INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: CUADERNOS
Director: DR. LEÓN OLIVÉ
Secretaria: MTRA. CORINA DE YTURBE

Cuaderno 40

GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ

DISCUSIÓN METAFÍSICA SOBRE EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Introducción, traducción y notas de
MAURICIO BEUCHOT

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONÓMA DE MÉXICO

México, 1986

Título original

Disputatio metaphysica
de principio individui

Primera edición en español: 1986

DR ©1986, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México 04510, D.F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

INTRODUCCIÓN

1. *Leibniz y la historia del principio de individuación*

Sin duda con un gran poder creativo, antes de entrar en contacto con el pensamiento cartesiano, Leibniz se suma a toda la tradición escolástica —y esto le dejará su impronta— que discutía el problema central del principio de individuación. No se contenta con adoptar tal o cual solución escolástica, sino que ya desde entonces da muestras de su genio innovador.[1]

Leibniz recibió la filosofía medieval a través de los escolásticos de los siglos XVI y XVII, especialmente Suárez, que había influido mucho en Alemania.[2] Los escolásticos post-renacentistas solían dividirse en tres escuelas: la tomista, la escotista y la nominalista (terminista o nominal). Uno de los criterios de tal división era la respuesta que cada una de esas escuelas daba al problema de los universales; pero también correspondía a diferencias en cuanto al correlativo problema de los entes individuales, esto es, al principio de individuación. Los tomistas profesaban como principio de individuación la materia signada (determinada) por la cantidad, los escotis-

[1] Cfr. G. Grua, "La position de Leibniz par rapport aux ontologies scolastiques et ses conséquences dans sa doctrine", en *Doctor Communis*, 1 (1951), pp. 102-105.

[2] Cfr. P. Mesnard, "Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suárez" en *Archives de Philosophie*, 18 (1949), pp. 7-32.

tas sostenían como dicho principio la "haecceidad", y los nominalistas ponían como principio de individuación sencillamente la entidad total de la cosa. Por otra parte, Suárez proponía —tratando de sintetizar las posturas de Tomás y de Escoto— una solución muy cercana a la de los nominalistas.[3]

2. *Principios aristotélicos*

La clave para la comprensión de esta problemática y sus respectivas posturas se halla en la doctrina hilemorfista de Aristóteles. A grandes rasgos, el hilemorfismo aristotélico consiste en concebir al ente corpóreo como compuesto de materia prima y forma sustancial. El cuerpo consta de ambos principios o causas, material y formal, con todas las propiedades que le vienen de ellos. La materia es el sustrato o receptáculo potencial de la forma, y la forma es la perfección actualizadora que hace al compuesto ser una sustancia y que le inhieran sus diversos accidentes. De este modo, cada materia funge como potencia que recibe y limita el acto de la forma. La forma es el acto que da onticidad plena a la cosa, delimitada por la materia, y le da lo específico de la clase de cosas —por ejemplo, la humanidad— a la que el individuo pertenece. Y, así como la forma es principio de especificación, la materia es principio de individuación.[4]

Pero esta teoría general de Aristóteles sobre la materia y la forma (hilemorfismo) recibió —sobre todo en cuanto al principio de individuación— diversas interpretaciones y notables modificaciones según las escuelas que la estudiaron. Será conveniente, pues, examinar a los principales autores o escolarcas.

[3] Cfr. J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig: Meiner, 1926; J. R. Rosenberg, *The Principles of Individuation. A Comparative Study of Saint Thomas, Scotus and Suárez*, Washington: The Catholic University of America Press, 1950.

[4] Cfr. Aristóteles, *Physica*, 1, 7, 190b20; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain: Nauwelaerts, 1945; D. Dubarle, "L'idée hylemorphiste d'Aristote et la compréhension de l'univers", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36 (1952), pp. 3-29, 205-230.

3. *Escuela tomista*

Tomás de Aquino interpreta la materia y la forma como co-principios, esto es, se necesitan el uno al otro. La materia es la más dependiente, por ser puramente potencial, mientras que la forma es la que la actualiza, y, por tanto, tiene mayor carga ontológica, mayor perfección e independencia. La forma se comporta como acto, y la materia como potencia. Y, ya que la potencia limita al acto, la materia ha de limitar o restringir a la forma; será, por eso, principio de individuación, mientras que la forma lo es de especificación (coloca al individuo en una especie). La materia individualiza, pero no por sí sola, sino que se le añade el concurso de la cantidad, la cual interviene después de la composición con la forma.[5] Se trata, pues, de una materia determinada o dimensionada por la cantidad.[6]

Esto se explica atendiendo a la relación de la materia con la forma. La sustancia corpórea se compone de ambas, pero recibe los accidentes por virtud de la forma: incluso el accidente de la cantidad, que está en la línea de la materia. Esta cantidad, que aporta la unidad numérica del individuo, es la extensión dimensional determinada, aunque —por otra parte— con cierta indeterminación en cuanto a la figura y la medida, ya que éstas pueden variar en el individuo, aun cuando éste permanezca siendo el mismo.[7] La determinación que conviene a tales dimensiones que afectan a la materia es la que justamente pertenece al individuo en el momento preciso en que se lo considera.

Como ya se ha dicho, la forma es principio de especificación y, como tal, no concurre directamente a la individua-

[5] Sto. Tomás, *In I Sententiarum*, dist. 8, q. 5, a. 2.

[6] Idem. *De ente et essentia*, c. 2.

[7] Cfr. Idem. *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 2.

ción del cuerpo: lo hace secundariamente, al permitir la inherencia de la cantidad en la sustancia corpórea. Pero tampoco la materia individualiza sola, sino con el concurso de la cantidad, la cual adviene —en cuanto accidente— al compuesto por virtud de la forma, y no antes de ella.[8]

Por eso la cantidad concurre a individualizar junto con la materia en el compuesto, donde ya se da la forma, la cual permite la inherencia de los accidentes en la sustancia. Por otra parte, ya que es un accidente, la cantidad sola mucho menos podría individualizar al compuesto o sustancia corpórea.[9] En consecuencia, esta función individualizadora la ejerce la materia, primordialmente, y la cantidad es un aditamento que acude a "reforzarla" intrínsecamente. En efecto, siendo la cantidad algo accidental, sólo puede intervenir indirectamente; y la materia, a fuer de esencial, interviene directamente.[10] Pero el papel de la cantidad es importante, ya que confiere al cuerpo la extensión delimitada, la cual afecta a la materia, pues la cantidad produce el que la cosa sea extensa, que tenga extensión;[11] y esto lo hace gracias a la materia, porque la sustancia material es la que propiamente es susceptible de extensión.

En conclusión, la materia en relación con la cantidad, esto es, la materia determinada por la cantidad, efectúa la individuación de la sustancia corpórea. En otras palabras, la sustancia corpórea se individualiza por tener una determinada cantidad de materia, o, dicho de otra manera, por tener una materia determinada por la cantidad que compete a dicha sustancia. Tal es el significado de la formulación del principio de individuación como *materia signata quantitate.*[12]

[8] En este punto se han querido ver diferencias en Cayetano y el Ferrariense, cfr. U. Degl'Innocenti, "Il pensiero di S. Tommaso sul principio d'individuazione", en *Divus Thomas* (Piacenza), 45 (1942), pp. 35-81; A. Gazzana, "La 'materia signata' di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese", en *Gregorianum*, 24 (1943), pp. 78-85; U. Degl'Innocenti, "Del Gaetano e del principio d'individuazione", en *Divus Thomas* (Piacenza), 51 (1949), pp. 202-208.

[9] Cfr. Sto. Tomás, *Quodlibetum I*, q. 10, a. 21; *Compendium Theologiae*, c. 1.

[10] Cfr. Idem, *Summa Contra Gentiles*, 1. 1, c. 21.

[11] Cfr. Idem, *Summa Theologiae*, III, q. 77, a. 2.

4. *Escuela escotista*

Duns Escoto efectúa su propia interpretación del hilemorfismo aristotélico. Para él la materia no es pura potencia y receptividad, sino que tiene una entidad positiva fuera del intelecto y de su causa.[13] Ya que la materia tiene entidad positiva y actual, tiene su onticidad propia independientemente de la forma.[14] Así, puede ser entendida sin recurso a la forma, y aun puede existir sin ella y antes de ella al menos por virtud de la intervención divina.[15] Tanto la materia como la forma tienen su entidad propia, no dependiente la una de la otra.[16]

Asimismo, la entidad se identifica con la unidad. Y, como estos elementos (materia y forma) que entran en composición tienen ya cierta entidad, por lo mismo tienen también cierta unidad. Pues bien, como en la sustancia individual se conjunta algo universal y algo particular (la especie y lo individual), en cada compuesto corpóreo hay de suyo dos compuestos (uno universal y otro particular), con sus respectivas materias y formas; lo cual nos daría seis entidades en el compuesto sustancial: (i) un compuesto universal, con (ii) una materia universal y (iii) una forma universal; además, (iv) un compuesto individual, con (v) una materia particular y (vi) una forma particular.[17] Escoto da también su propia interpretación de la forma sustancial. No hay una sola forma en el individuo, sino una pluralidad de formas; por ejemplo, en el hombre se

[12] Cfr. A. G. Fuente, "Interpretaciones tomistas de la fórmula 'materia signata quantitate' ", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), pp. 461-470.

[13] J. Duns Escoto, *Opus oxoniense*, 1. II, d. 12, q. 1, n. 13.

[14] Cfr. *Ibid.*, 1. II, d. 12, q. 2, n. 3.

[15] Cfr. *Ibid.*, 1. II, d. 12, q. 2, n. 4.

[16] Cfr. T. Barth, "Der Hylemorphismus des Johannes Duns Scotus", en *Wissenschaft und Weisheit*, 26 (1959), pp. 215 ss.

[17] Cfr. J. Duns Escoto, *Reportata parisiensia*, l. II, d. 12, q. 8, n. 8.

darían la forma vegetativa, la sensitiva y la intelectual, aunque no tengan exactamente existencia actual cabe el compuesto, sino existencia "formal".[18]

Esto hace, sin embargo, que el compuesto sustancial conste de dos sustancias incompletas que son la materia y la forma. Y, como cada una tiene su entidad, ninguna de las dos confiere la unidad al compuesto. Sobre todo, no lo hace la materia; y tiene que hacerlo, entonces, algo que —sin ser propiamente la forma misma— esté en el orden de la forma. Decididamente, Escoto rechaza la individuación por parte de la materia y la cantidad. Para explicar la individuación, la expresa como un proceso de restricción o contracción sucesiva. El punto de partida es el universal o la naturaleza común. Así como, en el plano lógico, el universal es contraído por diferencias hasta llegar a la especie especialísima y en ella se da la unidad numérica que constituye al individuo, así también, en el plano ontológico, la naturaleza común o universal se contrae por formalidades progresivamente más particulares hasta llegar al individuo.[19] Tales formalidades son elementos entitativos que se distinguen entre sí con una distinción formal, intermedia entre la distinción real y la distinción de razón.[20] Sin embargo, no tienen unidad numérica, pues son determinaciones formales o específicas, y la unidad específica no alcanza a la unidad numérica. Por tanto, debe darse una formalidad o determinación formal última, que cierre la unidad del individuo, y que sea el principio de individuación. A esta formalidad última y sobreañadida Escoto la llama "haecceidad" ("*haecceitas*"), el ser de suyo *esto*.[21]

Y es que la sustancia es individualizada por algo positivo que determina de manera última a la naturaleza común o universal, haciéndola, por así decir, naturaleza individual. En consecuencia, debe ser individualizada por algo que funja

[18] Cfr. Idem, *In VII Metaphysicorum*, q. 20, n. 2-5.
[19] Cfr. Idem, *Opus oxoniense*, l. II, d. 9, q. 2, n. 10.
[20] Cfr. M. Grajewski, *The Formal Distinctions of Duns Scotus*, Washington: The Catholic University of America Press, 1944.
[21] Cfr. J. Duns Escoto, *Reportata parisiensia*, l. II, d. 12, q. 5, n. 8.

como diferencia última.[22] Lo cual no puede ser —como se ha visto— ni la materia, ni la forma, ni el compuesto de ambas, pues ninguno de ellos implica singularidad. Es algo distinto de ellos (con distinción *formalis ex natura rei*); tal principio de individuación es la última realidad del ente (*ultima realitas entis*);[23] la cual, a pesar de que no es la forma, está en el orden de la forma. Aunque no es la forma, pertenece a ella, porque es una determinación positiva —una *formalitas*— de la quididad o esencia de la cosa; y esto sólo puede darse en el orden formal: es la formalidad última o *ultima actualitas formae*,[24] que es como Escoto define la *haecceitas*.[25] En una fórmula difícil, Gilson la resume diciendo: "Se trata, entonces, de una individuación *de* la quididad, pero no *por* la quididad. Tal vez podría decirse, sin traicionar a Duns Escoto, que es una individuación de la forma, pero no por la forma".[26]

5. *Escuela nominalista*

Ockham comienza su enseñanza física recogiendo las dos tesis de Escoto: (i) la materia tiene cierta entidad o acto propio, aunque es potencia con respecto de la forma; y (ii) hay una pluralidad de formas en el compuesto sustancial. Pero da una interpretación distinta tanto a la materia como a la forma.

Para evitar distinciones y entidades innecesarias (la célebre

[22] Cfr. Idem, *Opus oxoniense*, l. II, d. 3, q. 6, n. 11-13.
[23] Cfr. *Ibid.*, l. II, d. 3, q. 6, n. 15.
[24] Cfr. Idem, *Reportata parisiensia*, l. II, d. 12, q. 6, n. 13.
[25] Cfr. T. Barth, "Individualität und Allgemeinheit, bei J. Duns Skotus. Ein ontologische Untersuchung", en *Wissenschaft und Weisheit*, 22 (1955), pp. 129-216; 23 (1956), pp. 117-136; 24 (1957), pp. 106-119, 198-220; S. Belmond, "L'heccéisme scotise. Ce qu'il n'est pas, ce qu'il est", en *Etudes Franciscaines*, 47 (1935), pp. 159-170; M. F. Sciacca, "La 'Haecceitas' di Duns Scotus", *Studi sulla filosofia medievale e moderna*, Napoli: Perella, 1935.
[26] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris: Vrin, 1952, pp. 464-465.

"navaja de Ockham"), identifica la materia con la privación (de forma);[27] identifica además la materia y la poténcia;[28] y también identifica materia, cantidad y extensión, es decir, no hay distinción real —única distinción que admite— entre la cantidad y la sustancia material, puesto que la sustancia misma está constituida por su unidad *numérica*; en consecuencia, la sustancia se individualiza por sí misma, ya que sustancia y cantidad son lo mismo.[29] Así, la cantidad no le sobreviene a la materia como un accidente añadido por virtud de la forma sustancial, sino que "la cantidad continua permanente es el *objeto* mismo, que tiene sus partes dispuestas en el espacio; además, la cantidad discontinua (*discreta*) o número es lo mismo que aquello que es numerado, y no una entidad que sobrevenga a los elementos".[30]

A esta peculiar teoría de la materia le corresponde una correlativa teoría de la forma. Para Ockham, "puesto que la materia es comprendida sólo como una 'sustancia plástica', la forma no será otra cosa que la *figura*".[31] Y, en esta perspectiva en la que materia y forma tienen entidad propia y son independientes, el compuesto de ambas aparece como una yuxtaposición de las mismas. Sin embargo, Ockham insiste en que para la unidad de la sustancia corpórea —que es el compuesto de materia y forma— basta la simple yuxtaposición de sus dos elementos, sin ningún otro aditamento. Ambos elementos (materia y forma) constituyen un todo, y no hay diferencia entre el todo natural y el todo artificial: la yuxtaposición o composición de forma y materia constituyen la entidad total de la cosa.[32]

Por eso a Ockham le parece resuelto el problema del principio de individuación ya de antemano. La sustancia corpórea se individualiza por sí misma, por toda su entidad; pues su esencia no se distingue realmente de su existencia, y, por ello, cada sustancia se individualiza por su misma esencia intrínsecamente, no por algo extrínseco que se le añada.[33]

[27] G. de Ockham, *Summulae in libros Physicorum*; pars. I, c. 11.
[28] Cfr Idem, *In I Physicorum*, tr. 4, c. 1.
[29] Cfr. Idem, *In IV Sententiarum*, q. 4.
[30] Idem, *Summa Logicae*, pars I, c. 44.
[31] P. Doncoeur, "La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume d'Ockham", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10 (1921), pp. 42-43.
[32] Cfr. G. de Ockham, *Summulae in libros Physicorum*, pars I, c. 15.

Toda distinción, según Ockham, es separabilidad real entre cosa y cosa. Y lo que distingue identifica, es decir, da unidad. Ahora bien, los entes corpóreos se distinguen realmente unos de otros numéricamente. Luego tienen una distinción y una unidad —individuación— que brota de su misma entidad.[34] Tal distinción, separación, unidad numérica o individuación la realizan de manera intrínseca,[35] ya que algo extrínseco —según se ha dicho— sería diferente de la misma entidad en cuestión. Por ello, desde los principios intrínsecos de la cosa, ésta se individualiza por sí misma, esto es, por su entidad total.[36] En consecuencia, el principio de individuación, para Ockham, es la misma entidad total de la sustancia corpórea.

6. *La síntesis suareciana y la solución de Leibniz*

Suárez también concede a la materia entidad propia: tiene un acto entitativo, aunque imperfecto, porque está en potencia para diversas formas.[37] Pero, al tener entidad propia, la materia no puede limitar al individuo. La materia y además la forma, que constituyen la esencia, tendrán que hacerlo. Y, así, el ente individual está limitado por su esencia (materia y forma), junto con su existencia, ya que la esencia no se distingue realmente de la existencia. Queriendo conciliar a Tomás y a Escoto, Suárez obtiene una conclusión que más bien lo acerca

[33] Cfr. P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal-Paris: Institut d'études médiévales, 1948, pp. 85 ss.
[34] Cfr. G. de Ockham, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 5.
[35] Cfr. *Ibid.*, d. 2, q. 6.
[36] Cfr. *Ibidem*.
[37] Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 13, sect. 4, n. 9; *Ibid.*, disp. 13, sect. 5, n. 11.

a los nominalistas: de lo que ha aseverado se sigue que la individuación es efectuada por la entidad total de la cosa misma individual.[38]

La razón de esto es que el individuo añade algo real a la naturaleza común; pero es un producto total de la creación de Dios, y, por lo tanto, la sustancia singular se individualiza por su propia entidad total, es individual por sí misma, por su propia entidad y por sus principios intrínsecos; no necesita de ningún otro elemento individuante.[39] Ya que la sustancia singular es un compuesto de una materia y una forma, el principio de individuación consistirá en esa materia y esa forma unidas en composición,[40] lo cual equivale a decir que el principio de individuación es la entidad total de la cosa.

Es muy de tomar en cuenta la solución que aporta Suárez al problema, ya que será prácticamente la misma que —con influencias nominalistas— adoptará Leibniz en la *Disputatio*, #4; en lo cual se ve una continuidad a pesar de las innovaciones leibnizianas.[41] Sin empañar la originalidad de Leibniz, se le puede considerar como tributario de la tradición escolástica, especialmente respecto de los nominalistas y de Suárez,[42] como puede apreciarse en la lectura de la *Disputatio* y de sus obras posteriores.

[38] Cfr. J. Roig Gironella, "La síntesis metafísica de Suárez", en Idem, *Investigaciones metafísicas*, Barcelona: Ed. Atlántida, 1948, pp. 125-216, especialmente pp. 183 y 186; B. H. Brink, *Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima*, Roma: Universitas Gregoriana, 1944; G. Siegmund, "Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez", en *Philosophische Jahrbuch*, 1928, pp. 50-70, 179-198.

[39] Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 5, sect. 6, n. 1.

[40] Cfr. *Ibid.*, disp. 5, sect. 6, n. 15.

[41] L. Jugnet, "Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz", en *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 3 (1935), pp. 126-136.

[42] Cfr. la excelente Introducción de J. Quillet a su traducción francesa de la Disputatio de Leibniz, en *Les études philosophiques*, 1979, especialmente pp. 80-84. Cfr. además A. Herrera Ibáñez, "La ontología del joven Leibniz", en *Diánoia*, 27 (1981), pp. 87-91. Ver también J. J E. Gracia, "Suárez y la individuación", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), pp. 157-182; I. Angelelli, "Leibniz's Early Thesis on the Principle of Individuation", ponencia presentada en el Congreso sobre Leibniz celebrado en Hannover, noviembre de 1983.

7. *Advertencia a la traducción*

La traducción se hace siguiendo el texto de G. W. Leibniz, *"Disputatio metaphysica de principio individui"*, en C. J. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. IV, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1978, pp. 16-26. Hemos cotejado nuestra traducción castellana con la traducción francesa de J. Quillet, "Disputation métaphysique sur le principe d'individuation de G. W. Leibniz (1663)", en *Les études philosophiques*, 1979, pp. 79-105. Asimismo, con la traducción inglesa de P. V. Spade, *Metaphysical Disputation on the Principle of an Individual*, Translation Clearing House, Department of Philosophy, Oklahoma State University, Stillwater, Oklahoma 740078, U.S.A. Agradecemos a Spade el envío de su traducción y agradecemos también la valiosa ayuda de Alejandro Herrera, así como la de Ezequiel de Olaso.

TEXTO

Discusión metafísica sobre el principio del individuo, que, con la ayuda de Dios y con la anuencia de la ínclita Facultad de Filosofía de la ilustre Academia de Leipzig, bajo la presidencia del varón excelentísimo y clarísimo Dn. M. Jacobo Thomasius, elocuente colegiado del Colegio Principal de los Padres Menores, preceptor y bienhechor máximo, propone para ser ventilada en público Godofredo Guillermo Leibniz, bachiller en artes y en filosofía, autor y respondiente. El 30 de mayo del año de 1663. Leipzig.

CON DIOS

1. Cuanto más extenso es el desarrollo de nuestro argumento, y puesto que las palabras deben ser pocas, tanto más hubiéramos debido abstenernos de prefacio, si no fuera porque lo aconseja la invocación debida al Numen Divino. Por tanto, a Dios, Acto Primero y Fuente de los [actos o entes][1] segundos, oramos y suplicamos que, ya que es la causa de la cosa misma, quiera ser también el suscitador de ella en nuestro conocimiento, para que no debamos nada de bondad a nadie sino a Él.

2. Pero, ante todo, propongamos el estado de la cuestión. En efecto, trataremos del principio del individuo, y aquí "principio" e "individuo" se toman en varias acepciones. Así, lo que atañe al individuo es, al igual que el universal, o lógico, en orden a la predicación, o metafísico, en orden a la realidad. Y, tomado de este último modo, a su vez, o existe en cuanto está en la cosa, o en cuanto está en el concepto; o como otros lo expresan: [es individuo] formalmente o fundamentalmente. Además, tomado formalmente, o se habla de todo individuo, o solamente del individuo creado; o se habla de la substancia en cuanto tal, o solamente de la substancia material. Asimismo, la palabra "principio" significa ya el principio del conocer, ya el principio del ser. Y el principio del ser se divide en interno y externo. Por lo cual, resumiendo todo esto, trataremos de un principio real y, como dicen, del principio físico, el cual es el fundamento —en la mente— de la razón formal de individuo o de individuación, o de la diferencia numérica, y esto principalmente en los individuos substanciales creados.

3. Pero, así como por el frotamiento de la piedra brotan las centellas, así también por la fricción de las opiniones reluce la verdad; por eso, en primer lugar, las presentaremos ordenadamente. Ahora bien, hay dos géneros de opiniones: unos presentan hipótesis aplicables a todos los individuos, como lo hace Escoto; otros proceden al contrario, como lo hace Tomás, quien puso en los cuerpos la materia signada como tal principio, y en los ángeles su propia entidad. Nosotros, puesto que aquí abstraemos de la substancia material y de la inmaterial, y habiendo de considerar las opiniones especiales en otra ocasión, por ahora sólo trataremos las opiniones generales. Las cuales se pueden tomar en número de cuatro. Pues, o se pone como principio de individuación (i) *toda la entidad*, o no toda ella. Y "no toda ella" expresa o (ii) *una negación*, o algo positivo. Y, si expresa algo positivo, o es una parte física que determina la esencia: (iii) *la existencia*, o es una parte metafísica que determina la especie: (iv) *la haecceidad*.

4. La primera opinión, ya que es defendida por varones doctísimos y excluye todas las dificultades, será aceptada también por nosotros, y su confirmación se proporcionará como un argumento general contra las restantes opiniones.[2] Así, pues, afirmo: Todo individuo es individualizado por su entidad total. Esto lo sostiene Pedro Aureolo [o d'Auriole], según

Juan Capreolo, quien lo refutó diligentemente cuando aún no estaba editado, en [su comentario *In*] *II Sent* [*entiarum*], dist. 3, q. 2. Además, Herveo [Natal o de Nédellec] en el *Quodlib* [*et*] 3, q. 9. Y [Pablo] Soncinas dice en [sus *Quaestiones ad Aristotelis*] *Met* [*aphysicam*], lib. VII, q. 31, que esta opinión es de los terministas o nominales [i.e. nominalistas]. Pues ciertamente la sostienen Gregorio Ariminense [o de Rímini] en [su comentario *In*] *I Sent* [*entiarum*], dist. 17, q. 4; y Gabriel Biel en [su comentario *In*] *II Sent* [*entiarum*], dist. 3, q. 1. A ellos se refiere el nominalista más reciente [Fulgencio] Schautheet, en [su *Philosophia seu controversiae philosophicae inter scholasticorum principes D. Thomam, Scotum et Gregorium Ariminensem*], lib. II, contr. 5, art. 1. También lo sostiene Durando [de Saint Pourçain] en [su comentario *In*] *II* [*Sententiarum*], dist. 3, q. 2, según se le cita así muchas veces, aunque, como hace notar [Francisco] Murcia [de la Llana] en la 7a. de sus *Disp* [*utationes ad*] *Physic* [*am*] *Ar* [*istotelis*], lib. I, q. 1, suele citarse sólo en cuanto a la forma [como principio de individuación], a pesar de que en el n. 15 expresamente asevera como principio de individuación esta materia y esta forma [i.e. la entidad total]. Y [Cristóforo de] Ramoneda dividió mal como mutuamente contrapuestos a los que dicen que el individuo se individualiza a sí mismo y a los que dicen que esto lo hacen la materia y la forma, pues más bien son subordinados como las especies y los géneros. En efecto, ¿qué son la materia y la forma unidas, sino la entidad total del compuesto? Añádase que nosotros aquí abstraemos de los cuerpos y los ángeles; por tanto, usamos el término "entidad total" más bien que "materia" y "forma". Así, pues, lo mismo sostienen Fr [ancisco] Murcia, *loc. cit.*; Fr [ancisco] Suárez en sus *Disp* [*utationes*] *Met* [*aphysicae*], 5; [Marco Antonio] Zimara, según [Angel] Mercenarius, en la *Disp* [*utatio*] *de P* [*rincipio*] *I* [*ndividuationis*], part. 1, c. 9; [Benito] Pereira, [*De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*], lib. VI, c. 12. Y más recientemente el muy reverendo [Abraham] Calov, *Met* [*aphysica Divina*], Part. Spec., tr. 1, art. 1, c. 3, n. 2; así como [Daniel] Stahl,

Como [*endium*] *Met* [*aphysicae*], c. 35.

5. Los argumentos en favor de esta opinión son aproximadamente los siguientes.[3] (i) Por aquello que una cosa es, por eso mismo es una en número. Pero toda cosa es por su entidad. Luego. . . [también es una por su entidad].[4] Se prueba la [premisa] mayor, porque el *uno* no añade nada real al *ente*. Han usado este argumento todos los defensores de esta opinión. [Juan de] Bassoles, el escotista, replica negando la mayor; y dice que la naturaleza o entidad de la cosa difiere [de la unidad] formalmente, no realmente. Y delimita [la mayor] así: Por aquello que una cosa es, por eso mismo es realmente una en número. Y de esta manera [la mayor] se concede. Pero si se dice que por lo mismo es formalmente [una en número], de esta manera [la mayor] se niega. Y, como prueba, puede decir que el *uno* añade al *ente* algo formalmente diverso. Pero de estas cosas se decidirá más abajo, en la refutación de Escoto.

6. Mercenarius niega la mayor; y, como prueba, dice que no es lo *uno en especie*, sino lo *uno en número* lo que añade algo al *ente*. Pero en contra de ello tenemos: Si lo que añade es algo real, eso será también un ente. Luego se añade algo a sí mismo. Y si dice que no habla de todo ente, de manera que también incluya sus modos, insisto: Aquello a lo que la unidad numérica añade algo es el ente. Por tanto, si el ente es uno en número separado de aquello a lo que se añade, entonces la unidad numérica no añade nada; pero, si no está separado así, se dará un ente real que no es singular; del cual se hablará más abajo. Hago caso omiso de que Mercenarius responde aquí de modo escotista, siendo que favorece a Tomás.

7. Ramoneda objeta que el *uno* y el *ente* difieren formalmente, aunque materialmente son lo mismo. Por el "formalmente" entiende que difieren según la razón, luego también difieren según la razón los principios de lo uno en número y del ente. Soncinas dice que Aristóteles, en la *Met* [*aphysica*], lib. IV, c. 2, de donde toman este argumento, no habla de la unidad numérica, sino de la unidad trascendental. Pero [esta unidad numérica] es trascendental, y no se da en la

especie ninguna unidad real además de la numérica. También alguien podría responder a favor de todas las opiniones adversas con el siguiente fundamento, por el cual difieren de nosotros: Lo uno en número se hace tal por su entidad, pero no por toda ella. Sin embargo, obsta el que también la otra parte [de la entidad total] sería intrínsecamente una en número, y se seguiría que, si los principios internos del *uno* y del *ente* difieren como el todo y la parte, también el *uno* y el *ente* diferirían como el todo y la parte; más aún, que el *ente* añadiría algo al *uno*. [En otro lugar tratamos] de este argumento más abundantemente, para que se vea mejor qué salidas busca cada uno.

7 bis.[5] (ii) Así como los principios de un ente, tomado como universal, son universales, así también, tomado como singular, sus principios son singulares. Pero toda la entidad del universal es principio del ente tomado como universal. Luego. . . [toda la entidad es también el principio del ente tomado como individual]. La mayor se demuestra de una manera probable por analogía porque tales principios universales en nada difieren de los principios singulares sino en que se abstraen de muchos singulares semejantes. Este argumento es de Stahl. (iii) Durando argumenta así: El universal y el singular no difieren realmente; luego tienen los mismos principios; luego la entidad total, que es el principio de la universalidad, será también el principio de la singularidad.

8. (iv) Se da, por ejemplo en Sócrates, una naturaleza determinada intrínsecamente a él, fuera del intelecto, lo cual concede Soncinas; y, si lo negara, se daría, en contra de los tomistas, un universal completo entre las cosas. Más aún, también dice Bassoles, el escotista, que el universal se da en las cosas sólo en potencia, a saber, la naturaleza singular en su respecto al intelecto, el cual puede compararla con las [otras naturalezas] que le son semejantes. Por lo demás, ¿se da también una naturaleza [indiferente o indeterminada] en Sócrates? Si no se da ninguna, ya resulta evidente que la naturaleza de Sócrates se individualiza por sí misma; y si hay alguna, se dará en Sócrates una naturaleza humana al mismo tiempo diferente e indiferente. Y no puede escaparse Soncinas diciendo que lo diferente y lo indiferente son distintos según la razón. Por tanto, así resulta evidente que la naturaleza se determina en sí por sí misma, no por algo añadido.

9. (v) Una esencia, por ejemplo la humanidad de Sócrates, o difiere intrínsecamente en número de la humanidad de Platón, a saber, si prescindimos de aquello que está sobreañadido a la naturaleza como extrínseco a ella, o no difiere así. Si [dicha esencia] difiere [de la otra] intrínsecamente en número, se individualiza a sí misma. Pero, si no, se sigue que en sí misma la humanidad de Platón y la de Sócrates son idénticas en número. Y, así como una naturaleza se puede comparar con otra naturaleza, así también se podrá comparar con lo que es añadido. Pero omito esto por ahora.

10. Los argumentos en contrario[6] son pocos y de escasa importancia: (i) Todo lo que constituye materialmente al individuo, no lo constituye formalmente. Pero la entidad del individuo lo constituye a él mismo materialmente. Luego. . . [su entidad no lo constituye formalmente]. Respondo negando la mayor, porque [las partes] material y formal de un individuo, o una especie, y el individuo mismo, no difieren realmente. (ii) Si la esencia en sí carece de existencia y no la implica, se sigue que es en sí indiferente. Pero es verdad lo primero, porque lo que puede ser y ser concebido bajo el opuesto de algo, no incluye ese algo. Y la esencia puede ser y ser concebida sin la existencia. Luego. . . [la esencia es indiferente y no se individualiza]. Respondo que la esencia o se toma en cuanto está en el intelecto, como concepto quiditativo, y así la existencia no pertenece a la razón de la esencia; o se toma en cuanto está en la cosa, y de este último modo niego que pueda ser sin la existencia. (iii) La unidad propia de la esencia, es decir, la unidad formal o específica, es menor que la unidad númerica. Luego ésta no le compete por sí, ya que por sí le compete el opuesto de ella. Respondo negando el antecedente en cuanto se refiere a la unidad exterior al intelecto. Estos argumentos son las más de las veces de Soncinas, [*Quaestiones ad Aristotelis*] *Met* [*aphysicam*],

lib. VII, q. 31. También objeta que los accidentes, sólo con diferencia numérica, no pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto [o substrato], lo cual, sin embargo, es falso; y lo mismo en cuanto a las partes separadas de un continuo. Pero nosotros excluimos de nuestro tratado a los accidentes y a los entes incompletos.

11. La segunda opinión[7] es la que propone las negaciones como principio de individuación. Y si ha tenido a alguien que la defienda, lo dudo mucho, a no ser tal vez alguno de los más obscuros nominalistas. Pero es la más sospechosa, por cuanto que Bassoles refiere a algunos que dijeron que el principio del individuo era la existencia con una doble negación, lo cual es bastante improbable que tenga siquiera alguna coherencia. Más aún, [menciona] algunos otros que se ocuparon de esto y ni siquiera añaden la existencia. El mismo Bassoles refuta separadamente, como si fueran dos, las opiniones sobre la existencia y las negaciones. Pero difícilmente pudo ser del todo nominalista el que defiende esto, pues para defenderlo hay que presuponer que el universal es más ente que el singular. Mas, sea lo que fuere del autor, la opinión [de la doble negación] puede entenderse así: Se desciende desde el género supremo, determinándolo por diferencias, hacia los géneros subalternos, y de ahí a la especie ínfima; pero una vez ahí, no se podrá avanzar, y la negación de un descenso ulterior será [el principio] intrínseco formal del individuo. Y esta opinión sobre el individuo sería como la de Ockham sobre el punto, el cual en la [*Summa*] *Logic* [*ae*], sobre el predicamento cantidad, y en el *Tr* [*actatus*] *de Eucharistia*, dice, según la referencia de Pereira, [*Commentarium in Metaphysicam Aristorelis*], lib. X, c. 5, que la superficie no es otra cosa que el cuerpo con la negación de ulterior extensión según la profundidad; la línea [lo mismo] según la anchura; y el punto [lo mismo] según la longitud. Así, la primera negación, [a saber] la de la división, es como [el aspecto] general del individuo, y la segunda negación [a saber] la de la identidad con otro, hará a este individuo distinto de otro cualquiera.

12. Sobre esta opinión trata Mercenarius, en su *Dilucid*

[*atio*] *de Princip* [*io*] *Ind* [*ividuationis*], parte I, c. 2, y más abundantemente Bassoles en [su comentario *In*] *II Sent* [*entiarum*], dist. 12, q. 4, art. 1. El fundamento que los sostiene es que estaban persuadidos de que no se podía establecer nada positivo [como principio de individuación]. Pero no alcanzaron a ver que la naturaleza es capaz de individualizarse a sí misma. Y pueden refutarse fácilmente: El individuo se constituye por negaciones, o fuera del intelecto, o en el intelecto. Si esto último, su respuesta no atañe al asunto; si lo primero, ¿cómo un ente positivo se puede constituir por algo negativo? Asimismo, la negación no puede producir accidentes individuales. Además, toda negación lo es de algo positivo, de otra manera será sólo una negación verbal. Así, pues, sean los dos individuos Sócrates y Platón; el principio de Sócrates será la negación de Platón, y el principio de Platón será la negación de Sócrates; no habrá entonces en ninguno de los dos nada positivo y en lo cual se pueda hacer pie. Por lo demás, véanse otros agudos argumentos en Bassoles.

13. La tercera opinión[8] establece que el principio de individuación es la existencia. Francisco Murcia, en [su comentario *In*] *II Sent* [*entiarum*], dist. 3, la atribuye a cierto Carthusianus [i.e. Cartujo], que no puedo decir si es Dionisio de Rickel [o Dionisio el Cartujo], aunque bien es verdad que escribió sobre las *Sentencias* [de Pedro Lombardo]; además [Pedro de] Fonseca, en [su comentario *In*] *Met* [*aphysicorum Aristotelis Stagiritae*], lib. V, c. 6, q. 2, n. 1, lo atribuye a Nicolás Bonet, que lo defiende en [su comentario *In*] *Met* [*aphysicam*], lib. VIII, c. 1. Pero esta opinión puede entenderse de dos maneras: por una parte, que la existencia real es cierto modo que individualiza intrínsecamente a la cosa, [modo] distinto de la esencia por parte de la cosa; y, si es así, de ninguna manera puede defenderse, como será evidente más adelante. Pero si [la existencia] sólo difiere de la esencia según la razón, coincide exactamente con nosotros, y además expresa bajo qué aspecto la esencia es principio de individuación. Y así entiendo al excelentísimo Scherzer, mi preceptor, que debe ser consultado diligentemente en la q. 43 del *Bre-*

viar [*ium*] *Metaph* [*ysicae*] *Eustachii de S. Paulo.*

14. Así, pues, es muy necesario que tratemos sobre los recientemente aludidos, a los que refuta Escoto en [su comentario *In*] *II Sent* [*entiarum*], dist. 3, q. 3, y su seguidor Bassoles en [su comentario a] ese mismo lugar, dist. 3, q. 4, art. 1, f. 179. Por ello, aduzco el siguiente argumento: Si la esencia y la existencia son lo mismo por parte de la cosa [o en la realidad], se sigue que la existencia en el sentido de nuestros adversarios no es el principio de individuación. Pero es verdadero lo primero, luego también lo segundo. Pruebo la menor fundamentalmente así: Las cosas que difieren realmente, pueden separarse la una de la otra. Pero la esencia y la existencia no pueden separarse. Luego. . . [no son realmente diferentes]. Las cosas que, en cuanto a la mayor, replican Capreolo [en su comentario *In*] *I* [*Sententiarum*], dist. 8, q. 1, y Cayetano [en su comentario al] *De ente et essent* [*ia*], q. 11, no son de ninguna importancia. Se prueba la menor, porque [de la cosa] no puede separarse, por una parte la esencia y por otra parte la existencia.

15. Y pruebo esto así: Todo lo que se separa existe, haciendo precisión de aquello de lo que se separa; pues la separación, en cuanto acción, se termina en aquello de lo que se separa. Luego la esencia existe aun separada de la existencia que implica. El que la existencia no se pueda separar de la esencia, lo niegan nuestros adversarios, cuya larga lista puede verse en Pedro de Poznan, el escotista, [comentario *In*] *I Sent* [*entiarum*], dist. 36, q. única, pág. 976. Pero yo argumento en contra: La esencia separada de la existencia, o es un ente real, o es nada. Por una parte, si es nada, o no estuvo en las creaturas, lo cual es absurdo; o no fue distinta de la existencia, lo cual sostengo. Por otra parte, si es un ente real, o fue puramente potencial, o un ente en acto. Pero sin duda tuvo que ser lo primero, pues no puede ser en acto sino por la existencia, la cual, sin embargo, hemos presupuesto que estaba separada. Así, pues, si la esencia es puramente potencial, todas las esencias son la materia prima. Pues dos [cosas] puramente potenciales no difieren una de otra, ni siquiera por

relación a un acto, porque tal relación no es real, ya que se da hacia un ente en potencia. Por tanto, si las esencias no difieren de la materia, se sigue que la materia sola constituye una parte esencial, y que las cosas no difieren en especie, por ejemplo la esencia del bruto con respecto a la esencia del hombre. Pues ninguna de las dos incluye la forma, que es el principio de la distinción específica, y dos [cosas] puramente potenciales no difieren una de otra. Y si se dice que difieren por su relación a las Ideas [de Dios], no es una relación real; pues entonces habría un accidente en Dios. Sobre la distinción entre esencia y existencia, véanse Pedro de Poznan, *loc. cit.*; Soncinas, *Met.*, lib. IV, q. 12, y lib. IX, q. 3; Fonseca, *Met.*, lib. IV, q. 4; y Pereira, [*loc. cit.*,] lib. VI, c. 14. Bassoles rechaza la existencia [como principio de individuación], en el *loc. cit.*; también Soncinas, *Met.*, lib. VII, q. 32; y Ramoneda, [comentario] *In Thomam, De ente et essentia*, p. 399.

16. En cuarto y último lugar[9] se ofrece a discusión la haecceidad de Escoto, a la que se refiere en [su comentario *In*] *II Sent* [*entiarum*], dist. 3, q. 6, y, según el testimonio de [Jacobo] Zabarella, *Lib* [*er*] *de constitutione individui*, c. 8, [también se refiere a ella] en los *Quodlibet* [*a*], q. 2, art. 2, y en el *Comment* [*arium*] *in V Met* [*aphysicorum*], t [extum] 12; y sus discípulos, bajo juramento (como lo recuerda Mercenarius en la respuesta a la impugnación que cierto escotista hace de su opinión), con empeño la han defendido: entre los cuales es muy antiguo, y de él se puede sacar fidedignamente su sentido, Juan de Bassoles, oyente del mismo Escoto, pero quizá anterior a Ockham, porque en ningún lugar refuta las opiniones de éste contra Escoto.

17. Ahora bien, es sabido que Escoto fue extremado entre los realistas, porque estableció que los universales tienen verdadera realidad fuera de la mente, mientras que Tomás postulaba que lo formal de ellos procedía del intelecto. Mas, para no caer en la opinión que Aristóteles atribuía a Platón, paliando ese error, [Escoto] introdujo la distinción formal, según la cual el universal se daría antes de la operación del intelecto y, sin embargo, diría relación a él. Creyó que con tal

[distinción formal] la diferencia [específica] se distinguía del género, y, consiguientemente, así también la diferencia numérica se distinguía de la especie; pues, ya que presuponía que los universales eran reales, sea por afán de contradecir, o porque juzgaba inexplicable la opinión de Tomás, e increíble la de los nominalistas, resultaba necesario que los singulares se originaran de lo universal y de algo sobreañadido; pero, como hay una proporción entre el género y la especie, al igual que entre la especie y el individuo, de ello concluía que, así como allá hay una diferencia específica, aquí hay una diferencia individualizadora.

18. Eludiendo la autoridad de Aritóteles, a esta [diferencia individualizadora] la llamaba "la materia del todo". Pues —decía— hay una forma del todo, por ejemplo la humanidad como lo abstracto del hombre, a la cual se opone la materia del todo, a saber, la haecceidad; y una forma de la parte, el alma racional, a la cual se opone el cuerpo como la materia de la parte. Pero todo eso se reduce a nada; pues la haecceidad, si es la materia del todo, entonces junto con la humanidad [que es la forma del todo] debe constituir un concreto: el hombre. Sin embargo, ella [la haecceidad] constituye a este hombre [individual]; y, por tanto, debería aún darse otra verdadera materia del todo, la cual constituiría al hombre en universal. Me callo el que esa haecceidad sería más bien [una] forma, pues contrae y distingue; además, si, como interpreta la mayoría de los antiguos —véase por ejemplo a Pereira, *loc. cit.*, lib. VI, c. 6—, según Aristóteles la quididad de las cosas consiste en la forma sola, de modo que la materia sea sólo el vehículo [de ésta], se sigue que para Aristóteles la forma del todo y [la forma] de la parte son lo mismo; véase, por ejemplo, Mercen [arius], *loc. cit.*, c. 5; además toda su *Apologia*; y Zab [arella], *loc. cit.*, c. 8 y 10.

19. Escoto no admite la existencia [como principio de individuación], aunque la distingue formalmente de la esencia; pues, según él, la especie, haciendo precisión de la haecceidad, existe. Entre los recientes, Pedro de Fonseca defiende a Escoto, aunque sea citado como favorecedor de

nuestra opinión por Murcia; [véase] *Met.*, lib. V, c. 6, q. 5; y [también lo defiende] Eustaquio de San Pablo, *loc. cit.* A la inversa, lo cual causa admiración, están los que llevan a Suárez hacia Escoto, porque dijo en las *Disp* [*utationes*] *Met* [*aphysicae*], 5, secc. 11, n. 16, que el individuo añade a la naturaleza común algo distinto según la razón. Pero las últimas palabras disipan fácilmente esta nube. Pues casi todos conceden que la diferencia individual se da por la operación de la mente; por tanto, ¿serán por eso Fr [ancisco de] Oviedo y otros semejantes a él escotistas? Pero, antes de entrar en ello, propondré y resolveré los fundamentos de [la opinión de] Escoto, y después los atacaré con mis armas.

20. (i) El primer argumento a favor de Escoto, tomado de él mismo, según lo reseña Pereira, *loc. cit.*, lib. VI, c. 10, es el siguiente: Toda unidad se sigue de alguna entidad, luego también la unidad numérica; pero la entidad no es aquello que se incluye en la especie. Luego hay aquí algo que se le añade, a saber, la diferencia individual. Respondo: La unidad se sigue de la entidad en cuanto al concepto, pero en la realidad son lo mismo. Y tampoco la entidad numérica difiere realmente de la específica. (ii) La especie no se contrae por la forma, o por la materia, o por los accidentes, etc. Luego, sólo queda que esto lo haga la haecceidad. Respondo: No es contraída por nada, porque [la especie] no es nada fuera de la mente. (iii) Las cosas que difieren, difieren por cosas primariamente diversas; luego Sócrates y Platón lo hacen por la diferencia última, a saber, la haecceidad. Respondo: Hay que precisar eso de "las cosas que difieren" con: "a no ser que sean ellas mismas primariamente diversas, y difieren entre ellas por algo, etc. [i. e. que las haga inmediatamente diversas]". Y, así, [con esta precisión] niego la menor.

21. (iv) La especie contrae al género mediante la diferencia específica; luego el individuo contrae a la especie mediante la diferencia numérica. Respondo: Niego el antecedente [es decir, la existencia y la relación del género, de la diferencia específica y de la especie] en cuanto a lo que está fuera de la mente. (v) Fonseca, *loc. cit.*, dice: Los individuos que

están bajo alguna naturaleza son unívocos. Luego incluyen algunas cosas que son primariamente diversas. Respondo lo mismo que al argumento anterior. (vi) Además [también según Fonseca], por su diferencia, el individuo excede a la especie; luego existe tal diferencia. Respondo lo mismo que antes. (vii) Bassoles [argumenta]: La naturaleza específica tiene por sí una unidad menor que la numérica, y realmente distinta de ella. Luego. . . [la naturaleza individual tendrá una unidad numérica que es realmente distinta de la naturaleza individual y solo puede ser la haecceidad]. Respondo: Niego el antecedente. Para la prueba de ello, véase más abajo. El argumento (iii) torturó a [Francisco de] Suessa, a Zimara y a Mercenarius, *Dilucid* [*atio*], lib. V; sobre el cual véase *loc. cit.*, c. 5. Sin embargo, ninguno lo respondió según esta concepción, porque se apoyaban en otros fundamentos.

22. Yo argumento así contra Escoto: (i) Si el género y la diferencia [específica] sólo se distinguen por la razón, no existe una diferencia individual. Pero es verdad lo primero. Luego. . . [también lo segundo]. La mayor es patente, pues también la especie y la diferencia numérica sólo se distinguirían por la razón. Se prueba la menor: (a) Las cosas que difieren antes de la operación de la mente, son separables. Pero el género y las diferencias [específicas] no se pueden separar. Pues, aunque hay algunos lugares de Escoto en los que asevera que tal vez Dios puede hacer que haya universales fuera de los singulares y, de manera semejante, que haya género fuera de la especie, sin embargo, pruebo que eso es absurdo, porque no existiría ninguna división que fuera adecuada, y se daría un animal que no sería ni racional ni irracional. También se daría un movimiento que no sería ni recto ni oblicuo. (b) Las diferencias superiores se predican de las inferiores, por ejemplo, "esta racionalidad es racionalidad"; luego la diferencia específica incluye en sí a la diferencia del género; luego no difiere del género. Pues el género tiene, añadida a su propia diferencia, la diferencia del género [superior] al que él mismo pertenece, la cual también es incluida por su género respectivo. Y así hasta el [género] supremo. Pero, ya que hay

que parar en algún lugar, por eso dijo Aristóteles que el ente se predica de sus diferencias. Véanse otras cosas relativas a esto en Soncin [as], *loc. cit.*, lib. VII, q. 36 y 37.

23. (ii) Si no hay universales antes de la operación de la mente, no se da, antes de dicha operación mental, composición de universal y de individuante. En efecto, no hay composición real en la que todos los miembros no sean reales. Pero es verdad lo primero. Luego. . . [lo segundo también es verdadero]. Pruebo la mayor. Todo lo que, antes de la operación del intelecto, difiere realmente de otro, de tal manera que ninguno de los dos sea parte del otro, ni como todo ni como parte, puede separarse del otro. Pues, en los [entes] que son adecuadamente diferentes, ninguno de los dos necesita al otro para su ser. Luego pueden separarse por la potencia absoluta de Dios, y sólo es simplemente inseparable la parte con respecto al todo cuando [el todo] ha de permanecer siendo el mismo. La menor de este prosilogismo se prueba porque, de otro modo, se daría una línea que no fuera ni recta ni curva, lo cual sería completamente absurdo. Sobre esto véase [Antonio] Rub [io], *Logica* [*Mexicana*], [10] De universal [ibus], q. 4.

24. (iii) Si no se da la distinción formal, se arruina la haecceidad. Pero es verdad lo primero. Luego. . . [también lo segundo]. Antes de pasar a la prueba, hay que discutir algunas cosas sobre esta distinción; pueden, sin embargo, consultarse en Stahl, *Comp. Metaph.*, c. 23; Soncinas, *Met.*, lib. VII, q. 35; y [Pedro de] Poznan, [*In*] *I Sent.*, dist. 34, dubio 64. [La distinción formal] se atribuye comúnmente a Escoto, como intermedia entre la real y la de razón, por lo que sus seguidores son llamados "formalistas". [Escoto] piensa que con tal distinción se distinguen los atributos en la Divinidad, y las relaciones Personales con respecto de la Esencia [divina]; así también [con esta misma distinción formal] las quididades de las cosas se distinguen entre sí, y en su ser en cuanto conocido por Dios; también se distinguen así los predicados superiores con respecto de los inferiores, el género con respecto de la diferencia [específica], y la esencia con respecto de la existencia. [Juan de] Rada la explica diciendo que se da entre dos realidades o

formalidades identificadas en el sujeto, pero diversas en su referencia al intelecto; y añade que [la distinción formal] difiere de la distinción de razón en que esta última requiere previamente a sí misma la operación de la mente en acto. Pero [los partidarios de esta opinión] se notan admirablemente perplejos e inconstantes donde han de ser aplicadas [tales distinciones] en acto ejercido. Pues si la haecceidad difiere de la especie sólo porque es apta para mover distintamente al intelecto, ¿qué tan mal sirve [la haecceidad] como principio de individuación, que debe buscarse haciendo precisión del intelecto? Por lo cual, es necesario que algo mayor se esconda bajo sus palabras. Pero, cualquier cosa que sea, es absurda; pues, ya que son diferentes aun haciendo precisión del intelecto, no están mutuamente identificadas.

25. [Pedro de] Poznan interpreta esas formalidades como conceptos objetivos y razones inteligibles, o como la cosa en relación a los conceptos formales de la mente. Pero eso se reduce a nada, pues más bien el concepto formal se funda en el objetivo; por tanto, si también se fundara el objetivo en el formal, se daría un círculo, y mientras se fundan uno al otro, no se fundarían ninguno al otro, y se desvanecerían uno y otro. Por otra parte, esa relación de inteligibilidad se daría: (a) o bien con respecto al concepto divino, es decir, las Ideas; pero si eso fuera, tal relación no sería real, pues en Dios no se da ningún accidente; luego nada le quedaría a la distinción [formal] por parte de la cosa; (b) o bien la relación de inteligibilidad se daría con respecto al verbo mental —como lo llaman— creado; pero, si se eliminara todo intelecto creado, tal relación perecería, y, sin embargo, las cosas se individualizarían; luego [se individualizarían] entonces por sí mismas. Añádase que si tal relación fuera real, tendría su propia haecceidad, pues sería singular, y así hasta el infinito. Además, es una relación que se da con respecto al ente en potencia, o al concepto formal que puede llegar a ser un ente; y si se dice que tal relación difiere formalmente de su término [el concepto], pregunto de manera semejante sobre la relación de esta relación, y así hasta el infinito. Pues también esa misma

distinción necesitaría de la relación al intelecto.

26. (iv) Resulta inexplicable cómo los accidentes individuales se originan de la haecceidad; mientras que, según nuestra opinión, esto puede explicarse fácilmente, porque se dan disposiciones de la materia respecto a la forma, pero ninguna [disposición] de la especie respecto a la haecceidad. Véase Herveo, *Quodlib* [*et*] 3, q. 9, contra Escoto, en Pereira, *loc. cit.*; y [Julio César] Scaliger, *Exerc* [*itationes*] *a* [*dversus*] *Cardan* [*um*], ex. 307, n. 17. Y de esta manera, ayudados por la Virtud Divina, hemos dado cuenta de las opiniones generales.

COROLARIOS

I. La materia tiene de suyo un acto entitativo.
II. No es totalmente improbable que la materia y la cantidad sean realmente lo mismo.
III. Las esencias de las cosas son [tantas] como sus números.
IV. Las esencias de las cosas no son eternas sino en cuanto están en Dios.
V. Es posible la penetración de las dimensiones.
VI. El alma del hombre es una sola, la cual incluye virtualmente la vegetativa y la sensitiva.
VII. [De buen grado] creería apócrifas las *Epístolas* atribuidas al tirano Phalaris. Pues los sicilianos eran de origen dórico, y aquí [en estas cartas se halla] un modo de hablar [o dialecto] ático. Añádase que el [dialecto] ático era en aquel tiempo [de Phalaris] más vigoroso, como el de Tucídides, mientras que estas [cartas] tienen sabor a la época de Luciano. Ciertamente, donde defiende la entrega de Perillus a las llamas, el autor se muestra como orador.

He dicho.

NOTAS

[1] Introducimos entre corchetes complementos o aclaraciones que ayudan a la lectura del texto.

[2] Una vez propuesta la cuestión a discutir (núm. 2) y presentadas las opiniones sobre ella (núm. 3), Leibniz adopta la solución de Pedro Aureolo, famoso nominalista del siglo XIV. Sin embargo, los nominalistas exhiben muchas diferencias entre sí, y Leibniz mismo únicamente sigue la línea general de esta corriente. Se reporta esta postura como la "primera opinión", que es a la que se adhiere Leibniz; la segunda opinión aparece hasta el núm. 11.

[3] Comienza Leibniz a aducir las pruebas a favor de su tesis y, conjuntamente, a disolver las objeciones contra ella. Después de presentar la prueba (i), en ese mismo núm. 5, en los núms. 6 y 7 responde a algunas objeciones. La prueba (ii) a favor de su tesis aparece en el núm. 7 bis.

[4] Siguiendo la costumbre escolástica, Leibniz deja que el lector complete la conclusión, dando por supuesto que está contenida en las premisas y se desprende de ellas. Así, solía escribirse simplemente *"ergo. . ."* en las conclusiones.

[5] Este parágrafo, que aparece con el núm. 7 repetido (por eso hemos puesto "7 bis") reanuda la serie de argumentos a favor de la tesis que Leibniz defiende.

[6] Después de haber ofrecido los argumentos a favor de su tesis, respondiendo, de paso, a algunas objeciones menores que surgían, Leibniz pasa a presentar y discutir los argumentos fuertes que van en contra de su postura.

[7] Comienza Leibniz a tratar las demás opiniones, distintas de la suya, tomándolas como posturas que debe combatir y como objeciones que se le presentan para ser resueltas. La segunda opinión (tratada en los núms. 11 y 12) parece de un nominalismo exagerado: postula que la individuación es efectuada por la negación.

[8] La tercera opinión (tratada en los núms. 13-15), según la cual la individuación es realizada por la existencia, fue sostenida por Nicolás Bonet.

[9] La cuarta opinión (tratada en los núms. 16-26) es la escotista, que sostiene la *haecceidad* como principio de individuación. Como se ve, Leibniz le dedica el mayor espacio.

[10] Antonio Rubio escribió en México unos amplísimos *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam. . .*, Alcalá, 1603; solía llamarse "Lógica Mexicana" al resumen que después hizo de esos comentarios amplios: *Logica Mexicana. . . hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam,* Colonia, 1605. Para las varias ediciones de estas obras, cfr. W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, pp. 84-85. Cfr. además M. Beuchot – W. Redmond, *La lógica mexicana en el siglo de oro,* México: UNAM (en prensa).

Discusión Metafísica sobre el Principio de Individuación, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Imprenta Cromocolor, el 15 de julio de 1986. Su composición se hizo en tipo Baskerville de 12/13 y 9/10 puntos. La edición consta de 2,000 ejemplares.