod dictum est numero differentibus, id est in numerando differentibus, hoc est dum numerantur differentibus»<sup>5</sup>.

Sócrates y Platón no difieren entre sí en tanto que hombres; tampoco difieren en tanto que números, pues ambos son un «unum». Pero son unidades separadas que no pueden ser mostradas individualmente con un solo «hic», o con una sola señal:

«Cum enim dicimus hic Socrates est, hic Plato, duas fecimus unitates, ac si digito tangamus dicentes hic unus est de Socrate, rursus de Platone hic unus est, non eadem unitas in Socrate numerata est quae in Platone. Alioquin posset fieri ut secundo tacto Socrate Plato etiam monstraretur. Quod non fit. Nisi enim tetigeris Socratem vel mente vel digito itemque tetigeris Platonem, non facies duos, dum numerantur»<sup>6</sup>.

La diferencia numérica entre los individuos se patentiza al ser numerados. Pero lo que hace posible la numeración de los mismos es el hecho de que son unidades distintas: «non eadem unitas in Socrate est quae in Platone». Son, pues, los individuos no sólo «unos», sino heKasta, un «cada uno», un único y «singular».

### 3. LA INFINITUD DE LOS INDIVIDUOS

Dice Porfirio en la «Isagoge» que los «átomos» que vienen después de las especies especialísimas son *apeira*<sup>7</sup>. Y Boecio explica que los individuos son infinitos tanto por su multitud y los diversos lugares que ocupan, como por

5 Brandt, p. 191, 8-10.

6 Ibid., p. 191, 10-17.

7 *Isagoge* 2b 14.

el hecho de comenzar a ser y dejar de ser, sometidos como están a la generación y a la corrupción<sup>8</sup>. Pero es claro que esa infinitud resalta más su aspecto numérico cuando se considera la serie ilimitada de individuos que se suceden temporalmente dentro de cada especie.

De este modo no sólo son infinitos los individuos, sino que marcan también con su infinitud todo lo que cae en ellos. La retórica, por ejemplo, es una especie de ciencia o de arte, mas al ser poseída por los hombres singulares se divide a través de cada uno de ellos resultando así también singular e infinita. En efecto, si tratamos de enumerar todos los «rhetores» que hay actualmente y que hubo en el pasado, nunca terminaremos la enumeración. Y no digamos si tenemos en cuenta también los «rhetores» que puedan aparecer aún en el futuro<sup>9</sup>.

#### 4. EL CONOCIMIENTO DE LO INDIVIDUAL

Es precisamente la infinitud de los individuos lo que impide que pueda darse una Episteme de lo individual. Ciertamente la ciencia es un saber que se basa en la unidad de la pluralidad. La ciencia «demuestra» que lo múltiple inferior está incluido y fundamentado en la unidad superior. Pero la multiplicidad a que se refiere la ciencia es siempre abarcable, definible y, por tanto, finita. El ámbito de la ciencia está limitado en su parte superior por los diez géneros supremos o categorías; y en su parte inferior por la multitud de especies existentes, pero en todo caso multitud numerable y finita. Por el contrario, la variedad infinita de los individuos hace imposible el que la mente

8 Cf. Brandt, 226, 21-227, 3.

9 Cf. *ibid.*, 75, 14-15; 77, 1-7.

los abarque, en cuanto que tales individuos, en un solo concepto:

«Eorum intellegentia nulla umquam capi potest ...si quis autem velit scientia disciplinaque comprehendere, frustra laborat...»<sup>10</sup>.

Debe notarse, sin embargo, que aunque de los individuos en cuanto que tales no puede haber ciencia, sí puede haberla en cuanto que son sustancialmente idénticos. Puedo saber, por ejemplo, que Sócrates, Platón y Cicerón son hombres y, por consiguiente, animales racionales y mortales; y, por tanto, organismos vivientes; y, por tanto, cuerpos, etc. Mas en lo que tienen de único sólo cabe la predicación tautológica: «Sócrates es Sócrates», o, como dice Boecio siguiendo a Porfirio: el individuo sólo se predica de sí mismo<sup>11</sup>.

Por la misma razón, el individuo en cuanto que tal sólo puede ser mostrado de modo gestual, o con un nombre que le sea totalmente propio, o con un circunloquio que recurra a su parentela o lugar de origen, o con cualquier clase de rasgo o característica que le sea peculiar. Podemos, por ejemplo, referirnos a Sócrates señalándolo con el dedo si está presente; o con su nombre propio si no hay nadie más que se llame Sócrates. Si se diese esta última eventualidad, podríamos referirnos a él como «el hijo de Sofronisco», caso de que Sofronisco no tuviese otro hijo, etc.<sup>12</sup>.

10 Ibid., 75, 21.26-27; cf. 225, 10-228, 2.

11 Ibid., 49, 14-16.

12 Ibid., 234, 1-13; cf. también *In Categorías*, Migne, PL, t. 64, 166 A.

## 5. EL INDIVIDUO COMO PARTICULAR Y PARTICIPANTE

El individuo, además de como un «uno» y un «único», puede ser considerado también como una parte (*meros*). Más aún, como el mismo término latino indica, cual una «partícula» o partecilla. Naturalmente, la consideración del individuo como «particular» remite a un «todo» del que es parte o del que «participa» (*partem capit*). Es justamente el término «participación» el que expresa esa relación del individuo con respecto a la unidad formal o de la especie. Con ese término latino traduce Boecio diversos términos de Porfirio: *methexis*, *metoche* y *metousia*; término éste último que habría que traducir aproximadamente como «coesencia»<sup>13</sup>.

Pero el tener parte en algo común puede entenderse de diversas maneras:

a) Cuando un todo se divide y reparte entre varios, cada uno de los participantes se lleva una parte, pero no el todo en su integridad.

b) Varios individuos pueden participar de una misma cosa, usándola cada uno en tiempos sucesivos, p. ej., un caballo o un criado.

c) También puede participar una multitud de individuos de una misma cosa en común y al mismo tiempo, como un teatro o un espectáculo, sin que eso común constituya la sustancia de los participantes<sup>14</sup>.

Ahora bien, de ninguna de estas tres maneras es la relación de los individuos respecto del todo de la especie o del género, pues la especie, por ejemplo, está presente en todos y cada uno de los individuos comprendidos por ella de modo íntegro y total. En efecto, si el todo «hombre» no estuviera presente en Sócrates y en Cicerón, éstos no se-

13 Cf. *Isagoge* 2b 23; 5a 25; 6b 3.

14 Cf. Brandt, 162, 16-23.



rían hombres, ni la especie formaría su sustancia. Ciertamente, la especie se divide entre y se multiplica por los individuos; mas, según lo dicho anteriormente, ello debe entenderse en el sentido de la especie, que de suyo es una e indivisa, multiplica su presencia a través de los singulares <sup>15</sup>.

Naturalmente, esto plantea el problema de cómo algo «uno» puede estar en muchos particulares de modo indiviso y simultáneo; y, viceversa, cómo una multitud de individuos puede subsistir si todos ellos participan simultáneamente de un mismo ser. Conviene tener en cuenta, sin embargo, a este respecto, que para Boecio los géneros y las especies son algo incorpóreo y que no subsiste al margen de los particulares, análogamente a como las líneas y las figuras geométricas no tienen una existencia separada de los cuerpos <sup>16</sup>. En todo caso, precisar cómo entiende Boecio la unidad y realidad de los universales será objeto de un trabajo monográfico ulterior.

## 6. LAS DIFERENCIAS INDIVIDUALES

Siguiendo a Porfirio <sup>17</sup>, establece también Boecio tres clases de diferencias:

a) *Diferencias comunes*: Se trata en realidad de accidentes separables del individuo, en el sentido de que no forman parte de él de modo permanente. Y son comunes en cuanto que no sólo se dan en él, sino también en otros muchos. Sin embargo, mediante estos accidentes el individuo difiere de los otros, o incluso de sí mismo en tiem-

15 Ibid., 161, 16-162, 3.

16 Cf. Ibid., pp. 164-67; y 26-30.

17 *Isagoge* 3a 12. Cf. Brandt, 85-86; 241-43.

pos diversos. Así, Sócrates que está sentado difiere de Platón que está de pie; o bien, Sócrates que está de pie difiere de Sócrates que está sentado; etc.

b) *Diferencias propias*: son accidentes individuales de carácter inseparable, a modo de características o rasgos permanentes, los cuales, con palabras del propio Boecio, «unius cuiusque individui formam aliqua naturali proprietate depingunt»<sup>18</sup>. Tales son, por ejemplo, la forma de la nariz, la ceguera, una cicatriz que se ha endurecido, etc.

c) *Diferencias más propias*: son las diferencias específicas propiamente dichas e inseparables, por tanto, de los individuos, puesto que constituyen su sustancia. Así, un hombre difiere de un caballo por la racionalidad.

Se plantea Boecio la cuestión de si la forma corporal de cada individuo puede considerarse como una diferencia separable, y se responde afirmativamente. La razón es que tal forma no es perdurable ni estable. Si un padre se va de casa dejando a un hijo pequeño y vuelve cuando ya es adolescente, no lo reconocerá. Porque la forma de nuestro cuerpo cambia constantemente, y nuestra misma diferencia respecto a los otros es siempre diversa<sup>19</sup>.

De acuerdo, pues, con la división tripartita de las diferencias que acabamos de establecer, debemos concluir que los individuos, que son un «unum et idem» según la especie, se distancian y difieren entre sí por las diferencias comunes y por las propias.

## 7. LA ALTERIDAD INDIVIDUAL

En virtud de las «diferencias» se constituyen los individuos como «otros». Lo que equivale a decir que toda di-

18 Brandt, 86, 1-2.

19 Ibid., 242, 13-19.

ferencia produce una alteración de la identidad específica. En términos de Porfirio: *heteroion poiei*. Ahora bien, mientras que en virtud de las «diferencias más propias» los individuos se convierten en íntegramente otros («alterum» e incluso «aliud»), las diferencias «propias» y «comunes» sólo hacen un «alteratum» (*alloion poiouysin*):

«Alteratum facere dicuntur, id est non integrum alterum facere, id est non integre permutare»<sup>20</sup>.

Sólo estas últimas diferencias admiten también una alteración por intensificación o remisión (un más y un menos) tanto respecto de los demás individuos como respecto de un mismo individuo en tiempos diversos. En cambio, las «diferencias más propias» no admiten este tipo de cambio, pues constituyen la esencia de cada individuo de modo indivisible:

«Unicuique rei *esse suum* neque crescere neque diminui potest; nam *qui homo est, humanitatis* suae nec crementa potest nec detrimenta suscipere»<sup>21</sup>.

## 8. EL CONCEPTO DE «PROPIEDAD» INDIVIDUAL

Existe en los individuos que participan de una misma especie una propiedad que es accidente de la especie, pero que tiene la misma extensión que ella. Se trata del predicable «*proprium*» (*to idion*). El ejemplo clásico de «*proprium*» respecto de la especie «*homo*» es «*risible*». Tal propiedad se encuentra, al menos potencialmente, en

20 Ibid., 86, 14-15. Ver *Isagoge* 3a 22-26 y también Brandt, pp. 244-46.

21 Brandt, 252, 8-10; cf. también 88, 20-23.

todos los hombres y, por tanto, no los distingue recíprocamente.

Se dan otras «propiedades» que sí son individuales en sentido estricto, y que se corresponden con las «diferencias propias» examinadas más arriba. Se trata de características inseparables del individuo, ya que le acompañan de modo duradero y estable. Tales serían, por ejemplo, la ceguera, el cabello rizado, etc.

Ahora bien, existe un sentido amplio de la «propiedad individual», según el cual abarca ésta todo lo que está en el individuo, sea ello una disposición o modo de ser, sea una cualidad accidental, o incluso la misma cualidad sustancial y específica. Es decir, todo lo que un individuo es o tiene es propiedad suya. Podríamos decir que el individuo es un sujeto de apropiación. Ello lleva consigo en el orden lógico el que ninguna forma sustancial o accidental, en cuanto individuada, pueda ser predicada de otro individuo que sea distinto del que la posee actualmente:

*«Individuorum proprietas nulli communis est. Socratis enim proprietas, si fuit calvus, simus, propenso alvo... non conveniebat in alterum; haec enim proprietates quae ex accidentibus ei obvenerant eiusque formam figuramque coniunxerant, in nullum alium conveniebant. Cuius autem proprietates in nullum alium conveniunt, eius proprietates nulli poterunt esse communes, cuius autem proprietas nulli communis est, nihil est quod eius proprietate participet»* <sup>22</sup>.

El mismo Porfirio sostiene claramente esta idea al decir que el individuo es un singular que consta de propiedades (ex idioteton synesteken hekaston), cuya colección (athroisma) no se encuentra del mismo modo en ningún otro particular <sup>23</sup>. Y, volviendo al texto citado de Boecio, así como al ejemplo del individuo Sócrates allí aludido, comprobamos que las propiedades individuales en

<sup>22</sup> Ibid., 235, 11-20.

<sup>23</sup> *Isagoge* 2b·48-3a 2.

cuestión son accidentes que, en cuanto tales, pueden darse en otros individuos que no sean precisamente Sócrates. En efecto hay otros muchos calvos y chatos además de Sócrates. Ahora bien, la chatez o la calvicie de Sócrates es suya propia y, por tanto, no es común ni participable. Lo mismo podría decirse de «este blanco» que está en «esta nieve». La consecuencia lógica es inevitable:

«Hoc enim non potest de quolibet alio albo praedicare quod in hac nive est, quia *ad singularitatem deductum est atque ad individuum formam constrictum est* individui participatione»<sup>24</sup>.

La nieve misma que, aunque sustancia, es universal, en cuanto que sustancia individuada no es participable ni, por tanto, predicable de otras. Dígase lo mismo de este banco en que estamos ahora sentados, etc. Pero de una forma terminante y definitiva nos lo dirá el siguiente texto del propio Boecio:

«Omnino autem genera vel species vel differentiae vel propria vel accidentia, *si per semet ipsa speculemur* in eo quod genera vel species vel differentiae vel propria vel accidentia sunt, manifestum est quoniam de pluribus praedicantur. At *si ea in his speculemur in quibus sunt, ut secundum subiecta eorum formam et substantiam metiamur*, evenit ut ex pluralitate praedicationis ad singularitatem videantur adduci... *homo* de pluribus quidem hominibus praedicatur, sed si illam *humanitatem quae in Socrate est individuo* consideremus, *fit individua*, quoniam Socrates ipse individuus est ac singularis»<sup>25</sup>.

Si consideramos la especie «homo» por sí misma («per semet ipsam») y en cuanto que especie («in eo quod species est»), se predica de muchos. Mas si consideramos la «humanitas» como forma sustancial que confiere el ser al individuo Sócrates y está en él, entonces es individual («fit individua») y, como tal, es impredicable de otros.

24 Brandt, 184, 8-11.

25 Ibid., 185, 16-186, 7.

## 9. LA FORMA DEL INDIVIDUO

En una perspectiva lógica es forma de los individuos la especie (*eidós*) que está bajo el género y lo divide. Efectivamente:

«*Ipsae (species) infinitatem individuorum ad unam revocant formam*»<sup>26</sup>.

Por eso «homo», que es la especie de Platón y demás individuos semejantes, será la forma sustancial de los mismos<sup>27</sup>. Ahora bien, la misma «humanitas» puede ser considerada en una perspectiva ontológica como «especie de la forma sustancial» o como una «*qualitas substantiam monstrans*» o como «*qualitas substantialis*» sin más<sup>28</sup>. Pero sea que consideremos el *eidós* en sentido lógico, sea que lo consideremos como la «*qualitas substantialis*», estamos siempre ante la forma que muestra el ser del individuo o que le confiere el ser «lo que es».

Pero el propio Porfirio alude también a una «forma de cada uno» (*hekastoy morphe*) como otra manera de entender el *eidós*. Y es aquí donde Boecio introduce la aclaración de que<sup>29</sup> esta forma individual «*Ex accidentium congregatione perficitur*», al mismo tiempo que advierte cómo Porfirio ha sido muy cauto al decir: «de cada uno», ya que tal forma «*secundum accidens dicitur*». En efecto:

«*Quae enim uni cuique individuo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus venit... quodsi unius cuiusque proprietatem consideres, id est quam virilis vultus, quam firmus incessus ceteraque quibus individua conformantur et quodammodo depinguntur, haec est accidens spe-*

26 *Ibid.*, 78, 16-17.

27 *Ibid.*, 210, 16-18.

28 *Ibid.*, 200, 7-10.14-16; 201, 3-4.

29 *Isagoge* 1b 34-35.

*cies secundum quam dicimus quemlibet illum perio esse aptum propter formae eximiam dignitatem»*<sup>30</sup>.

Es claro, pues, que existe una «forma propia de cada individuo» («cuiuslibet individui *propriam formam*»)<sup>31</sup>; una forma por la que cada uno se constituye como «diferente» y «otro» dentro de la unidad o comunidad del *eidos* sustancial. También es claro que esta forma individual es para Boecio el resultado de una «congregatio accidentium», por lo cual no podrá rebasar el nivel de lo accidental. Podríamos decir que así como existe la forma sustancial o la «*qualitas substantialis*» constituida por otras formas más simples, análogamente existe también la forma propia de cada individuo integrada por las formas accidentales que lo caracterizan. Pues es un axioma boeciano que «*omnis forma qualitas est*»<sup>32</sup>; pero también es verdad que distingue entre «*qualitas simplex*» y «*qualitas aliis qualitatibus informata*»<sup>33</sup>.

También parece claro que los accidentes que constituyen la forma individual son sobre todo los accidentes inseparables del individuo, o las diferencias propias que le caracterizan de modo estable y duradero. Los ejemplos del texto anteriormente citados: la virilidad del rostro y la firmeza en el andar, parecen apuntar en esa dirección. No en vano llama el mismo texto a estas cualidades «*unius cuiusque proprietates*». Mediante ellas los individuos «*conformantur et quodammodo depinguntur*». Ya en el primer comentario a la «*Isagoge*» decía Boecio, refiriéndose a las «diferencias propias»; que son aquellas que «*unius cuiusque individui formam aliqua naturali proprietate depingunt*»<sup>34</sup>.

30 Brandt, 200, 5-7.18 ss.

31 Ibid., 201, 4.

32 Ibid., 269, 3-4.

33 Ibid., 327, 21-328, 1-13.

34 Ibid., 86, 1-2.

Los ejemplos y el lenguaje de estos textos nos remiten siempre a la forma o figura externa del individuo, de tal manera que estos accidentes o propiedades conforman y en alguna manera dibujan la personalidad individual. Conviene traer a colación a propósito de esta cuestión un pasaje único del segundo comentario a la «Isagoge», en el que Boecio dice:

«...speciei adunationem in *singulares individuasque personas* accidentia partiuntur... genus vero tam species quam ipsarum quoque specierum *individuas* contrahit *singularesque personas*»<sup>35</sup>.

El género contrae tanto a las especies como a las personas individuales y singulares; pero son los accidentes los que dividen la unidad específica en las personas singulares e individuales. Pocos años después de redactar este comentario, definía Boecio en el «Contra Eutychen» el concepto de persona como «*rationalis naturae individua substantia*»<sup>36</sup>. Es muy probable que en el pasaje del comentario citado anteriormente Boecio esté pensando en individuos de naturaleza racional, pues es corriente que sus ejemplos de individuos sean Cicerón, Platón, Sócrates, Catón, etc. Pero sea que en el texto en cuestión «persona» se refiera a una sustancia individual de naturaleza racional, sea que esté en lugar de cualquier sustancia individual en general, es claro que al depender de los accidentes o propiedades accidentales, nosotros hoy día hablaríamos de «personalidad» antes que de «persona». Una personalidad, insisto, que viene configurada fundamentalmente sobre la base de los rasgos exteriores y perceptibles del propio modo de ser y comportarse. Así, decimos que tal o cual individuo es «apto para el mando por la eximia dignidad de su *forma*»<sup>37</sup>.

35 Ibid., 229, 1-3.19-20.

36 *Contra Eutychen*, ed. Stewart-Rand, p. 84, 4-5.

37 Brandt, 200, 22-201, 1.



En el segundo comentario al «Peri hermeneias» dice Boecio que si le estuviera permitido, él estaría dispuesto a construir un nombre para designar la «qualitas singularis et incomunicabilis» o la «proprietas incomunicabilis» de un individuo en analogía con los nombres que significan la «qualitas substantialis». Así, si la «qualitas» del hombre se denomina «humanitas», la «qualitas» de Platón se denominará «Platonitas»<sup>38</sup>. De este modo, y con esta licencia para construir nombres, Boecio puede explicar mejor su propósito:

«Haec ergo *Platonitas* solius unius est hominis et hoc non cuiuslibet, sed solius Platon, *humanitas* vero et Platonis et ceterorum quicumque hoc vocabulo continentur».

Pero Boecio es bien consciente de moverse en un terreno ficticio:

«si nomen *figere* licet... *subsistentiae* suo *ficto* nomine nuncuparem... *ficto* vocabulo nuncupare possimus».

La clave está en la palabra «subsistentia». Es cierto que el individuo no sólo «sub-stat», sino que también «subsistit». Pero la subsistencia no le viene al individuo de los accidentes, puesto que «no necesita de los accidentes para ser, estando como está ya informado por sus diferencias propias y específicas»<sup>39</sup>.

Son los individuos sustancialmente conformados los que, al convertirse en sujetos de los accidentes, hacen posible la existencia de éstos. Pero si solamente subsiste «quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget»<sup>40</sup>, la «Platonitas» o cualquier otra «qualitas singularis» constituida por propiedades accidentales no puede ser con-

38 Cf. A. M. S. Boetii, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, recensuit C. Meiser, Pars Posterior secundam editionem et indices continens (B. G. Teubneri, Lipsiae 1880) 137, 3-13.

39 Cf. *Contra Eutychem*, ed. Stewart-Rand, p. 88, 51-54.

40 *Ibid.*, p. 88, 45-46.

siderada como una «subsistencia» sin dar lugar a equívocos e incoherencias de lenguaje. Ahora bien, precisamente un término como «Platonitas», al estar calcado sobre nombres como «humanitas» o «divinitas», etc., tiene la forma de la «subsistencia» y, por tanto, no puede ser asumido sin problemas. Por eso nuestro autor lo usa sólo ocasionalmente y como recurso explicativo de su propósito: «ut clarior fieret forma propositi»<sup>41</sup>. Y su propósito no es otro que aclarar la diferencia que existe entre enunciados universales y singulares. Estos, en cuanto que afirmaciones o negaciones, hacen referencia a una «qualitas» del intelecto. Pero, en cuanto que universales o singulares, remiten a una «qualitas» de las cosas mismas entendidas. Ahora bien, es esa cualidad real la que puede ser de dos clases:

*«Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas»*<sup>42</sup>.

## 10. LAS APORIAS DE LA INDIVIDUACION Y POSIBLE SOLUCION

Los problemas que plantea un término como «Platonitas» para designar la «qualitas» singular e incommunicable de Platón se hacen más patentes si se los proyecta sobre el trasfondo de los comentarios boecianos a la «Isagoge». En cierto modo podría justificarse el término formado a partir del nombre propio para designar la subsistencia individual. «Platonitas» designaría en este caso

41 Meiser, p. 137, 5-6.

42 Ibid., 136, 20-23.

la «humanitas» individualizada y particularizada en Platón.

Ahora bien, por todas las consideraciones hechas hasta el momento, sabemos que las divisiones y particularizaciones de la unidad específica se deben a las diferencias propias o comunes, que son de carácter accidental; y que la forma de cada uno «ex accidentium congregatione perficitur». Esta doctrina no se encuentra sólo en los comentarios de Boecio a la «Isagoge», sino que la mantiene hasta sus últimas obras. Véase a modo de ejemplo el siguiente texto del «De Trinitate»:

«*Quare diversum etiam vel genere vel specie vel numero dicitur. Sed numero differentiam accidentium varietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant... Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt*»<sup>43</sup>.

No puede haber tres hombres diferentes y diversos numéricamente sino por la variedad de accidentes presentes en cada uno de ellos. Así que devienen muchos precisamente por los accidentes. Pero también nos ha dicho Boecio que la blancura o cualquier otro accidente son de suyo universales y que se singularizan o particularizan al ser participados en los individuos:

«*Ad singularitatem deductum est atque ad individuum formam constrictum est individui participatione*».

Tenemos, pues, el siguiente círculo: el individuo se constituye en su singularidad numérica, en su propiedad particular y en su diferencia respecto de cualquier otro de la misma especie por los accidentes. Pero los accidentes se individualizan a su vez por su existencia en las sustancia individual. Resulta sorprendente que el propio Boecio no

43 De Trinitate, ed. Stewart-Rand, p. 6, 23-26; 8, 30-31.

haya puesto de relieve esta aporía básica en la cuestión de la individuación.

No obstante, encontramos una posible salida a este impasse en el opúsculo teológico «De Trinitate». En efecto, hacia el final del capítulo 2 leemos lo siguiente:

«...formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim *materia* subiecta humanitati *suscipit quodlibet accidens*, ipsa hoc suscipere videtur humanitas»<sup>44</sup>.

A lo largo del capítulo 2 Boecio quiere dejar claro que la Teología se ocupa de formas inmateriales, que son las verdaderas formas en oposición a las formas existentes en la materia, las cuales sólo abusivamente pueden ser designadas con ese nombre, y a las que con más propiedad se debe llamar «imágenes». Ahora bien, el texto citado nos advierte que incluso estas formas materiales, consideradas en sí mismas, no son sujeto de accidentes. La «humanitas», por ejemplo, *parece* recibir accidentes cuando los recibe la materia que le sirve de sujeto. De lo cual se deduce que la causa radical de los accidentes es la materia, y que sólo por la recepción en ella y mediante ella pueden afectar también de algún modo a la forma sustancial.

A su vez, de toda esta consideración de la materia como receptora directa de los accidentes, se sigue que el verdadero principio y la raíz de la individuación está en ella misma más que en los accidentes. En efecto, sólo al ser recibida la forma en la materia aparece un sujeto sustancialmente determinado y capaz de accidentes. O, en otros términos, una forma deja de ser pura subsistencia y se sustancializa en la medida en que está en la materia y ha devenido «imagen». Ciertamente, siguen siendo los

44 Ibid., p. 10, 43-12, 48.

accidentes los que manifiestan de modo inmediato las diferencias y propiedades individuales; mas en cuanto que ellos mismos no subsiten sin la materia a la que afectan de modo directo, es ésta el verdadero principio radical de toda multiplicación numérica o de división de la unidad específica.

Podría rastrearse también en Boecio algo así como una prefiguración de la «materia quantitate signata» de que habla Sto. Tomás. Así, un texto del «De Trinitate» reproducido más arriba de modo incompleto, se completa de este modo:

«Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant; nam vel si animo cuncta ab his accidentia separeremus, tamen *locus* cunctis *diversus* est quem unum fingere nullo modo possumus; duo enim corpora unum *locum* non obtinebunt, qui est accidens»<sup>45</sup>.

Haciendo abstracción mental de todos los accidentes mediante los cuales se distinguen tres individuos humanos, sólo podremos seguir manteniéndolos como tales individuos, si al menos les dejamos con el accidente del lugar, bien entendido en todo caso que se trata de un lugar diverso para cada uno de ellos. Pues si les quitamos la localización en el espacio, los individuos se desvanecen. En efecto, los tres hombres del texto que acabamos de citar son sustancias corpóreas, y cuerpos diversos no pueden ocupar un mismo lugar y seguir siendo diversos. De modo que si los accidentes distinguen y diversifican a los individuos, la multiplicación numérica depende básicamente de su ubicación en lugares diversos. Pero si cuerpos diversos no pueden ocupar simultáneamente un mismo lugar, ello se debe al accidente básico de toda sustancia corpórea, es decir, a la «quantitas continua»<sup>46</sup>.

45 Ibid., p. 6, 25 ss.

46 Cf. *In Categorías*, Migne, PL, t. 64, 202 B; 205 D; 206. D.

Sin embargo, queda siempre en pie una cuestión ulterior: ¿Cómo es posible que la materia, que recibe el ser de la forma, pueda ser el principio radical de la diferenciación de las sustancias singulares? Se responderá tal vez que para Boecio la materia no es la pura nada, sino un cierto tipo de ser, aunque imperfectísimo. Y no obstante, ese ser se caracteriza por su indiferenciación e indistinción, viniendo de la forma todo ser determinado y distinto<sup>47</sup>. De modo que un ser indistinto e indiferenciado se convierte en la causa de las diferencias en el interior de una especie (*eidos*), que es precisamente la que confiere un ser determinado a la materia. Así, por este camino, el proceso de comprensión racional y conceptual de la realidad llega a un callejón sin salida, lo que puede constituir un signo de la irreductibilidad del ser y un aviso de que el intento de penetrar en lo más íntimo de las cosas con la sola ayuda de la racionalidad conceptual puede llevar al pensamiento a un movimiento circular dentro de sus propios límites.

## 11. ¿PRIORIDAD DE LO INDIVIDUAL O DE LO UNIVERSAL?

El problema de fondo sigue siendo, como en el propio Aristóteles, la tensión entre lo universal y lo singular o individual. También Boecio distingue con el Estagirita entre un «*prius secundum nos*» y un «*prius secundum naturam*». Lo primero por naturaleza es lo primero absoluta o metafísicamente, siendo causa, por tanto, de lo que viene después. En cambio, lo primero para nosotros se establece según un criterio gnoseológico. Y así es primero lo más

47 Cf. *Contra Eutychen*, ed. cit., p. 72, 12-19; y *De Trinitate*, *ibid.*, p. 10, 21-29.

cognoscible para nosotros, en cuanto que nuestro conocimiento comienza por lo sensible y se eleva luego racionalmente hasta la captación de lo inteligible, que es un «*prius notum secundum se*», dada la supuesta correspondencia entre el orden lógico y el ontológico.

Por eso, cuando Boecio considera con Aristóteles al individuo como «sustancia primera», es claro que no lo hace en razón del rango ontológico, pues desde ese punto de vista son «primeras» las sustancias inmateriales<sup>48</sup>. Y como dice en «De Trinitate»:

«Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt»<sup>49</sup>.

También son primeros desde el punto de vista lógico y ontológico los géneros y las especies, ya que constituyen el ser de los individuos:

«Species sub se positae vel speciebus vel individuis *priores naturaliter* esse manifestum est. Quae vero priora sunt, ea et praenoscentur et notiora sunt sequentibus naturaliter»<sup>50</sup>.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, mientras que las sustancias incorpóreas subsisten separadamente, no ocurre lo mismo con las sustancias segundas, es decir, con los géneros y especies. Por eso, si desaparecen los individuos, desaparecerán también con ellos los géneros y las especies<sup>51</sup>. Ciertamente, las especies son de suyo un ser completo al que los individuos no añaden nada esencial; y además son indiferentes a la pluralidad de los mismos, pero no subsisten si no hay al menos un individuo que las personifique o encarne:

48 Cf. *In Categorías*, Migne, t. 64, 183 D-184 A.

49 Stewart-Rand, p. 12, 51-53.

50 Brandt, 157, 15-17.

51 *In Categorías*, Migne, t. 64, 183 D.

«Omnia enim quae sub speciebus specialissimis sunt, sive *infinita* sint sive *finito numero* constituta sive *ad singularitatem* deducantur, *dum est aliquod individuum*, semper species permanebit neque individuorum deminutione, dum quodlibet unum maneat, species consumitur»<sup>52</sup>.

Por tanto, si bien la primacía lógica y ontológica corresponde a los géneros y a las especies, pues son más conocidos por sí y constituyen el ser de lo individual, también es verdad que hay una primacía lógica y ontológica del individuo desde el punto de vista hipostático. Las especies constituyen la esencia o «forma essendi» de los individuos, pero éstos son la *hypostasis* o *hypokeimenon* tanto desde el punto de vista lógico como desde el punto de vista ontológico.

Desde el punto de vista lógico son primeros los individuos, pues de ellos se predicán tanto los géneros y las especies, como los accidentes. Y desde el punto de vista ontológico porque sin ellos no habría géneros ni especies, ni los accidentes tendrían el sujeto que exige su naturaleza incompleta<sup>53</sup>.

Por otra parte, si bien es verdad que los individuos son el sujeto primero de los accidentes y sólo secundariamente también lo son los géneros y las especies, es igualmente verdad que los individuos subsisten y tienen un ser completo frente a los accidentes a los que sirven de soporte<sup>54</sup>.

52 Brandt, 218, 10-14. Cf. también p. 215 y 218-19.

53 Cf. *In Categorías*, Migne, t. 64, 182 C-183 A y 189 C.

54 Cf. Brandt, 45, 2-4; 288, 21-24; 315, 20-316, 4. *In Categorías*, Migne, t. 64, 172 C-D. *Contra Eutychem*, ed. Stewart-Rand, p. 88, 49-55.



## CONCLUSION

Aunque Boecio no ha dado una respuesta del todo satisfactoria y definitiva al problema de la individuación, hay que reconocer que ha apurado y delimitado al máximo el concepto de individuo y que ha encausado de una vez por todas las problemáticas de su discernibilidad y de su constitución ontológica. De este modo, si confrontamos los resultados de sus análisis y elucubraciones con las aportaciones de los escolásticos posteriores, se nos aparecerán éstas como pequeños complementos o retoques a una obra ya esbozada con anterioridad en sus grandes líneas.

Y en cuanto a las soluciones aportadas a la cuestión del principio de la individuación, sea que se considere a ésta con San Buenaventura como el resultado de la unión de la materia y de la forma; sea que con Santo Tomás se la vea radicada en la materia marcada por la cantidad; sea que con Escoto se la haga depender de una última formalidad o de la «ecccitas», en todo caso no parece que con tales precisiones se haya avanzado demasiado con respecto a las posiciones de Boecio.

En consecuencia, nuestro autor queda como un punto de referencia ineludible a la hora de plantear la problemática del individuo y de la individuación, y como piedra de toque para calibrar la originalidad y consistencia de las nuevas aportaciones de la filosofía en este terreno.

JUAN ACOSTA RODRIGUEZ