

EL INDIVIDUO ARISTOTÉLICO

Entre la particularidad y la singularidad*

Por: Luis Alberto Fallas López
Universidad de Costa Rica
lfallas@cariari.ucr.ac.cr

Fecha de recepción: 24 de noviembre de 2004

Fecha de aprobación: 15 de junio de 2005

Resumen. *Se hace una revisión del uso e implicaciones de la expresión καθ' ἑκάστων en buena parte de la obra aristotélica —interesan de manera especial en este estudio los tratados que conforman el Organon, pero sin dejar de lado textos ontológicos, cosmológicos, éticos, políticos y biológicos del filósofo—. Dicha fórmula designa al individuo en la lógica discursiva del Estagirita, pero los modos en que se va comprendiendo no son completamente congruentes; así, se pasa de un singularismo, que supone una identidad única e insustituible, por ende incognoscible por parte de la ciencia, a un particularismo, esto es, una visión desde una perspectiva universalista que convierte a los individuos en partícipes de condiciones comunes, con lo cual los problemas cognitivos se solventan, aunque la potencia de la individuación, que podría estar en su pretendida singularidad, queda suspendida. Es pretensión fundamental de este trabajo mostrar cómo en el aristotelismo hay una fuerte tendencia universalista como fórmula para solventar las aporías que surgen de la individuación, y que por ende es el formalismo, surgido en el platonismo sin duda, el que habrá de definir los modos por excelencia de acceso a lo real tangible.*

Palabras claves: *Aristóteles, individuo, singular, particular, conocimiento, entidad.*

The Aristotelian individual. Between Particularity and Singularity

Summary. *A revision of the use and implications of the expression καθ' ἑκάστων in a great part of the aristotelian work is made. The treatises that make up the Organon have an especial interest in this study, but the ontological, cosmological, ethical, political and biological texts are not left aside. The said formula designates the individual in the Discursive Logic of the Stagirite, but the ways in which it is understood are not completely congruent; therefore there is a change from a singularism, that entails a unique and irreplaceable identity, and therefore unknowable for a part of science, to a particularism, this is, a vision from an universalist perspective that converts Individuals in participants of common conditions, with which the cognitive problems are solved, even though the Potency of Individuation, which could be in its pretended singularity, is left suspended. A fundamental pretense of this paper is to show how in Aristotelianism there is a strong universalist tendency as a formula to solve the apories that arise from Individuation, and that therefore it is Formalism, which no doubt arouse from Platonism, which is to define the modes par excellence of access to the real tangible.*

Keywords: *Aristotle, Individual, Singular, Particular, Knowledge, Entity.*

* Este artículo formó parte de la investigación denominada *Gnoseología de lo singular en la obra filosófica de Aristóteles*, realizada entre el 01 de diciembre de 2002 y el 31 de diciembre de 2004, financiada por la Universidad de Costa Rica, registrada con código 743-A2-177 en la Vicerrectoría de Investigación de esta institución.

Si fuera posible en nuestras proposiciones observacionales identificar objetos, sin que por ello tendríamos a encuadrarlos en cualificaciones universalistas, esto es, en la medida en que los pudiéramos mantener en su singularidad, quizás tendríamos que valernos con exclusividad de nombres propios. Un aristotélico vería esto, a lo mejor, como un paso en falso en el desarrollo de cualquier modo de comprensión, pues se estaría gestando una ruptura con el principio elemental de la categorematicidad de lo real. Pero esto no puede significar que tal lenguaje sea descartable; menos aún cuando, como en el presente caso, se lo piensa en un sentido genérico, convirtiendo su propia singularidad en una *propiedad* reconocible. De cualquier modo, lo presente singular exige ser identificado y, en la medida de lo posible, “respetado” en su “ser propio”.¹

En este trabajo nos interesa una de las fórmulas de clarificación de tal “identidad”: καθ' ἕκαστον, que el Estagirita usa para mencionar aquellas cosas a las que cabría nominar precisamente con nombres propios.² Esta expresión se traduciría literalmente como “en, según o conforme con, cada uno”,³ aunque se comprende que habla más bien de los individuos o los particulares.⁴ La *individuación* puede no ser una comprensión plena de lo que se estaría hablando, si es que se la deba entender etimológicamente: como lo ἀμερες o lo ἄπειρον, es decir, en cuanto se piense en su no-divisibilidad; sólo lo sería en cuanto permita designar objetos últimos en la realidad sensible, y por ello les quepa la categorización de “entidades” o “substancias” primeras —οὐσίαι—. ⁵

¹ Conforme con W. Leszl. “Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle” (*The Review of Metaphysics* XXVI, 2 (102), dec., 1972, pp. 278–313), el poner énfasis en lo individual como problema de singularidad provendría de una lectura platonizante, en la medida en que se parte de la búsqueda de una entidad separada completamente, tal como las Formas —esto no correspondería directamente a lo que el Estagirita habría postulado para su lectura de *lo que es* (cf. de manera especial pp. 294–298)—. Tenemos que reconocer que efectivamente la pregunta por lo singular la hemos iniciado en trabajos anteriores con Platón, pero aquí queremos destacar los problemas que conlleva para el Estagirita sostener una doctrina que proponga como ámbito epistemológico lo óntico en sí y por sí, y cómo esto se intenta superar con un universalismo no trascendentista.

² Valga señalar que hay antecedentes en el uso de καθ' ἕκαστον como individuo en Platón que pueden hacernos suponer que la cuestión terminológica y conceptual habría surgido en la Academia: cf. *Menón* 87e5; *República* 436b1, 487c5, 577c2–3; *Teeteto* 188a1–2; *Sofista* 217b2, 235c6, 259b5, c8; *Timeo* 26c7, 49b4; *Leyes* 668c4, 723b5, 926e6–7. Con todo la misma fórmula en Tucídides también se utiliza con este sentido: cf. I 36, 3, 2; 133,1, 9; 141, 2, 2; II 41,1, 2; 60, 2, 2; V 85,1,6.

³ J. J. Mulhern, en “‘Universalmente’, ‘universal’, ‘el universal’” (*Teorema*, 5 (2), Universidad de Valencia 1975, pp. 277–286), sostiene que en general καθ' ἕκαστον tiene uso adverbial, más que como sustantivo o adjetivo, aunque estos son factibles. Para este autor, la condición adverbial permite que se pueda utilizar para signar universales (como las especies) en calidad de particulares, sin que por ello se entre en contradicción; esto mismo ocurriría con la fórmula καθ' ὅλου o καθόλου, que signa lo universal.

⁴ Moerbeke en su versión de la *Metafísica* traduce en general καθ' ἕκαστον por “singular”. En inglés, para señalar tres ejemplos, Ross en la *Metafísica* traduce comúnmente por “individual”; Jenkinson en *Analíticos primeros* también utiliza esta palabra, aunque también habla de “particular” (cf. 68b20); Rhys Roberts en su versión de la *Retórica* usa sobre todo “particular”, por otro lado en 1378a33 usa la fórmula “particular individual” (versiones en *Great Books of the Western World*. Encyclopaedia Británica, INC, 1952). La traducción de Reale de la *Metafísica* suele proponer “individuo”, aunque de manera especial refuerza con “individuo particulare” (Vita e Pensiero, Milano, 1993). A nuestro modo de ver, la cuestión necesita una clarificación estricta, para no llevar a confusiones al lector: en más de una ocasión se ve la necesidad de distinguir entre *singular*, o sea aquello que es único en sentido estricto, *particular*, es decir, lo que se puede concebir como parte de una clase o género, e *individuo*, que sería aquello uno tal que es en y por sí, por lo que resulta indivisible respecto de su ser propio; aunque el griego se limite a utilizar una sola fórmula.

⁵ La primacía categorial de la οὐσίαι le hace tener una naturaleza difícil de dilucidar, pues no debería poder considerarse como una cuestión universalizable. Sobre este tema preferimos reservarnos nuestro juicio a fin de tratarlo con el cuidado que merece en otro trabajo.

Nos interesa aquí ver cuál es el límite de cognoscibilidad y comprensibilidad que tales “individuos” puedan tener para un filósofo que parte de la necesidad de asirse de la realidad concreta, frente a los avatares eidetistas o formalistas que habían llevado a sus colegas en la Academia a perder la necesaria cercanía a la realidad concreta, como problema central de toda ontología.

Mas nos enfrentamos a una disyuntiva cuyos alcances no resultan completamente claros: por un lado, no parece posible ni deseable cognitivamente que asumamos a los καθ' ἑκάστα como objetos estrictos de una indagación epistémica. Pero, por otro lado, ellos son los elementos que constituyen realmente *lo que es*, pues bien sabemos que las οὐσίαι segundas no existen fuera de éstos.

Bien lo confirma el mismo Aristóteles en la *Retórica*: la τέχνη no puede estar a la expectativa de esos singulares (*cf.* 1356b30), como si fuese posible o “realista” ofrecer una medicina específica para Sócrates —si las compañías farmacéuticas actuales alcanzaran este nivel de singularización, que acaso sea una meta económica interesante, aún así tendrían que valerse de experimentaciones y modelaciones universalistas—. La razón parece clara: τὸ δ' καθ' ἑκάστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστεμὸν (1356b 32–3); no habría manera de responder a tal indeterminación sin caer ya en un convencionalismo —sólo curamos a los que tengan el dinero para ser considerados verdaderos pacientes—, o en un indeterminismo escéptico poco adecuado —no curamos a nadie, pues no los conocemos a cada uno en todos sus alcances—. Así, el Estagirita tiene muy claro que la retórica no va a referirse a los singulares, por plausibles e interesantes que sean; ella habrá de plantearse en términos universalistas, si es que quiere ofrecer soluciones de comprensión efectivas (*cf.* libro I, cap. I).

Mas no por ello queda excluida toda perspectiva singularista, pues a fin de cuentas cuando intentamos situar los límites de la propia universalidad, que sin duda serían lo que el filósofo denomina τὸ κατὰ μέρος (lo particular, esto es, el partícipe individual de un género o una especie), llegamos a tocar de una u otra forma esos singulares⁶ sea porque los situamos en una vía universalista —el individuo se ve como un ejemplo— o porque se asume que estos son prioritarios en su ser, más allá de las posibilidades cognitivas o reflexivas que nuestros universos de intelección les asignen: “en orden a lo útil, más importantes que los hechos universales son los singulares [τὰ καθ' ἑκάστ τῶν πραγμάτων]” (1393a18). Por otra parte, es evidente que la propia retórica, como cualquier otra técnica, tendrá que habérselas con casos concretos: *nadie se encoleriza con géneros, sino con individuos, como Cleón*, afirma en el cap. II del libro II (*cf.* 1378a32–34), y ya conocemos la preponderancia que tiene la comprensión de nuestras emociones en la generación de los discursos; por mucho esfuerzo que hagamos por crear actitudes de los escuchas que sean perfectamente generales, las más fructíferas son las que nos mueven ante casos concretos —en correspondencia con esto, se necesitaría determinar cuáles son las

⁶ Se puede ver un curioso paralelismo entre estos extremos según los cita en 1357b 2–11: καθ' ἑκάστον, τὸ καθόλου, τὸ κατὰ μέρος. Aquí Aristóteles no ve problema en relacionar y distinguir los tres niveles, aunque el individuo se mire en perspectiva a sus cualificaciones.

pasiones más singularistas: por ejemplo, el odio se adecua mejor con lo genérico [*aquella odia a los hombres*] (cf. cap. IV, libro II)—.

El problema de esta cuestión, con todo, como se señala por otra parte en la *Poética*, está en la indeterminada cantidad de posibilidades que se ofrecen a quien pretende ir caso por caso; una labor que resultaría imposible por su exceso (cf. cap. IV). Esto, por supuesto, nos recuerda aquella distinción elemental del cap. IX de esta obra entre la poesía y la historia: mientras esta última podría afirmar que se preocupa por lo καθ' ἑκάστων, la primera, que es de una naturaleza más filosófica al tratar lo posible verosímil que ha de acontecer, tiene por objeto lo universal. Así, poco o nada importa qué es lo que efectivamente ha hecho o ha pasado un individuo como Alcibíades, pues no nos podrá servir realmente cuando acometamos la búsqueda de la naturaleza de *lo que es* —el ser en el sentido más exigente para el cognoscente: el que se aplica a todos, o al menos a muchos—.

La radicalidad de este juicio, no obstante, no puede hacernos olvidar que en la misma poesía hay formas que divergen de este principio, como es el caso de la yámbica, cuyos alcances son sin duda inferiores respecto a la comedia o a la tragedia. Mas, de todos modos, parece que la filosofía tendría que asumir una posición similar a esta poesía, y de esta manera dejar por fuera las excentricidades que hacen especiales a los individuos, a menos que éstas sean vistas como condiciones universalizables por la vía de la diferenciación.

Así pues, en las siguientes páginas, quisiéramos asumir con algún cuidado este problema, remitidos primordialmente a los usos que nuestro filósofo hace de la expresión καθ' ἑκάστων, sobre los que podemos adelantar que no parecen consistentes, por cuanto muchas veces se presenta como equivalente a lo τóδε τι (“esto determinado”), animándonos a pensar en singularidad, y otras tantas parece corresponder a lo ἐν μέρει, como si la clave de la individualidad fuera la razón no de su οὐσία, sino de sus relaciones categoriales.⁷

Para poder hacer esto con algún orden, optamos por partir de las primeras obras lógicas, seguir por la *Metafísica* y la *Física*, las obras cosmológicas, las biológicas, pasar a las relativas a la cuestión moral y la política, para finalmente ir a los textos de madurez en lógica, que creemos que brindan una imagen más definitiva de la cuestión.⁸

⁷ Una objeción perfectamente válida a este tipo de abordaje del *corpus* aristotélico es la necesidad de ubicar de un modo cuidadosamente contextual los pasajes que presenta el filósofo. Bien sabemos que el lenguaje y las formas de expresión de los razonamientos suyos se remiten a problemas que ameritan distintas modalidades de acceso: no es lo mismo presentar dilemas o aporías, como las que se encuentran en el libro B de la *Metafísica* o en los *Tópicos*, que ofrecer resoluciones comprensivas o incluso técnicas, al modo de la *Física* o los *Analíticos*. Con todo, quisiéramos reflejar lo más exhaustivamente posible los usos de una expresión que, como varias otras, tiene un sentido claramente técnico y específico en la mayor parte de sus presencias. Es obvio que el tema del individuo va mucho más allá de lo que pretendemos alcanzar aquí, pero esperamos encontrar suficientes datos para poder ofrecer al menos una lectura primaria.

⁸ Hay varios niveles de problematicidad de lo individual en Aristóteles, según destaca Philippe Caspar en “*Le problème de l'individu chez Aristote*” (*Le Revue philosophique de Louvain*, 84 (62), 1986): 1. el más fundamental, que es la elucidación de la estructura ontológica de la substancia primera en el marco de la composición hilemórfica de las substancias; 2. las diversas realidades naturales, que tiene que ver con los trabajos físicos; 3. las relaciones individuos–universales, que se presenta en el nivel lógico; 4. la ininteligibilidad del individuo, desde la perspectiva epistemológica; y, finalmente, 5. la compleja articulación entre individuo y persona, que se refleja en problemas éticos, jurídicos y políticos (cf. pp. 175–177). Nuestro trabajo pone énfasis en la cuestión del conocimiento de lo individual, pero esto no se puede desligar de los otros problemas, que van enriqueciendo la cuestión con modalidades complejas y no tan resolutivas como suele esperarse del Estagirita; por eso hemos visto la necesidad de abordar prácticamente toda la obra del filósofo griego.

Obras lógicas iniciales

El libro de las *Categorías* constituye probablemente la obra en que con más rotundidad se señalan las relaciones entre la universalidad y los καθ' ἕκαστα, tal como si fuesen estos últimos la razón de ser de los propios universales: “animal se predica de hombre y, por ende, también del hombre individual (του τινὸς ἀνθρώπου), pues si no se predicara de ninguno de los hombres individuales, tampoco se predicaría del todo del hombre” (2a36–2b1). Esta relación no es de manera alguna una cuestión lingüística o conceptual, sino que se trata de un asunto óntico: “si no estuviera en alguno de los cuerpos singulares (τινι τῶν καθ' ἕκαστα), tampoco estaría en el cuerpo en general” (2b2–3). Esto supone que se ha de dar un grado de referencialidad fundamental, que trae a la multiplicidad las entidades segundas, sobre todo para validar nuestro propio conocimiento. Así, hablando de los casos singulares, en el desarrollo del capítulo sobre la “relación”, afirma: “si uno sabe con precisión (οἶδεν ἀφωρισμένος) de un esto (τόδε τι) que es doble, también sabe directamente (εὐθύς) con precisión de qué cosa es doble” (8b4–6). Aquí se entiende que la propia condición de ser doble se volvería inalcanzable sin establecer esta referencia. Por supuesto, en este texto se nos permite ver la equiparación del καθ' ἕκαστον con lo τόδε τι, signo de su singularización; pero además nos aporta un dato fundamental epistemológico: la referencia a los entes mismos confiere seguridad y precisión cognitiva. Diríamos que a mayor cercanía a lo individual, mayor certeza.

No obstante, este tratado no parece completamente consistente con una versión “particularista” como la que hemos descrito, pues al enfrentar el tema de la cualidad vuelve sobre un principio que no resulta oportuno para una visión universalizante: lo concreto no se dice de nada otro, si es que cumple en sentido estricto con su propia condición de concreto — τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἕστιν ἑτέρου λέγεται (11a 26–7) —. Mas el problema de esta concreción es que no parece estar completamente definida: ¿en qué momento se pasa de ser un particular a un singular?, ¿debe toda concreción ser excluida de lo universal, aunque sea una cuestión de comprensión —podría darse el caso de que encontráramos (o imagináramos) personajes raros, que no correspondan a nadie—? Aquí el propio Aristóteles no parece usar el lenguaje de un modo adecuado, pues habla de una concreción que no se remitiría a individuos específicos, sino de “conocimientos singulares” (αἱ καθ' ἕκαστα ἐπιστήμαι), incluso afirma: “nos llaman concedores por tener alguno de los conocimientos singulares” (11a33–34). Y si las concreciones pueden estar en niveles no ónticos, la problemática se complicaría casi hasta la infinitud.

Mas lo cierto es que con esto nos introducimos en una de las variables de uso más comunes de la fórmula en estudio, que es la del señalamiento de casos de un género cualquiera. Un buen ejemplo de esto puede ser la distinción del cap. XI entre bueno y malo que se lleva a los *singulares*: salud–enfermedad, justicia–injusticia, valentía–cobardía, etc. (cf. 13b37 ss.). La razón de ello está en que es esta misma expresión la que explicita lo distributivo (*según, en, respecto a cada uno*), que se puede ver infinidad de veces en todo el *Corpus*. Distinguir esta distributividad de la particularización es difícil, pero quizás se sostendría en la medida en que la primera está en un nivel más conceptual y/o incluso

meramente lingüístico; de esta manera, se desvincula de las pretensiones ontologistas que pretendemos juzgar. Por ello no la consideraremos en detalle aquí.

Los *Tópicos*, que en general suelen complicar el trabajo del lector por sus carácter aporemático, en lo que respecta al uso de καθ' ἕκαστον es bastante unitario, pues se vincula principalmente con la ἐπαγωγή, término que, no obstante, genera al menos dos lecturas: la *inducción*, traducción usual conforme con la cual se trataría de un tipo de procesamiento de información que comienza en el encuentro con los casos, para acabar en las especies o géneros; y la *comprobación*⁹ que supone un mecanismo justificatorio de las propuestas universalistas, o, si se quiere, un medio de aclaración y distinción de los conceptos. Mas, de cualquier manera que se vea, lo central está en que se da un encuentro con los singulares, por lo que debería explicarse cuál en el valor efectivo de tales individuos para la perspectiva del universalista.

La primera referencia que relaciona nuestra cuestión con la ἐπαγωγή es precisamente la definición de esta última: “el camino desde las cosas singulares (καθ' ἕκαστα) hasta lo universal” (105a13–14). Este mecanismo, como aclara de inmediato, resulta más convincente (πιθανώτερον) y claro (σαφέστερον), más accesible a la sensación y más común para los cognoscentes comunes (a16–18). En estos últimos aspectos habría que recalcar un poco, pues los singulares considerados deberían ser obvios por ser percibidos por cualquier cognoscente, aunque bien sabemos que se necesita determinar cuál es el camino efectivo que se ha de seguir en un proceso perceptivo: ¿a qué se accede inmediatamente?, ¿lo *ente en sí*?, ¿lo *perceptible formalizable*, esto es, universalizable? Más aún, ¿se puede llegar sin ningún parámetro?, ¿es factible un conocimiento desnudo, al estilo del proyecto fenomenológico contemporáneo?

La respuesta a estas cuestiones la podríamos entresacar en el capítulo final del libro I:

[la consideración de lo semejante es útil] para los argumentos por comprobación porque juzgamos oportuno comprobar [ἐπάγειν] lo universal mediante la comprobación por casos singulares [καθ' ἕκαστα] sobre la base de las semejanzas [των ὁμοίων]: pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas (108b9–12).

Esto nos lleva a suponer que la razón de la universalidad de lo percibido no se funda en *este en sí*, sino en aquello que de eso se puede ver como correspondiente a los otros entes.

Obviamente esto nos hace dejar por fuera lo de suyo que especifica lo καθ' ἕκαστον, pero también delimita lo que podríamos concebir de la cosa, pues lo buscado se traslada al ámbito de lo entitativo estricto. Mas para pensar en ello, se tiene que reforzar la noción de la predicación, la cual se introduce un poco más adelante en el texto: “es útil también observar [ἐπιβλέπειν] los casos singulares en los que se ha dicho que

⁹ Esta traducción la propone Candel Sanmartín (Madrid, Gredos, 1982; cf. de manera especial su nota 21 en esta versión del texto). Sobre este punto H. Zagal, en *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles* (México, Universidad Panamericana, 1993), asume que se trataría más bien de un proceso de ascenso y descenso, no una mera comprobación, y destaca de manera fundamental el que no se puede asimilar a la verificación o contrastación empírica del neopositivismo (cf. pp. 54–7).

algo se da [ὑπάρχειν] o no, como en los problemas universales” (120a32–34). La individualidad, según esto, se encuentra dispuesta para la recepción de lo genérico, y es ello lo que interesa percibir; aunque curiosamente aquí parece suponerse que es necesario ver cómo es que se da la aplicación. Esto nos podría situar frente a la *diferencia* como la cuestión clave en la propia consideración de lo individual: ¿cómo se comporta tal característica en tales o cuales circunstancias o individuos? Mas en general nuestro filósofo opta por lo común; la llegada a la casuística resulta aclaratoria de posibilidades, incluso desde la perspectiva de la pura predicación (cf. 154a16–18), pero nada más.¹⁰

Conocer observando [ἐπιβλέπειν] supone siempre esta universalidad, mas habría que ver en qué momento ésta se hace evidente. En este sentido el libro VIII nos lleva a pensar que se procede de lo individual a lo general, sobre todo porque resulta más evidente lo primero que lo segundo:

Comprobando [ἐπάγοντα], a partir de los casos singulares [τῶν καθ' ἕκαστον], lo universal, y, a partir de las cosas conocidas [γνωρίμων], las desconocidas; ahora bien, las cosas sensibles son las más conocidas, simplemente o para la mayoría (156a4–7).

Según esto, los individuos singulares se asumen como las cosas inmediatas, pero en su condición de ser parte de totalidades comprensibles, presentes aquí mismo en la comunidad de la predicación.

Así pues, los *Tópicos* siguen en la perspectiva particularista, con una visión un tanto simplista de lo individual, que se suma simplemente a lo comprensible, sin mayores problematizaciones: “hay, pues, que aceptar todas las cuestiones singulares [τὰ μὲν καθ' ἕκαστα], con tal que sean verdaderas y plausibles [ἔνδοξα]” (160a39–b1). Al ser pensado en términos de verdad y plausibilidad, por supuesto, se nos lleva a ámbitos de índole predicativo, más que a una sistemática comprobación de todos y cada uno de los eventos considerables posibles.¹¹

En las *Refutaciones sofísticas* nos encontramos una posición equivalente al texto anterior, con una aclaración que puede resultar muy significativa: es en la consideración de los ἐπιμερῶν, los particulares, que se da el paso a la singularización, pero ésta no dista de lo universal de esos y de hecho es casi un dato evidente. “Cuando, en una [argumentación] sobre cuestiones particulares, uno concede lo singular [τὸ καθ' ἕκαστον], es frecuente que el que hace la comprobación no deba preguntar sobre lo universal sino servirse de ello como ya concedido (174a33–35).” Esto pese a que un poco más adelante (178b37 ss.) se señalará una necesaria diferenciación entre los singulares y los géneros o los *en sí* comunes, que nos lleva a sustentar una clara distinción entre el τὸδε τι y lo que se denominaría como *tal* [τοιόνδε], que corresponde a un *esto* con una determinación común.

¹⁰ Como bien señala Zagal: “a lo largo de los *Tópicos* no se recoge un solo caso nítido y contundente en que *hékaston* designe a un individuo singular y concreto. El *hékaston* presenta siempre un mínimo grado de generalidad; i. e., el *hékaston* designa el particular” (*Op. cit.*, p. 87).

¹¹ Zagal es más contundente que nosotros en la consideración del papel de los individuos en esta obra aristotélica: “A lo largo de los *Tópicos* no se recoge un solo caso nítido y contundente en que *hékaston* designe a un individuo singular y concreto. El *hékaston* presenta siempre un mínimo grado de generalidad; i. e., el *hékaston* designa el particular” (*Op. cit.*, p. 87).

De estas primeras obras del Estagirita, pues, vale destacar la importancia que tiene el particularismo en la comprensión y uso del $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$. Es cierto que se encuentran referencias a realidades comprensibles en y por sí, sobre todo en la medida en que éstas son distinguibles o separables de lo demás; pero el filósofo está en búsqueda de las razones que las relacionan, que las pueden unificar o asemejar, para alcanzar la clarificación que se pierde en una perspectiva singularista. Es notable, por demás, la presencia del tema de la $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\epsilon}$, en especial porque habla de la vinculación que Aristóteles quiere mantener con las *entidades*, pero impera una visión comprobacionista, o al menos una búsqueda constante de fundamentación de nuestras razones universales en todo lo indagable; así, no se ve problemático el encuentro con los entes mismos: en última instancia nada queda fuera de nuestras posibilidades cognitivas, de nuestra discursividad y plausibilidad.

Textos ontológicos

Para hacer un repaso de la *Metafísica* y la *Física* en lo que respecta a la cuestión del $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$, preferimos realizar una lectura unificada, a la vista de que ofrecen perspectivas que pueden concatenarse sin mayor dificultad. Bien sabemos que los objetos de estudio de la segunda son también parte de lo que la primera podría tocar, de modo que habría de esperarse una visión al menos análoga; aunque en lo que respecta a la consideración de los individuos el texto fundamental es sin duda la *Metafísica*.

Varios problemas relacionados con lo $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ en estas obras valdría destacar: lo primero, que no es de modo alguno fácil identificar y determinar el objeto del que estamos hablando; en segundo lugar, el conocimiento de ello pende de relacionarlo con la universalidad, con lo cual, como hemos destacado atrás, parece perder su naturaleza propia; tercero, una razón fundamental para pensar en ello está en establecer su lugar en la consideración de *lo que es*; finalmente, es posible establecer otro tipo de relaciones para esto que no tengan que ver exclusivamente con cuestiones cognitivas, como serían las propias de la causalidad.

Al comienzo del libro A de la *Metafísica* se hace referencia a lo $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ como aquello que define la naturaleza propia de los individuos, como Sócrates (*cf.* 981a9), aquellos que son conocidos en la experiencia sensible; pero no hablamos sencillamente de los que tengan autonomía o automoción, sino de toda cosa posible. De ahí, que cuando se discute con los platónicos su doctrina de la separación de las Formas, una de las razones fundamentales para rechazarla es el que hayan confundido los niveles, suponiendo que lo universal pudiese tener la condición de la individuación al modo en que aquí se despliega; es evidentemente necesario distinguir entre lo genérico y lo individual (*cf.* 995b31). Los *idealistas* de la Academia pensaron los principios mismos como cosas, esto bajo la presunción de que su identificación les hacía individuos en el sentido más estricto (*cf.* 996a10; 1086a34). Ciertamente es un problema saber de qué cosas se habla cuando se refiere a un principio (*cf.* 999a19), pues en general entendemos que lo numéricamente uno es singular [$\tau\acute{o} \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega} \ \acute{\epsilon}\nu \ \eta \ \tau\acute{o} \ \kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu \ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \ \delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota \ \omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$ (999b33–34)], por lo que es natural que se piense que lo formal se constituya como lo hacen los individuos; pero lo cierto es que sólo los sensibles son realidades en sentido estricto.

Mas en ello, como resulta evidente, el mismo Aristóteles no es plenamente congruente en el uso de los términos, como se hace patente en este pasaje sólo un poco posterior: εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἐν αὐτὸ μὴδ' αὐτὸ ὄν, σχολῆ τῶν γε ἄλλων τι ἄν εἴη παρὰ τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστα (si no existe un uno en sí [mismo] ni un ente en sí [mismo], menos aún habrá más allá de las cosas que se llaman *singulares* alguna de esas otras cosas [1001a22–24]). Lo *uno mismo* tendría que ser numéricamente uno, y por ende *singular*, para que sea factible en la comprensión de las unidades (*cf.* 1052a32–35, donde se entiende que lo uno implica indivisibilidad y que la singularidad es uno de los sentidos de lo uno), pero, al no poder existir aparte, no puede ser considerado un καθ' ἕκαστον. En cualquier caso, introduce esto una de las aporías que valen destacar en este libro B, de hecho la que lo cierra: si los principios no son uno *esto* individual, no son determinables, y su cognición se complica; mas si lo son, no resultan cognoscibles epistémicamente, pues no serían universales (*cf.* 1003a5 ss.). La respuesta será la que ya hemos visto: no pueden ser realidades en el mismo sentido que las cosas (*cf.* 1040a8–9), pues sabemos que resulta absurdo para la propia propuesta de un mundo paralelo (*cf.* 1079a2). Mas eso no significa que se deje de utilizar el lenguaje *individualista* para hablar de ellos, e incluso llegue el momento en que no se sepa en qué nivel nos manejamos cuando nos referimos a los καθ' ἕκαστα (*cf.*, por ejemplo, 1053a25, 1065a29, así como *Física* 184b12).

De todos modos, el problema principal está quizás en el orden lingüístico, pues en general se mantiene la tesis de que los individuos en el sentido más estricto son aquellos entes que no se dicen de nada otro (*cf.*, por ejemplo, 1017b33–1018a4; 1045b6–7); de ahí que al tratar el problema de la entidad en el libro Z se le equipare a ésta, lo mismo que al ὑποκείμενον en tanto represente a la misma (*cf.* 1028a26–27), así como al τόδε τι (*cf.* 1038b25–27). En esta perspectiva se entiende como aquello que encontramos en nuestro acceso a la realidad hilemórfica: καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν [en lo individual Sócrates procede al punto de la materia última] (1035b30–31). Es esa materialidad, en principio, la razón de su determinación individual (*cf.* 1035b22–23), aunque esta última sólo se pueda entender en su condición de tercero incluyente (*cf.* 1070a12). Por eso, lo καθ' ἕκαστον no puede ser sino el ente sensible (*cf.* 1077a6, 1078b36–1079a2, así como 1086a37–1086b2), aquel que realmente se puede concebir en su separación o distinción respecto de todo lo otro:

Si alguno, pues, no admite que las entidades son separables, y de igual modo el que se diga que lo son los entes singulares [τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων], anula la entidad como la queremos referir (1086b16–19).

¿Qué puede significar esta separación? La respuesta más simple está en la situación espacial (*cf.* 1092a18–20), pero habrá que ver si con esto llega hasta la expresión de la más fuerte singularidad.

En la *Física* se aporta, a propósito de la determinación de cuáles son los singulares, un elemento conceptual que resulta por demás significativo y corresponde con la perspectiva inmanentista que hemos visto: se ha de distinguir lo genérico o universal frente

a lo individual por su simplicidad — ἀπλῶς— (cf. 195b13–15, 202b27, 261b4–5).¹² Tal condición lo convierte en un *singular ideal*, pues podría definirse sólo por sí y no por nada otro, aunque evidentemente esto no llevaría a que se le considere separable, excepto desde la perspectiva intelectual. La simplicidad corresponde con la identidad numérica de la que hablábamos atrás, y sería lo más adecuado para definir un individuo, mas no en el sentido en que el Estagirita lo piensa, pues sólo existen separadamente los compuestos, los entes sensibles, sea que se asuman como realidades unitarias o cuando menos en su condición de numéricamente distinguibles.¹³

Determinar los singulares, de cualquier modo, debería depender en última instancia de nominaciones propias. Ya hemos visto cómo los individuos se refieren precisamente por su nombre, como el tantas veces citado Sócrates o Calias, aunque también se pueden mencionar objetos que resultan únicos, como el cosmos o el sol; pero en general los singulares no son nominados, como lo señala el filósofo a propósito de los círculos —διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς καθ' ἕκαστον— (1035b2–3), por lo que nos valemos de la homonimia. Es evidente que frente a una multitud indeterminada, sea por su número o contingencia, de objetos que nominar, la tarea es imposible. Por ello, se justifica una concepción tan radical como la que establece en el cap. XV del libro Z:

No hay definición ni demostración de los entes sensibles singulares [τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα], puesto que tienen una materia cuya naturaleza es tal que pueden ser y no (1039b27–30).

Esto tiene que ver con la imposibilidad de atender a la infinitud como objeto discriminable, pero también con la manera en que se concibe el saber, problema al que podemos ahora dedicarnos con más cuidado.

Hemos descrito atrás la cuestión de la ἐπαγωγή, como una suerte de estrategia de apropiación de la realidad sensible por medios universales. La perspectiva que se asoma en los textos que ahora consideramos no se aleja de ello, aunque específicamente al comienzo mismo de la *Física* se hace una aclaración metodológica que puede ser crucial para la valoración de lo individual: es necesario ir de lo más cognoscible a lo más confuso, de lo más claro a lo más oscuro, y en esto es evidente que es mejor empezar no por la especificidad, sino por la generalidad, como cuando nos acercamos a un objeto cualquiera, el cual preferiblemente habrá de ser valorado como un todo antes de ir a sus partes; por ello “ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προῖέναι” [es necesario ir de lo universal a los individuos] (184a23). Esto haría que el conocimiento sea más un problema de comprobación que de efectiva construcción, pero lo más significativo para nosotros sería el que la individualidad tendría que asumirse como una determinación comprensible en un conjunto, como “parte de” y no como un algo de suyo que en su distinción exija ser sólo en sí y por sí.

¹² Curiosamente este adverbio es traducido en español en 195b15 como “singularmente” por parte de G. R. de Echandía (Gredos, 1995) y J. L. Calvo (CSIC, 1996), sin duda considerando la condición de unitario de lo genérico frente a lo compuesto.

¹³ En el análisis de las aporías del movimiento de Zenón, específicamente en la respuesta al imposible tránsito por las infinitas mitades de una distancia, Aristóteles habla de una enumeración de realidades que siendo conceptuales se pueden ver en su individualidad (cf. 233a21–26).

Así, en la *Metafísica*, curiosamente también al comienzo de esta, se señala la necesidad de que el conocimiento universal tenga relación efectiva con lo individual:

Si alguien [un médico] tuviera la teoría [λόγος] careciendo de la experiencia, y conociera lo universal, pero a su vez desconociera al individuo [καθ' ἑκάστον] que en esto se encuentra, se equivocará muchas veces en su cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo (981a20–224).

Mas, ¿se trata de una mera aplicación de los criterios establecidos para todos o se asumirá la perspectiva específica del paciente? La respuesta más adecuada está siempre en los niveles cognitivos superiores. Ya sabemos que el sabio no tiene por qué llegar hasta los niveles últimos de particularidad, si es que efectivamente es poseedor de sofía (cf. 982a8–10), por lo que podríamos igualmente inferir que en la vinculación con los individuos el conocimiento no tiene la obligación de ir hasta los detalles, siendo que se concibe la realidad en una perspectiva de totalidad, que es la que puede dar efectivos frutos de saber.

En consecuencia, la aporía octava del libro B, que destaca el problema de considerar la condición del individuo como objeto de la ciencia, siendo que es infinito, y que sirve para justificar la existencia aparte de los géneros y especies (cf. 999a24–b24 y 1060a3–6), no tiene por qué resultar irresoluble. El conocimiento efectivo es un proceso de apropiación de los individuos en el que éstos se ven desde las perspectivas del particularismo, como entidades que participan de géneros que existen aquí y ahora, y que serán sólo separables en la medida en que las concibamos en una identidad de tipo especulativo, como el fruto de una intelección.

De manera que sí hay un encuentro con los individuos, pero este sólo se da en su condición de particulares, pues “no es necesario buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta con visualizar lo análogo [τὸ ἀνάλογον συνορᾶν]” (1048a36–37). Es en este sentido en que se explica la propia ἐπαγωγή, como lo ha dicho sólo una línea atrás el pensador. Y es que en tal analogía se da una suerte de concatenación adecuada de lo universal y lo singular que nos persuade de la necesidad de lo primero y la correspondencia de lo segundo con lo que se le prescribe; la diferencia que se podría querer representar no haría sino resaltar la necesidad de mantener los lazos que identifican a la cosa.

Y, como ya decíamos antes, es en esta realidad presente aquí y ahora donde se deben encontrar las razones mismas de la universalidad. Si un proceso cognitivo tiene dificultades, ello estriba precisamente en saber encontrar cuáles son las condiciones que reúnen a los individuos. Es sin duda un problema que tiene que ver con la misma propuesta socrática del universalismo, donde “poco más o menos ocurre que las [entidades] universales y las singulares [τὰς καθ' ἑκάστον] son las mismas naturalezas” (1086b10–11). Mas esto no quita mérito a tal pretensión cognitiva, sino que la hace tortuosa y exigente —aunque mucho más compleja sería si los universales pudiesen existir aparte, pues ello dispararía hasta el infinito los objetos de nuestro conocer y lo convertiría en una tarea absurda (cf. 1086b20–21)—. Algo similar ocurriría si todo fuese singular y nada moviese a considerar analogía, pues “conocemos todas las cosas en esto: en cuanto haya algo uno, idéntico [ταὐτόν] y universal” (999a28–29). Así, en última instancia, los καθ'

ἕκαστα en estricto sentido no permiten ἐπιστήμη, pues ésta trata lo universal o sus correlatos, los particulares (cf. 1003a14).

Más, sería necesario explicar cuáles son las condiciones del acceso cognitivo, para ver aún la posibilidad de decir algo más sobre los individuos en sí. A este propósito sería necesario ver las fórmulas no necesariamente racionales de acceso a las entidades.

Como lo hemos dicho con insistencia atrás, los objetos sensibles son los singulares por excelencia, en la medida en que cumplen con la condición de la separación que se ha propuesto para lo individual, y, por ende, debe ser la sensación el modo de conocimiento primero que se asumiría para acceder a ellos.¹⁴ Así, aunque la perspectiva universal sería el modelo privilegiado para llegar a lo inmediato, porque sus nociones abarcan [περιέχειν] las cosas, al predicarse de todas y cada una (cf. 1023b30–31), en última instancia se mantienen unas diferencias oscurecidas para el ojo racional, y es esto lo que hace que se conciban en su mismidad: ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον [las totalidades son uno tal cual singular] (b31). Si no fuera así, de éstos podría tenerse conocimiento pleno y determinaciones suficientes; pero, como bien sabemos,

Del compuesto, como este círculo y cualquiera de los singulares [τῶν καθ' ἕκαστα τινοῦ], sea sensible o inteligible —llamo inteligibles, por ejemplo, a los matemáticos, y sensibles, por ejemplo, a los de bronce y los de madera— de éstos no hay definición [ὄρισμός] (1036a2–5).¹⁵

La sensación, en este sentido, informa de excentricidades que no interesan siquiera como problema de género, pues resultan demasiado triviales para quien busca un saber satisfactorio, o evaden nuestra particular manera de mirar racional. Su captación [γνωρίζονται] es sólo un decir, porque en realidad no somos capaces de asumirlas en su estricto ser.

Más, ¿habrían de interesar los singulares sin más? Las consideraciones *científicas* no son las únicas que cabe realizar, es necesario traer a colación lo que suponemos más específico. En esto es posible pensar no sólo en el mero contacto sensible, sino también en la experiencia: ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστις γνῶσις ἐστὶ γνῶσις (981a15–16). Son de su incumbencia las acciones [πράξεις] y las generaciones [γενέσεις]. Y es que, en efecto, el médico curará a Calias, no a un género (18–19). En esto debemos tener presente, por supuesto, que no estamos frente a un *amigo de las formas*, sino ante un pensador de la inmanencia que sabe que lo de formal que pueda existir debe estar en lo presente, sea que se mire como resultado de una concreción racionalizable o no.

Con todo, ello no significa que su pensamiento, al menos en estas obras, se recargue de fórmulas empiristas o inmanentistas, por el contrario las marcas de la universalidad son las que definen el trayecto cognitivo. Esto se refleja no sólo en ese constante uso del καθ' ἕκαστον como mero particular, es decir, como una fórmula de individuación de cualquier género (cf., por ejemplo, 1013b34, hablando de efectos singulares, y 1035b19, explicitando tipos de animales); sino también en la noción de compuesto que utiliza

¹⁴ Cf. 981b11, 1018b33, 1036a3–7; además *Física* 189a6.

¹⁵ Este texto es muy ilustrativo de la apertura con que habla Aristóteles de los καθ' ἕκαστα pues se entiende que habrían conceptos, como es este caso de los círculos, que cabría considerarlos tales.

constantemente para explicar a los entes sensibles, bajo la presunción de que en las entidades se reúnen los universales como sus componentes (*cf.* 1035b27–10). El mantener la idea de una entidad última que esté siempre un poco más acá, o más allá, sea para que sirva de sostén, lingüístico o real, de los universales, o algo mucho más fundante, no deja de ser más una elucubración, o quizás una fórmula de respuesta al enigma del sujeto en Platón,¹⁶ que en cualquier caso queda para ser discutida desde la perspectiva de la cuestión de la entidad.

Todavía cabría considerar las posibilidades de relación de los individuos, ya sea con lo universal, que ya sabemos que son obvias, dado que serían parte fundamental de su darse, o con los otros individuos, que cabrían para justificar las similitudes o analogías que propician la lectura genérica, pero que también permiten pensar en un nivel que puede tener un carácter más individual. Es claro que los καθ' ἑκάστα se relacionan entre sí, como se afirma en la *Física*: “los que contienen particularidad son causa siempre de los particulares [τὰ καθ' ἑκάστον]” (195a32),¹⁷ lo cual se hace evidente en acontecimientos que nos son inmediatos, como el que *este* médico cure a *este* paciente (*cf.* 195b18–19). Pero el caso es que nuestro filósofo asume que el producto de lo individual no puede más que ser a su vez individual, aunque nosotros tratemos de ver relaciones complejas en todo ello:

Para las cosas de la misma especie son distintos [los principios], pero no en la especie, sino que son algo distinto según su individualidad [τῶν καθ' ἑκάστον ἄλλο]: tu materia, tu forma y tu haberte movido y los míos, aunque son los mismos por lo que respecta a la razón universal [κατόλου δὲ λόγῳ] (1071a27–29).

De esta manera, la realidad se puede ver desde su condición de particular, por lo que respecta a una lectura explicativa y, si se quiere, racional–discursiva, pero también desde la perspectiva de su singularidad, como el producto de una concatenación que se explica desde sí misma [ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἑκάστον τῶν καθ' ἑκάστον (1071a20–21)],¹⁸ y que quizás sea explotable desde más de una lectura. No puede ser una mera reiteración la insistencia aristotélica en distinguir la visión universalista de la singularista: el individuo presente tiene acaso más problemas que soluciones para cualquiera que lo desee mirar con atención.

Desde la cosmología y la biología

Bajo la consideración de que el trabajo de Aristóteles más específico con los entes sensibles estaría en sus múltiples estudios biológicos y en algunos de los otros trabajos físicos, se esperaría que, si es que no hubiese una debida teorización de la naturaleza de lo individual en éstos, al menos se presentaría una clarificación metodológica de cómo se accede a ello. El resultado de nuestra lectura nos ha llevado a corroborar que efectivamente

¹⁶ *Cf.*, entre otros textos, G. B. Matthews y S. M. Cohen, “The one and many”, *Review of Metaphysics* 21 (4), 1968, pp. 637–655; Gail Fine, “Relational entities” (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (3), 1983.); M. McPherran, “Plato’s particulars” (*Southern Journal of Philosophy* XXVI, 4, 1988); y F. C. White, “Plato’s middle dialogues and the independence of particulars” (*The Philosophical Quarterly* V, 27 (108), 1977).

¹⁷ Aquí es evidente la necesidad de evitar traducir καθ' ἑκάστον por singular.

¹⁸ *Cf.* también 1070a28, así como *Física* 195b25.

es posible concebir nuestro problema, aunque es el particularismo que hemos descrito de manera insistente el que parece representar la fórmula eficaz para hablar de *lo que es* aquí.

Ya hemos insistido atrás en que el Estagirita reconoce que los objetos externos son propiamente los καθ' ἑκάστω (cf. *De anima* 417b27), y en esto no nos vamos a encontrar grandes novedades en estas obras, aunque vale destacar dos aspectos que justifican la individuación, y acaso la acercan a la singularidad de una manera significativa: primero, la atomicidad, y segundo, su temporalidad.

En *De partibus animalium* se dice expresamente que hay una relación fundamental entre la atomicidad y καθ' ἑκάστων (644a30–33), confirmando quizás la tesis de que la “individualidad” sería correlativa a su no divisibilidad; incluso se afirma: οὐσία τὸ τῶ εἶδει ἄτομον,¹⁹ con lo cual se insiste en la determinabilidad de lo existente desde la perspectiva de lo formal. Si optáramos por una comprensión formalista, aquí estaríamos en el límite último, el estadio final al que debe poder llegar una fidedigna descripción racional; y en correspondencia con ello lo que cabría teóricamente sería mantenernos siempre a cierta distancia, la que proporciona la universalidad, del objeto mismo. No obstante, se asume, al menos en forma hipotética, que sobre ello se podría teorizar desde su separación: εἴ τις δύναιτο περὶ τῶν ἑκάστων καὶ ἀτόμων τῶ εἶδει χωρὶς [si algo se puede dar separadamente respecto de los individuos y los que son indivisibles en especie] (644a30–31). Con todo, en la ejemplificación que inmediatamente se presenta, esta propuesta, que bien justificaría una evaluación de la singularidad misma, da a entender que se piensa no en términos de individuos de una especie, sino de especies de un género.²⁰

Esto, por supuesto, evidencia que la propia οὐσία, y no sólo καθ' ἑκάστων se puede elevar a niveles que distan significativamente de lo concreto en cuanto tal. Esto, por supuesto, evidencia que la propia οὐσία, y no sólo καθ' ἑκάστων se puede elevar a niveles que distan significativamente de lo concreto en cuanto tal.

En *De generatione animalium*, hablando sobre la subsistencia eterna de las especies (731b31–35), señala una obviedad que, pese a ser tal, es significativa: los individuos —que aquí son descritos en su condición de numerables (b33) y además como ἡ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῶ καθ' ἑκάστων (b 34)— no pueden ser eternos; señal muy clara de que se está ahora pensando no las especies, sino en los singulares. Este rasgo de la temporalidad podría ser el factor que nos permite con mayor seguridad distinguir los niveles, mas no es un énfasis que guste para un tipo de estudio biológico como el que consideramos, de modo que la cuestión se deja nada más afirmada. Habría, aún así, que rescatar esta aprehensión de la concretitud como uno de los factores por excelencia que permiten separar las propias entidades.

Sobre la aprehensión de los sensibles, en estas obras no se hace mayor diferencia: se reitera el medio, la percepción, como aquella actividad que en “acto” [κατ' ἐνέργειαν]

¹⁹ Ogle traduce estas palabras así: “*the ultimate species represent the real existences*”. Esta versión es quizás muy libre, pero sí refleja lo que interesa destacar aquí a propósito del individuo como lugar último, teórica y realmente separable.

²⁰ El uso de καθ' ἑκάστων como individuo de un género, del nivel que sea, es muy común en las obras que ahora tratamos. Cf. *De anima* 414b32, 424a17; *De sensu et sensibilibus* 436b12, *De generatione animalium* 763b15; *De partibus animalium* 639a18, a26, b5, 642b5, b35, 643b26, b29, 644a10, 644b6, 645b11, 697b27; *Historia animalium* 490b32, 505b31, 539b15, además *Metereológica* 389b23 y 390b15; *De generatione et corruptione* 318a8 y 322a18; finalmente, *De caelo* 310a5

está a la expectativa de los individuos (*cf. De anima* 417b22); y, por otra parte, se destaca que es ello un lugar deseable para la debida consideración científica, como se afirma al comienzo del *De motu animalium*:

Es necesario captar esto [la cuestión de la moción] no sólo en lo racional, sino también en los individuos sensibles [ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν αἰσθητῶν], a través de los cuales [δι' ἅπερ] indagamos [ζητοῦμεν] las razones universales, y en esos creemos que es necesario armonizar las mismas (698a11–14).

Y es que precisamente el proceso más importante en la consideración de los individuos pone casi todo su peso en la traída de los mismos a teorías sustentables. Esto no es necesariamente complejo, si es que se cuenta con elementos de juicio universales eficientes (*cf. De generatione et corruptione* 331a20–22), es decir, de previo se lleva un instrumental teórico adecuado y correspondiente (*cf. idem* 335a27–28).

El tipo de concreción particularista se puede ver en un pasaje del libro III (cap. XI) del *De anima*, donde el filósofo compara el juicio [ὑπόληψις] o razonamiento [λόγος] de carácter universal con el relativo a lo individual: “uno dice que es necesario que tal cosa realice tal otra, el otro que esto haga tal cosa [τόδε τοιόνδε], y que yo sea tal” (434a18–19). En otras palabras, lo que permite identificar a un individuo en sí es su darse presente, pero en calidad de *tal*, es decir, correlacionado con una especie determinada, que actúa [πράττειν] aquí y ahora. Llegamos a las cosas mismas, pero las enunciamos a partir de su condición de particulares.

No obstante, se mantiene constante la distinción entre καθόλου y καθ' ἕκαστον, no simplemente como dos instancias de aplicación conceptual (*cf. De generatione animalium* 768a7–9), sino como un modo de ver las notables dificultades que se pueden dar en los procesos de comprensión (*cf. Historia animalium* 550a6–7). Mas, ¿cómo se entiende esto en sus extremos, los propios individuos? La cuestión parece resolverse en una perspectiva acaso platonizante: se trata de mantener un criterio genérico, al cual se ha de adicionar la diferencia como principio individualizante.

Esta diferencia, según una ejemplificación relativa a los movimientos en el *De caelo* (*cf.* 276b29–277a4), deberá remitirse a la cuestión numérica²¹ y su multiplicidad, pues los particulares son indistintos: ὁμοίως γὰρ ἅπαντα κατ' εἶδος ἀδιάφορα ἀλλήλων, ἀριθμῷ δ' ἕτερον ὅτιοῦν ὅτουοῦν [pues todas las cosas son igualmente indiferentes por la forma unas de otras, pero en cuanto al número cualquiera es diverso de cualquier otro] (277a3–4). Aunque esto no parece aclarar la cuestión como quisiéramos, puesto que a lo sumo nos devuelve al problema de lo uno como valor fundante de la identidad de lo dado, siendo esta una categorización que se equipararía con la presunción de la “mismidad” de la οὐσία.

Quizás una propuesta más significativa la podemos ver en *De generatione animalium*, específicamente en el capítulo 3 del libro IV (*cf.* 767b29–768a2), donde se sostiene que lo

²¹ *Cf.* esta misma concepción en *Metafísica* 1018a12–15.

propio e individual es lo que debería marcar la diferencia —lo peculiar del animal—, y esto sería la entidad. El individuo se entendería como el resultado del encuentro de una serie de características particulares, es decir, propias de la especie correspondiente, con la misma οὐσία, la razón unificante del ser. Si tal entidad fuese una especie de núcleo enlazador o de centro de gravitación de lo genérico, y suponemos que es la misma la formulación del principio de individuación o singularización, la proximidad a que hace referencia el pasaje podría ser una razón de *individuación o diferencia* primordial: sólo determinadas características cabría considerar, primero por razón de las posibilidades entitativas efectivas, y segundo por la misma concreción. El individuo concreto, nuestro καθ' ἑκάστων, sería la οὐσία más las características que se pueden dar en y para ésta, unas especificidades que explican su naturaleza, pero que sólo allí caben entenderse realmente. Esto se demuestra de una manera palpable cuando nos enfrentamos a las diversificaciones que van introduciendo en la multiplicidad de generaciones:

Al fin, así pues, se confunden [los caracteres], de tal modo que no se parecen a ninguno de los familiares ni los de su género, sino que sólo les queda como común el ser hombre. De esto último es causa el que ello acompaña [ἀκολουθεῖ] a todos los individuos (768b10–14).

De esta manera, en última instancia la singularización introduce una multitud de resultados que sin duda exigen una reformulación, o reconsideración al menos, de los géneros que se estarían conjugando en los nuevos seres.

De cualquier modo, si es que mantenemos el referente conceptual del *Sofista* de Platón, la diferencia —διαφορά— exigiría una comprensión formalista, que no correspondería adecuadamente al nivel de singularidad que supone la οὐσία, como se hace especialmente evidente en el capítulo 13 del segundo libro de los *Analíticos posteriores*. Encontrar una diferenciación es establecer una “especificidad”, esto es, una particularización, cuyo darse podría ser totalmente novedoso, de modo que su singularidad estaría en el marco de una relación siempre formal, y, por ende, no supondría el sentido último de la entidad, que, como bien sabemos, es intransferible.

Un aporte paralelo a éste, con un sentido más positivo para nuestros intereses, nos ofrece todavía el *De caelo*, al introducir un problema muy significativo a propósito de la determinación de las entidades: ¿qué pasa con aquellas cosas a las que nada universal parece añadirseles, o, puesto en otro sentido, “ἐὰν μηδὲν δυναίμεθα νοῆσαι μηδὲ λαβεῖν ἄλλο τι παρὰ τὸ καθ' ἑκάστων” [si no nos es posible pensar ni captar algo distinto de lo individual] (278a5–6)? Esto evidentemente habla de aquellos individuos que son únicos, sólo su ser presente —su ser τόδε τι — es la realización de su potencia. Aristóteles menciona un ejemplo posible: un círculo cuyo ser es únicamente *éste* que se percibe en un acto; pero la cuestión lleva al caso por excelencia: el οὐρανός.

Por la misma descripción que hace el filósofo, resulta evidente que la cosa singular es conocida por una captación sensible, pero además es concebible (νοῆσαι). En este sentido, nos podemos hallar frente a un problema de índole no sólo material, sino también formal: ¿se puede pensar en una formalidad que no se realice más que una sola vez y, no obstante, siga siendo una especie? Ya sabemos que las especies no son separables, pero en este caso estaríamos ante el paradójico caso de que un universal es exclusivo, de modo que deberíamos suponer que su formalidad y esta formalidad materializada son exactamente las

mismas. La pregunta evidente que surge es si valdría efectivamente la estrategia universalista para explicar lo dado, a la vista de que todo lo que tendríamos que hacer es describir la inmediatez que se va manifestando. Hablar de *pensar*, en este sentido, resulta casi un exceso, pues lo único que cabría sería percibir y reflejar tal percepción.

Así, en efecto, el cielo es una entidad que es única, pese a que pueda contener una indefinida cantidad de géneros y especies, y es percibida; de modo que “τῶν καθ’ ἕκαστον ἂν εἴη” (278a10–11). Cabría hipotéticamente establecer la forma de éste: οὐρανὸς ἀπλῶς (278a13), pero este *tal*, que se entiende ὡς εἶδος καὶ μορφή (a14), y *éste*, que se da mezclado con la materia, no podrían distinguirse realmente, no sólo porque no hay separación de las formas respecto de lo real sensible, sino también porque no hay otras realizaciones posibles paralelas de la forma *cielo*, dado que el presente agota la totalidad de la materia [οὗτος ἐξ ἀπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης ὡσπερ ἔστιν (278a27–28)]: “en general de cuantos la entidad se da en una materia como substrato [ὑποκειμένη], ninguno es posible que llegue a ser sin que tenga [disponible] alguna materia” (278b1–3).

¿Será este acaparamiento de la materia la condición última de la singularidad de los individuos en cuanto entidades? Esta podría ser una hipótesis explicativa de la propia individuación, pues más allá de que al acercarse a la entidad lo formal se individualice y que, por ende, tome unas condiciones intransferibles realmente, esto es, dadas sólo aquí y ahora; podría afirmarse que la misma concreción es imposible en estas mismas condiciones, al no haber la misma materia con exactitud.²² Ciertamente la explicación formalista se mantendría, pues de hecho enfrentamos un sinnúmero de individuos, cuando menos analogables, cuando más, idénticos; pero tal identidad no puede hacernos olvidar que su materialidad es intransferible en el mismo sentido presente. ¿Será posible, de esta manera, atribuir a la materialidad la razón de la singularización? Parece que no quedaría otra opción, pero aún debemos enfrentar otras “formalizaciones” que nos sujetan a más posibilidades.

La ética y la política

El aporte más notorio de las obras éticas y la *Política* a esta indagación está determinado por el carácter práctico que tienen sus cuestiones, que ciertamente suponen el desarrollo de estructuras racionales para su aplicabilidad, pero que también asumen la necesidad de dar cuenta de lo concreto en cuanto tal. Esto podría de nuevo ofrecer un conjunto de fórmulas particularistas, en línea con lo que hemos visto de un modo bastante generalizado atrás y, no obstante, se deja una perspectiva más abierta, menos determinante, bajo la suposición de que la legislación, sea política o moral, no puede pasar por encima de lo real sin mirar sus dificultades, sean diferencias clasificables o no.

Es evidente que las cuestiones que competen a estas “ciencias prácticas” son relativas a las individuaciones. Como se afirma en *Magna moralia*: ἐκ μὲν τῶν καθ’ ἕκαστα τὸ φλεῖν γινώσκειται [la amistad se reconoce en las individuaciones] (2, 11, 4, 3–4), con lo cual podría estarse refiriendo a casos, pormenores o circunstancias que se reconocen como

²² Valga considerar el pasaje final del capítulo 8 del libro VII de la *Metafísica*: “Así el todo, esta forma [εἶδος] en estas carnes y en estos huesos, es Calias y Sócrates: son algo otro por la materia [pues es otra] y son lo mismo por la forma [pues la forma es indivisible]” (1034a5–8)

propios de esta relación humana, pero también supone que es en el conjunto de variaciones, sean particulares o no, donde se descubre su naturaleza.

Ello supone, evidentemente, que tales individuaciones son reconocibles o examinables; de hecho esto se establece como condición cuando se juzga a un ser humano por sus actos (cf. *Ética nicomaquea* 1123b33). Pero proponer tal asunto como una meta cognitiva es inadecuado:

Siendo las cosas que suceden [συμβαίνοντων] muchas y teniendo diferencias de toda clase, y correspondiendo [συνικνουμένων] unas más y otras menos, parece largo e indeterminado distinguirlas en su individualidad [καθ' ἕκαστὸν μὲν διαρεῖν] (1101b24–27).

Esto lo reconoce el filósofo de un modo enfático en el capítulo 2 del libro II de esta obra citada, donde afirma que un περὶ τῶν πρακτῶν λόγος no puede ser preciso [ἀκριῶς], debe tender a establecer tipos [τύποι]; así, un περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος no se funda en un arte o una regla: “es necesario que los mismos que actúan siempre observen lo conveniente ocasional [καιρόν]” (1104a8–9). Por consiguiente, habríamos de renunciar a lo circunstancial, para centrar nuestras expectativas cognitivas en las formalizaciones.

En efecto, como lo señala el pensador al comienzo del libro II de la *Magna moralia*, para quien pretenda acceder a estas cuestiones, y más aún para quien esté llamado a legislar al respecto de ello, no queda otra opción que establecer criterios universales, pese a que podría expresamente desear determinarlas hasta sus últimos detalles. La razón de ello estriba en que es de algún modo vencido [αἰρούμενος] por la complejidad de su singularidad (cf. 2, 1, 1, 7–8). Mas, como dirá unos capítulos después, sí se logran especificidades en un discurso general, aunque no sea más que una articulación de particularidades: “una vez que hemos hablado en particular [κατὰ μέρος] sobre cada una de las virtudes, restaría al establecer lo universal expresarnos en forma resumida sobre sus individuaciones [τὰ καθ' ἕκαστα]” (2, 9, 1, 1–4).

En la perspectiva de la *Política*, se opta por una visión análoga a ésta: deberíamos incluir como objetos de estudio a los individuos, que resultan lo paralelo a lo comunitario (cf. 1325b15) y simple (cf. 1313a18–19); mas esto volvería inabarcable su desarrollo. Así, aunque no se niega que podría ser meritorio establecer exhaustivamente la naturaleza que se analiza, como se señala a propósito de las cuestiones musicales en el libro VIII (7) — éstas quedarían para el estudio minucioso y detallado (ἢ καθ' ἕκαστον ἀκριβολογία) de los especialistas (cf. 1341b29–31)—, es preferible contenerse e ir a lo tópico, como lo hará el propio filósofo en el tratado.

Con todo, como se reafirma en la *Ética nicomaquea*, aunque es natural que tendamos a suponer una opacidad casi insuperable en los individuos — πολλαί γὰρ διαφοραὶ εἰσιν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα [pues hay muchas diferencias en los individuos] (1110b8–9)—, sobre todo desde la perspectiva de quien quiere prever todos los casos; sin embargo, es factible ir enfrentando los individuos, precisamente cuando se asume la tarea de la aplicación práctica de las universalizaciones (cf. 1110b31–1111a1).

Mas, ¿cómo se conoce efectivamente lo individual? La *Ética* vuelve sobre la vía que hemos reconocido atrás: los individuos se acceden por la percepción; pero también añade un medio que permite ampliar las posibilidades cognitivas: la intuición [νοῦς]. Respecto a la primera podría afirmarse que no habría de ser un nivel de alta estima, pues en ello no nos diferenciamos de los animales, los que a lo sumo alcanzan a representarse y recordar lo individual (1147b3–5). Es evidente, por supuesto, que gozamos de niveles superiores al mero contacto en el acceso a los objetos sensibles: sabemos que se emiten juicios sobre la inmediatez, no al modo de la deliberación, pero sí al menos procuramos determinar lo que acontece (cf. 1112b33–1113a2). En este proceso, que aún se podría asumir como parte de la mera percepción, se destaca quizás como el problema más significativo la multiplicidad de acontecimientos individuales que se encuentran, al punto de que incluso con la participación de la razón se nos presentan notables dificultades para asumir lo que aparece con toda evidencia: “[no es fácil determinar] ningún otro de los objetos sensibles. Tales cosas están en los individuos, y su distinción [κρίσις] está en las percepciones” (1109b21–23). Es obvio que, si para esto se hace uso de la experiencia, la técnica o alguna de las otras disposiciones intelectuales que pueden auxiliarnos frente a lo inmediato, no podríamos suponer un encuentro con lo individual en sí y por sí en un sentido pleno y “puro”; mas la insistencia del filósofo en que no hay suficiente preparación racional frente a la indeterminación de los casos es significativa como para considerar tal posibilidad abierta.

A propósito de la intuición, o intelección, nos remitimos al problema de cómo se captan los principios que habrían de aplicarse en la vida práctica, que deberían considerarse en su condición de simples y únicos en su respectividad, pese a la señalada complejidad de su particularización. Estima el pensador, en el capítulo 11 del libro VI de la *Ética*, que las distintas disposiciones intelectuales en última instancia deben ser capaces de tratar lo último e individual [ἔσχατα καὶ καθ’ ἑκάστων] —se refiere aquí al juicio [γνώμη], la comprensión [σύνεσις], la prudencia [φρόνησις] y la intelección [νοῦς]—. Todas éstas nos permiten valorar las condiciones de los propios actos desde la perspectiva unificadora de lo “simple”, pero a su vez apreciar la propia inmediatez, no sólo desde la universalidad, sino también en su darse mismo. Así, aunque la labor es “intelectiva”, se procura apreciar cosas que están en el extremo contrario a la universalidad:

Todas las cosas prácticas son de las individuales y últimas. De este modo, el prudente es necesario que conozca estas mismas cosas; también la comprensión y el juicio son relativos a las cosas prácticas, pero esas que son últimas (1143a32–35).

Con todo, la σύνεσις tiene una carga de “confluencia” y “encuentro” —términos con los que incluso se puede traducir— que deja la impresión de reforzar la vinculación con un determinismo formalista; y acaso en esa misma línea se puede ver la γνώμη, pese a ser un término que se utiliza con una mayor cantidad de sentidos (razón, pensamiento, buen sentido, espíritu, carácter, opinión, entre otros); mas no ocurre así con el νοῦς —la φρόνησις la veremos un poco más adelante—. Se entiende que esta *intuición* es una especie de “visión” —relacionada con el verbo νοέω—, como un acto que realizamos frente a un objeto específico, acto que, en principio, sería de carácter pasivo, por cuanto se está a la expectativa de algo no predeterminado, en la medida en que no se parte de un proceso de racionalización:

La intuición es propia de los límites [ὅρων] primeros y los últimos, y no el razonamiento [λόγος]; por un lado, en las demostraciones es propia de los límites primeros e inmóviles; por otro, en las cosas prácticas lo es de lo último, lo posible [*contingente* — ἐνδεχομένων —] y la otra premisa [*la menor*] (1143a36–b3).

Intuir, en este sentido, es enfrentar cognitivamente los límites de lo comprensible. Pero el hecho de que el último texto citado se refiera al proceso lógico, como si el objeto primero del νοῦς fuera la fundamentación de la premisa universal, y el segundo el de la segunda, la “otra”, como la menciona el texto, nos deja más bien frente a una visión en perspectiva a lo racional. De hecho en esta línea sigue el filósofo su explicación: “pues son los principios por cuyo motivo se dan estos mismos: desde los individuos (*se deducen*) los universales” (1143b4–5) y añade: “de esos es necesario tener percepción [αἴσθησις], y esta es la intuición” (b5). De esta forma, el objeto es auscultado en una perspectiva abstraccionista; su mismidad no interesa sino en la medida en que obra sentidos para la flexión silogística.

Mas, ¿significa ello que nuestra intuición no tiene efectiva relación con la realidad en sí? En principio no debería ser así, por cuanto estamos llamados a valorar los actos que efectivamente ocurren, no los que presumimos que han de pasar, en la medida en que de éstos somos efectivamente los dueños (*cf.* 1114b31–1115a1); aunque bien sabemos que esto no es un proceder simple ni prejuzgable, como lo señala el propio pensador páginas atrás:

Cuánto y cómo se desvía el censurable no es fácil que se haya ofrecido en su discurso [λόγω], pues la decisión [κρίσις] está en individualidades [καθ' ἕκαστα] y en la percepción (1126b2–4).²³

Pero para tener una idea más clara de cómo ha de hacerse esta deliberación es indispensable considerar el complejo tema de la φρόνησις, de la que nos interesa destacar sólo algunos matices generales.

Una persona prudente, como claramente destaca el Estagirita en sus capítulos 7 y 8 del libro VI de la *Ética nicomaquea*, sabe qué es lo que le conviene a sí misma, esto es, aquello que le es posible efectivamente y es bueno, τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. En este sentido, se trata de un saber que nos resuelve la vida cotidiana, o al menos nos permite tener un discernimiento adecuado y una aplicación de éste que se podría considerar como el saber más oportuno.

¿Será, pues, la φρόνησις la “sabiduría” que nos convendría citar para comprender lo individual? En principio, no hablaríamos de una σοφία, disposición que corresponde a un saber epistémico y noético de lo más honroso y que prescinde de aquello que podemos llevar a cabo (1141b2–3); sino que es aquel saber relativo a nuestra cotidianidad, nuestras circunstancias propias. De este modo, debería tener por objeto nuestros καθ' ἕκαστα; mas esto sólo lo es en parte, en la medida en que es práctica. Así, su espectro de trabajo es

²³ Valga anotar que un panegírico o encomio sería un discurso sobre acciones individuales (καθ' ἕκαστα), como lo señala el filósofo en la *Ética Eudemia* (cap. 1, libro II, 1219b14–16).

amplio: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν [no es la prudencia solo propia de las universalizaciones, sino que también es necesario que conozca los individuos] (1141b14–15).

El acceso a la individuación que le otorga a la φρόνησις su faceta práctica permite que se adquiera experiencia [ἐμπειρία] (cf. 1142a14–15), con la cual desaparece la común extrañeza frente a la cotidianidad que nos resulta tantas veces difícil de discernir. Pero, como es obvio, este saber práctico, por distinto que sea de lo científico y cercano que esté a los extremos sensibles (1142a23–25), a fin de cuentas está a mitad de camino entre lo universal y lo singular, constituyendo formalizaciones prácticas que habrían de hacer comprensiblemente particulares nuestros acontecimientos. Si lo que nos sucediese fuera radicalmente singular, no se podría ofrecer alternativa; pero incluso las experiencias más personales pueden situarse en un contexto general, o uno común de la propia persona. El prudente actúa en correspondencia con sus mejores opciones, las que le enseña una formalización que se acopla efectivamente a su ser mismo.

Con todo, deberíamos considerar el problema de la aplicación de cualesquiera principios, teorías, prácticas y demás a lo cotidiano, por cuanto exige una debida confrontación de lo que la realidad individual podría permitir. Esto se expresa de forma clara en un ejemplo caro al Estagirita, la práctica médica:

Es evidente que el médico no examina así [de modo universal] la salud, sino la del hombre, más quizás la de éste (τὴν τοῦδε); pues se es médico del individuo [καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρεῦει] (1097a11–13).

Esto mismo se explica de un modo más cuidadoso en la *Magna moralia*, donde se plantea en términos del saber: nosotros no poseemos la ciencia de la medicina, pues, pese a que conocemos cuáles son las características de las medicinas y las curaciones, en el encuentro con los individuales no tenemos un conocimiento adecuado, como sí lo ha de tener el médico: “de igual modo el médico que sabe lo bueno para alguien, cuándo y cómo estará dispuesto; en esto está ahora la ciencia [ἐπιστήμη] médica” (2.3.6.8–10). Si estuviéramos a la vista de una medicina realmente singularizada, obviamente la posición de Aristóteles supondría que se habrían de tener en cuenta en efecto las condiciones propias y, acaso exclusivas, del paciente; aunque parece más bien que lo que se logra es asociar el saber genérico a los casos específicos por la vía de un debido reconocimiento, esto es, una exploración que sabe ubicar el mal que se padece en la especie que se está en capacidad de curar. Pero, en cualquier caso, estaríamos frente a un evidente saber que necesita concretarse, y ojalá de tal manera que sea efectivo precisamente allí, en el encuentro con el paciente mismo:

Pareciera que se refiere con más exactitud [ἐξακριβοῦσθαι] al individuo cuando su cuidado es de carácter propio [ιδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης]; pues cada uno logra en mayor medida lo conveniente (*Ética nic.* 1180b11–13).

Como lo muestra este ejemplo, lo que exige una πράξις, aunque en este caso se le haya llamado ciencia, es siempre el encuentro con los individuos (cf. 1110b6–7 y 1111a23–24), y esto se ve más en el orden de la aplicación de criterios externos que de lo que pueda

darse en específico en el ser concreto; mas, no parece tratarse de una simple reposición del modelo particularista, en la que la determinación de lo genérico es suficiente, sino que exige un revisión cada vez novedosa de las posibilidades que plantean los individuos. Por eso, el mismo pensador reconoce las notables dificultades que conlleva la concreción de lo que se establece como practicable o la lectura de los aconteceres sensibles:

No es, pues, fácil determinar cómo, a quién, por cuáles cosas y cuanto tiempo se ha de irritar uno... no es fácil delimitar con la razón hasta qué punto y en cuánto es alguien censurable, pues no es nada distinto de los entes sensibles (1109b14–16 y 20–22).

Mas esto se hace curiosamente complicado con las cuestiones legales y sus consecuencias prácticas (*cf.* 1134b 18–24), así como en lo político, pues parece el lugar natural de lo particular: “sólo estos [*los políticos*] actúan como los obreros manuales [*χειροτέχναι*]” (1141b29).

En efecto, en la medida en que la ley establecida en cualesquiera de los regímenes políticos sea de carácter universal, y por ello esté por encima de todo, es imposible que pueda cumplir con todos los casos potenciales, de manera que ello habría de quedar en manos de los gobernantes, esos *χειροτέχναι* a los que se refiere Aristóteles en el último texto citado, las cuestiones del día a día: *τῶν δὲ καθ’ ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν* [la misma política determina los principios de las cosas individuales] (*Política* 1292a33–34). En este sentido, bien conocemos los excesos que se suelen cometer y que el mismo Estagirita plantea;²⁴ mas lo que interesa es destacar cómo las diferencias tampoco son legislables, por muy pormenorizada que haya de ser la legislación.

Con todo, se ha de establecer un criterio de poder básico que justifica el mismo Estado: a fin de cuentas no se puede otorgar primacía a lo diverso en su distinción respecto de lo uno. Tanto en ética como en política habrá un imperio que sustentar, sea el de la ley o el de la norma moral, y lo que se deberá exigir a sus sustentantes es una capacidad de convertir aquello que resulta singular en particular. Es precisamente en ese encuentro con lo concreto donde se mide la capacidad efectiva tanto del universal como de su sostenedor; como señala el filósofo, hablando sobre la naturaleza del justo medio: *δῆλον δὲ ἔσται μᾶλλον καὶ καθ’ ἕκαστον σκοποῦσιν* [será evidente sobre todo al mirar (las virtudes) lo individual] (*Magna moralia* 1, 22, 2, 1–2). Y la idea de las propuestas filosóficas en estos entornos es que se pueda ofrecer una alternativa genérica que produzca bien a todos y cada uno, esto es, los atraiga a una formalización que les sea beneficiosa realmente: “pues el que todos sean buenos comprende que lo sea cada uno [*τῶ καθ’ ἕκαστον*]” (*Política* 1332a38). Incluso esto se puede decir de acciones que no sean necesariamente estatales, como cuando se considera la educación individualizada, que termina haciendo plenamente buena a la persona (*cf. Ética nic.* 1130b26–27).

Como señala nuestro pensador en el capítulo 7 del libro II de la *Ética*:

Es necesario no sólo hablar de esto [la cuestión de la virtud] universalmente, sino armonizado con los individuos [*τὰς καθ’ ἕκαστα ἐφαρμόττειν*], pues en las razones referidas a las prácticas las universales son las más comunes; mas las particulares [*οἱ δ’ ἐπὶ μέρους*] son las más

²⁴ *Cf.* 1269a11–12 y 1286a7–30.

verdaderas, por cuanto las prácticas se refieren a los individuos, y es necesario concordarlas con éstos (1107a28–32).

Así, aunque exista una disposición a ir a la realidad singular, en última instancia interesa considerarla en su particularidad, incluso esta idea de carácter musical de hacer armonizar el planteamiento genérico con las variables no es otra cosa que buscar una aplicación fuerte de la universalidad. A fin de cuentas esto es lo que nos diferencia de los otros seres animados, que penden de una perspectiva singularista que no puede captar la misma razón de la conveniencia (*cf.* 1147a25–b5).

Así pues, podríamos sostener con relativa seguridad que sigue imperando en estos escritos ético–políticos el particularismo como fórmula comprensiva, incluso al analogar las propias expresiones ἐν μέρος καθ' ἕκαστον,²⁵ y además, si se piensa en términos tanto de aplicabilidad como de establecimiento de géneros, se encuentran correlatos entre τὸ καθόλου y καθ' ἕκαστα,²⁶ y llegados a éstos como límites últimos, no queda otra cosa que referirlos a una discursividad particularista, o sea, una instancia mediadora que genera relaciones entre las supuestas entidades que habrían de ser vistas como algo de suyo.

Determinaciones en los *Analíticos* y *De interpretatione*

Sustentar como definitiva una obra sobre la cuestión de la individualidad es una tarea osada, que preferimos evitar, pero nos parece que los textos que culminan las investigaciones lógicas del Estagirita ofrecen un panorama de lo que pudo ver más claro en su madurez filosófica, acaso con soluciones a diversos enigmas que quizás ya deberían darse por superados. Específicamente, la cuestión que nos compete se ve de algún modo definida en sus alcances. Al menos así lo parece en los *Primeros analíticos*, obra con la que culminaremos este recorrido general que hacemos sobre el problema conceptual del καθ' ἕκαστον.

Al comienzo del capítulo VII del *De interpretatione*, el filósofo nos recuerda una distinción que para nosotros es fundamental, aunque sea aparentemente la más elemental:

Llamo universal a aquello que se predica [κατηγορεῖσθαι] de muchos, y singular [καθ' ἕκαστον] a lo que no; como hombre es de los universales y Calias de los singulares” (17a39–b3).

En términos de categorematicidad es obvio que un objeto en sí y por sí no podría decirse de otros, dado que sus relaciones significativas no podrían ir más allá de su ser propio; pero esto no nos aclara con exactitud cuál es la naturaleza de tal entidad, y más bien nos lleva a pensar que estaría en correlación potencial con el universal, en la medida en que sería el paralelo focal que permitiría la atribución que abre la universalidad. De hecho, inmediatamente el texto aclara que en tal singular se pueden dar [ὑπάρχειν] cosas (*cf.* b2–3), como si tratáramos de sujetos abiertos a la predicación y no necesariamente de entidades

²⁵ *Cf.* también 1147a2–4.

²⁶ *Cf.* 1135a5–8 y 1142a20–23.

pensadas en y por sí. La intransitividad de lo singular no sería óbice para que no jugara un papel en la lógica.

En dicho sentido, en este texto el filósofo no ve problema alguno en establecer atributos de singulares: “Sócrates es blanco” (cf. 17b28–29 y 18a2), pese a que los que por excelencia serían objeto de atribución son los propios universales: “el hombre es blanco”. Así, en el capítulo 9 se señala que de los singulares —insistimos en traducir ahora καθ’ ἑκάστων como singular por el referente conceptual que hemos citado arriba— puede haber tanto afirmación [κατάφασις] como negación [ἀπόφασις]. Mas habría que ver cuál sería el poder de *asimilación singularista* que tendría el sujeto que recibe tales predicaciones: si, en principio, el problema en realidad está en la propia categorización y su validación en la realidad posible, podríamos suponer que la entidad misma no se tocaría. El que Sócrates sea blanco o negro se expresaría a la vista sobre todo de la blancura o negrura que conocemos en general, aunque también en su comparación con la entidad a la que se las atribuimos, pero no tendría que ser una determinación exclusiva o única. En esto quizás Aristóteles introduce el individuo singular con alguna ligereza, por cuanto las atribuciones más adecuadamente manejables en su lógica serían las *particulares* y las universales.

Mas, de cualquier manera, el pensador destaca similitudes entre las atribuciones que se hacen a universales y singulares (cf. 18b26–31); pese a que supone también que las afirmaciones sobre éstos deben distinguirse en ciertos casos de manera muy clara, como ocurre en aserciones invertidas: si se dice “¿es acaso Sócrates sabio? No; luego, Sócrates es no sabio”. Esto tiene validez por cuanto podría ser que este hombre concreto sea tal; pero si se dice “¿es todo hombre sabio? No; luego, todo hombre es no-sabio?”, estaríamos haciendo una generalización impropia y falsa (cf. 20a23–30). El traslado de un nivel al otro, por tanto, no puede darse sin mirar sus posibles consecuencias. En esta línea veremos cómo llega un momento en que Aristóteles se deja tentar por la fortaleza comprensiva de su formalismo lógico.

El panorama que ofrecen los *Analíticos posteriores* no es distinto de lo que hemos visto atrás: se destaca de nuevo una tendencia al particularismo, aunque su principal aporte clarificador está en la consideración de la ἐπαγωγή, cuestión que en estos textos termina por definirse a favor de un tránsito desde la perspectiva universal a la individualidad.²⁷

Según el Estagirita, la mera percepción no proporciona universalidad, pues ésta no puede verse, pese a que ἐκ γὰρ τῶν καθ’ ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον [desde muchos individuos se hace evidente lo universal] (88a4–5). Mas, el encuentro mismo por la vía sensible aporta la naturaleza de esa individualidad: αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ’ ἕκαστον [pues es necesario percibir lo singular] (87b 37–38). De hecho son estas cosas que percibimos las “anteriores y más conocidas [γνωριμώτερα] para nosotros” (72a1–2), pues evidentemente son las más cercanas [ἐγγυτάτω], mientras las universales habrán de ser un resultado ulterior y lejano (cf. 72a4–5). Con todo, ¿qué es lo que nos resulta tan patente?, ¿la singularidad misma?, ¿los

²⁷ Una visión unilateral —logicista, por ejemplo— de la ἐπαγωγή en Aristóteles no parece conveniente establecerla, como destaca Zagal en sus conclusiones (*Op. cit.*, pp. 359–371); pero es obvio que un capítulo como el II 19 de los *Analíticos* es casi paradigmático, al menos en su problematización.

rasgos particulares que nos han de llevar inexorablemente al otro estadio cognitivo? Aún más, ¿existe una verdadera oposición entre universal y singular (cf. 72a5)?

No creemos equivocarnos al afirmar que Aristóteles, mirado desde nuestra modernidad, asume casi *ingenuamente* el conocimiento en el nivel de la percepción, pues para él tenemos a la vista la entidad singular misma: ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν ὅτι τῶν αἰσθητικῶν εἰδέναι [pues aquí (ocurre que) se conoce el qué de las cosas perceptibles] (79a2–3). Pero, esto no significa que suponga con la misma simplicidad que conozcamos plenamente la entidad, pues la perspectiva que se ha de asumir frente a lo dado es la de un *inductivista*: habrá de ser posible edificar un pensar universalista a la luz de esa multiplicidad que se conoce específicamente en determinados lugares comunes. Aunque la partida desde el dato sensible no es tan sencilla: es preciso tener una capacidad de lectura perceptiva, o, si se quiere, conocimiento previo. Al menos así se comprende la cuestión cognitiva al comienzo mismo de este tratado: “todo aprendizaje y todo conocimiento dianoético [μάθησις διανοητική] surge de un saber [γνώσεως] preexistente” (71a 1–2); aunque el ejemplo que ofrece de inmediato el Estagirita explicita esto con la anterioridad del conocimiento particular frente al universal (cf. 71c8–9). La cuestión es que en lo singular se evidencia [δηλον] lo genérico (cf. 71a8), de manera que su saber tiene esta perspectiva: voy a fijarme en aquello que es lo *característico* de ese *en sí*, esto es, lo que lo identifica como parte de una naturaleza determinada.

Más, ¿significa ello que habremos de apelar siempre a un *a priori*, al modo del formalismo platónico? Casi podría serlo, pero el filósofo admite una posibilidad distinta: la simultaneidad, esto es, tomar conocimiento de lo que se nos presenta en el aquí y el ahora sin “previo aviso” [τῶν δὲ καὶ ἅμα λαμβάνοντα τὴν γνῶσιν (71a17–18)]. En este caso llegaríamos a conformar un estado de la cuestión por su primera, y acaso única, presentación.

A este propósito señala:

En efecto el conocimiento [μάθησις] de algunas cosas se da de este modo, y no se llega a saber a través del medio; así ocurre precisamente con cuantas cosas son de las singulares [καθ' ἑκάστα] y no están en un sujeto (71a21–24).

¿Es esto un reconocimiento de lo singular mismo? Se supone que se estaría accediendo a lo que no cabe en otro sujeto, la entidad, de manera que no se consideraría universalizable. Así, si es que no pendemos de una reminiscencia, lo cual es un presupuesto en principio fundamental del aristotelismo, se alcanzaría en las primeras etapas de todo saber una suerte de acceso a los acontecimientos realmente en su individualidad.²⁸

²⁸ El acceso epagógico en Aristóteles, según estima Thomas V. Upton, supone la aprehensión del ser en sí de la cosa y no solo su orden a la universalidad: “since it is suggested in Aristotle’s account of induction that epagōge and nous apprehend not only those attributes that belong to their subjects *kata pantos* but also (and more importantly) those attributes that inhere as part of the thing itself, i. e., *kath’hauto* (for all truly *kath’hauto* attributes belong to their subjects *ex anankes*: 73b16ff [Post. Anal.]), truly universal premises can result from induction” (“A note on Aristotelian epagōge”. *Phronesis* XXVI, 2, 1981, p. 175).

No obstante, este énfasis singularista no parece corresponder con otros pasajes en la obra, pues se sigue pensando en términos de relaciones *particulares*: “lo universal no es algo que esté más allá de los singulares” (85a31), y es ello lo que efectivamente preocupa desde el punto de vista cognitivo. Una ἐπαγωγή en el sentido estricto es una comprobación, en la que se evidencian unas condiciones que “muestran no qué es algo, sino que es o no [algo]” (92a38–b 1). Así, se comprende que no pueda demostrarse la entidad, así como tampoco se puede definir.²⁹

Con todo, es innegable que enfrentamos en la percepción los mismos singulares, y que sería por un descuido excesivo en una perspectiva universalista el que no nos fijásemos en ellos (*cf.* 79a5–6); pero esto no puede ser sino una vía universalista: cuando se procede a demostrar algo [ἀποδείξις] se parte de cuestiones universales, pero éstas no se pueden ofrecer sin pasar por un proceso de comprobación [ἐπαγωγή], y ello se hace frente a lo sensible (*cf.* capítulo 18, libro I). Si mi objeto de estudio incluso tuviese que ser la misma individualidad, no queda otra cosa que reproducir este esquema y dejar para otra ocasión distinta las posibles extrañezas que vayan más allá de lo razonable o cognoscible, esto es, lo comprobable en la vía del universal.

Aristóteles ratifica esto al final del tratado con gran claridad:

Al presentarse uno de los indiferenciados [ἀδιαφόρων],³⁰ en primer lugar [surge] lo universal en el alma [pues se percibe el individuo (τὸ καθ' ἕκαστον), pero la sensación es de lo universal (ἡ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν), como del hombre y no de Calias el hombre]; se presenta de nuevo entre estos [los universales], hasta que se presentan las cosas indivisibles³¹ y las universales; como por ejemplo tal animal [se presenta], hasta que [surge] el animal, y asimismo en este [nivel].³² Es evidente que para nosotros es necesario conocer las primeras cosas por la comprobación [ἐπαγωγή], porque la sensación origina lo universal (100a15–b5).

Así pues, hablar de singularidad en los individuos es más bien un énfasis no querido, pues se conciben en su carácter de particulares. Y es en este contexto donde se entiende que Aristóteles asuma con evidente simplicidad nuestro problema: “es más fácil determinar [ὀρίσασθαι] lo individual que lo universal, puesto que es necesario pasar de los individuos a los universales” (97b28–29). Se trataría de llegar a decir tan solo qué carácter tiene el objeto: no su naturaleza última como individuo, sino aquella que realmente lo hace asequible para nosotros. En esto cabe considerar la cuestión causal, que es el problema fundamental de todo proceso explicativo, y siempre existen posibilidades de enlazar las consideraciones sobre las entidades, aunque en el extremo no queda otra cosa que remitirnos a la evidencia que podemos constatar en lo ulterior.³³

Mas todo esto nos lleva a pensar que el traslado en el uso de la fórmula “καθ' ἕκαστον” a cualesquiera individuaciones es una posibilidad, o acaso una necesidad, no

²⁹ *Cf.* el capítulo 7 de libro II de *Anal. post.*

³⁰ Sin duda se trataría de los individuos que no han sido determinados ni genérica ni específicamente.

³¹ Aquí estaría de nuevo mencionando a los individuos, con un término más adecuado incluso para nuestros intereses conceptuales.

³² Hemos traducido el verbo ἵστημι insistentemente como “presentarse”; aunque entendemos que la imagen militar que parece reproducir el filósofo se podría expresar mejor con “detenerse”. Así Candel S.: los singulares se detienen hasta que lo hace un género (o un jefe que los determina), luego se puede seguir dando un proceso similar pero con los propios géneros, y así sucesivamente.

³³ *Cf.* capítulo 18 libro II.

sólo lingüística, sino también conceptual: hablamos de “cada caso” de un género en cualquier nivel que sea considerable (cf. 74a7–8), pero además los mismos individuos estarían sujetos a coordenadas particularistas que hacen inviable una absolutización de su darse aquí y ahora. Todavía más, la propia fórmula distributiva, de la que Aristóteles se valió para introducir el concepto, se puede mantener con algún sentido para todos: “cada individuo”, como cualquier “cada”, está siempre abierto a la perspectiva de la particularización, o al contrario, todo individuo en última instancia se ha de describir por ser parte de un conjunto. La distinción entre lo distributivo y lo particular no sería más que por un cierto énfasis cuantitativo: “cada uno tiene X”, “uno que tiene X”; aunque la distribución evidentemente supone la seguridad de que todos los “tales” tengan la X.³⁴

La cuestión de las relaciones entre los individuos, sean por la vía de la universalización o de la distribución, también se destaca en los *Primeros analíticos* (cf. 46a16), igual que el uso de καθ' ἕκαστον en niveles no sensibles (cf. 46a17); pese a que allí de nuevo nos podemos encontrar con esta expresión en su función individualizadora (cf. 43a6–27), cuando se destaca que habla de aquello que no puede predicarse en un sentido veritativo universal de nada otro (26), aunque sí pueda ser un sujeto de predicación (39–40), lo cual no es lo mismo evidentemente que consignarla como una fórmula particularista.

Mas de esta obra, cumbre del pensamiento lógico del Estagirita, vale destacar específicamente dos aspectos: cómo se conoce lo singular y su traslado al lenguaje formalista o universalista. Lo primero tiene que ver con la respuesta al pensamiento platónico de la reminiscencia, lo segundo con la posibilidad efectiva de utilización del dato individual en tanto que tal.

En el contexto del análisis del error en el proceso de razonamiento silogístico (capítulo 21, libro II) Aristóteles se refiere a la complicación que implica el encuentro con lo concreto (67a5–b11), llegando a una suposición que sería de primera importancia para esta investigación: habrá de existir una ἐπιστήμη καθ' ἕκαστον. Sabemos que referido a lo universal, un saber de naturaleza epistémico supone un grado de certeza completa, pero uno que se refiera a lo real concreto difícilmente se puede lograr, a menos que se haya obtenido plenamente antes. El caso es que para saber si todos los individuos cumplen con cierta condición, es necesario ir a la realidad misma, para ver si es ello cierto. No existe un conocimiento previo como el que defiende el *Menón* platónico (cf. 67a21–22), es necesario asumir con rigor “lo que es”:

En modo alguno se llega a conocer de previo lo individual [καθ' ἕκαστον], sino que se alcanza por comprobación el conocimiento de los particulares [τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην] cual si fuesen reconocidos [ἀναγνωρίζοντας] (67a22–24).

En este sentido, podría hablarse de un proceso de mayor acogida de los individuos, aunque tal encuentro con éstos, como se hace evidente por el uso de los términos, se puede realizar efectivamente gracias a la configuración que permite el particularismo. Sí se va a lo concreto, pero en la medida en que sea distinguible como una “concreción” de lo universal:

Por medio del [conocimiento] de lo universal contemplamos los particulares [θεοροῦμεν τὰ ἐν μέρει], no sabemos por medio del que les es propio [οἰκεία] (67a27–28).

³⁴ Cf. el particular uso de καθ' ἕκαστον en 99a 18.

Así pues, hay una correspondencia suficiente entre ἐν μέρει y καθ' ἑκάστων. La suposición de que existe algo, para decirlo en términos kantianos, *nouménico*, que sea la aspiración cognitiva primaria, no parece concebible; tendría que remitirse quizás sólo al problema del lenguaje, asumido a modo de sujeto, aunque ello nos llevaría al problema de la entidad. Con todo, habría que ver hasta qué punto es posible constituir una ciencia que pueda dar cuenta efectiva de todo ser concreto, en todas sus posibilidades.

En este sentido nos encontramos sólo un poco más adelante con una afirmación llamativa por su optimismo cognitivo: “es necesario pensar como lo que está compuesto desde todos los individuos, pues la comprobación se da a través de todos” (68b27–29). Se refiere específicamente a un silogismo en el que el tercer término no es una cuestión de carácter universal o un asunto particular, como la posesión de una condición cualquiera (ser griego, mortal, etc.), sino que se trata de una referencia a todos y cada uno de los casos concretos que existen. El Estagirita se atreve, de esta manera, a trasladarse al plano de lo *real* desde el lógico, como si su aplicabilidad fuese un paso normal o natural; pero comete sin duda un exceso: ¿cómo podría alguien llegar a referirse a todos los individuos posibles con rigor, si no los ha considerado a todos y cada uno? De este modo, como señala Candel S.,³⁵ comete una imprudencia propia del que confía en exceso de las posibilidades que le ofrece el nuevo instrumento del silogismo. La consideración de los casos es más un asunto de seguridad, o más aún de carácter pedagógico para explicitar lo que formalmente se ha comprendido;³⁶ y, por supuesto, referirse a los individuos en sí no sería más que un error metodológico, que sólo tendría justificación en la medida en que pretendamos una exhaustividad imposible e innecesaria.

Acopio

La atención a lo καθ' ἑκάστων podría parecer la respuesta más rotunda al proyecto platónico de constituir un modelo formalista de aprehensión de lo real, en la medida en que se convierte en criterio, o razón, fundante desde la perspectiva gnoseológica, además de referente último siempre necesario en la explicitación de lo real en sentido estricto; pero después de este recorrido por las diferentes obras del Estagirita podemos dejar por descartada esta impresión, sobre todo si pensamos en la versión singularista de esta fórmula griega que nos hace pensar en individuos concretos y únicos como Sócrates. Quizás se podría suponer que inicialmente hay una reivindicación de lo presente e inmediato, como aquello a lo que ha de recurrirse en la sustentación de toda teorización; pero conforme se van situando las ocasiones en que ello habría de resultar crucial, se va tomando conciencia de que realmente no interesa.

Por supuesto, para quien pretende superar un trascendentismo con un aseguramiento categoremático de lo inmanente desde sí, tener que reconocer que tal objeto no puede ser una meta efectiva de estudio en su mismidad, parece un golpe al valor de su propuesta metodológica; mas, la cuestión no debería ser así: Aristóteles cree que su ἐπαγωγή es un trato ajustado a *lo que es*. Ciertamente, se reconocen las dificultades de lo presente: separabilidad, infinitud, atomicidad, excentricidad; pero podemos suponer que existe la

³⁵ Cf. la citada nota 448 de traducción a la obra.

³⁶ Cf. nuestro trabajo “Presencia y comprensión del τόδε τι en el *Organon* de Aristóteles”, *Hypnos* 10 (13), 2005.

posibilidad de ser *prudentes* desde el punto de vista cognitivo; de modo que no se tiene por qué imponer cargas formales a la realidad que no le corresponden. La materialidad, acaso la razón misma de la singularidad, no es óbice para que se pueda establecer una formalidad que explique lo que se da con suficiente propiedad. En ello ya sabemos que quizás lo que nos puede hacer falta es establecer las diferencias con el mayor detalle posible; en última instancia todo podría ser asumido desde las categorías relacionantes.

Así pues, la razón de la separación óptica de las entidades individuales, que en algún momento nos llevó a pensar en singularidad, puede ser asumida desde muy diversas perspectivas, esto es, relaciones: los brazos y piernas que el cosmos platónico, en correspondencia con el ente parmenídeo, no podía poseer.³⁷

Desde esa acogida de lo otro en lo uno, o acaso determinación, adquieren sentido nuestros medios cognitivos más *inmediatistas*: αἴσθησις y νοῦς dos instancias que están enlazadas a procesos racionales, y lingüísticos, que dan un sentido incluso a aquello que pueda parecer completamente ajeno. Por ello, podemos decir que la ontología se concatena con la lógica, haciendo de las relaciones, sean inferenciales o no, la razón misma de todo lo que es. Y así, el mismo lenguaje encuentra plena justificación: καθ' ἕκαστα es una individuación concebida a partir de la distributividad, sea en el plano de lo atributivo o de la determinación supuestamente última de lo entitativo.

Si el ser es esa singularidad histórica, y material, que detenta un devenir inenarrable y siempre lejano a nuestro razonar, podemos repetir con Heidegger que aquí su olvido se ha manifestado sin lugar a dudas. Mas no queremos dejar de sentirnos tentados por esos constantes reconocimientos del filósofo de Estagira de que siempre hay algo más allá de lo que podemos atrapar con nuestras poderosas técnicas: no todo es comprobable, ni todo racional. Si damos soluciones, sean estructuraciones formales o descripciones de lo evidente, es porque optamos por no callar. En esto al filósofo no le queda más remedio que seguir pensando desde ese proyecto que se recoge en el pensar platónico: *lo que es* termina huyendo de lo uno, y es en la pluralidad que se reúne con la identidad³⁸ donde nos habremos de poder de algún modo todos refugiar.³⁹

Bibliografía

Aristotelis. *Analytica priora et posteriora*. Oxford, Clarendon Press, 1964 (ed. Ross).

Versión española en Gredos, Madrid, 1988 (traductor Candel Sanmartín).

³⁷ Cf. *Timeo* 33b–34a.

³⁸ Cf. Hipótesis III del *Parménides* II (155e–157b).

³⁹ Esta lectura de la cuestión está lejos de una versión como la de Zagal, para quien hay un correspondencia adecuada, y acaso necesaria, entre el conocimiento singular y el universal, los que se unen en la ἐπαγωγή (cf. pp. 216–225). A nuestro modo de ver, confrontar y reconocer lo singular no se trata simplemente de afirmar que *eso de ahí* existe y es a lo que me refiero al predicar, más bien implica un compromiso efectivo con esas indeterminaciones que permiten siempre, y ojalá así lo fuera, nuevos universos de comprensión o, al menos, narración.

Versión inglesa en: *Great Books of the Western World*. Trad. Jenkinson. London, Encyclopædia Británica, 1952.

- _____. *De anima*. Oxford, Clarendon Press, 1961.
- _____. *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo. Madrid, Gredos, 2000.
- _____. *Categoriæ et liber de interpretatione*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- _____. *De caelo*. Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- _____. *De generatione animalium*. Oxford, Clarendon Press, 1972.
- _____. *De generatione et corruptione*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- _____. *De partibus animalium*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Versión inglesa por Ogle (*Great Books...*).

- _____. *Ethica eudemia*. Amsterdam, Hakkert, 1967.
- _____. *Ethica nicomachea*. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- _____. *Historia animalium*. Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- _____. *Magna moralia*. Cambridge, Harvard, 1969.
- _____. *Metaphysica*. Oxford, Clarendon Press, 1970 (1924 y 1953).
- _____. *Metafísica*. Trad. T. Calvo. Gredos, Madrid, 2000;
- _____. *Metafísica*. Trad. A. García Y. Madrid, Gredos, 1996

Versión italiana de Reale, con un ensayo introductorio y comentario, en tres tomos, Vita e Pensiero, Milán, 1995.

- _____. *Meteorologicorum libri quatuor*. Cambridge, Harvard, 1967.
- _____. *Parva naturalia*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- _____. *Physica*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- _____. *Física*. Trad. G. R. de Echandía. Madrid, Gredos, 1995
- _____. *Física*. Trad. J. L. Calvo. Madrid, CSIC, 1996.
- _____. *Politica*. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- _____. *Rhetorica*. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- _____. *Topica et sophisticæ elenchi*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- _____. *Tópicos y refutaciones sofisticas*. Trad. Candel S., Gredos, Madrid, 1982.

Caspar, Philippe. “Le probleme de l’individu chez Aristote”, *Revue Philosophique de Louvain*, 84, 1986, pp. 173–186.

Düring, I. *Aristóteles*. México, UNAM, 1990.

Fallas, L. “Presencia y comprensión del *toivde ti* en el *Organon* de Aristóteles”, *Hypnos* 10 (13), 2005, pp. 25–37.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. VI. Madrid, Gredos, 1984–1993.

- G. B. Matthews; S. M. Cohen. "The one and many", *Review of Metaphysics* 21 (4), 1968, pp. 637–655.
- Gail Fine. "Relational entities", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65, 1983, pp. 225–249.
- Inciarte, Fernando. "La identidad del sujeto individual según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 26 (2), 1993, pp. 289–302.
- Jaeger, W. *Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1923).
- Joja, Athanase. "Katholou et kath' hekasto chez Aristotle", *Philosophie et Logique*, 16, 1972, pp. 43–57.
- Jones, Barrington. "Individuals in Aristotle's *Categories*", *Phronesis*, 17, 1972, pp. 107–123.
- Lear, J. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid, Alianza, 1994.
- W. Leszl, "Knowledge of the universal and knowledge of the particular in Aristotle", *The Review of Metaphysics* XXVI, 2 (102), dec., 1972, pp. 278–313.
- Mulhern, J. J. *Teorema*, 5 (2), Universidad de Valencia, 1975, pp. 277–286.
- McPherran, M. "Plato's particulars", *Southern Journal of Philosophy* XXVI, 4, 1988, pp. 527–553
- Nussbaum, M. *La fragilidad del bien*. Madrid, Visor, 1995 [1986].
- Owen, G. E. L. *Logic, Science, and Dialectic*. Cornell, Ithaca, 1986, pp. 192–3.
- Raju, P. T. "The nature of the individual", *Review of Metaphysics*, 17, 1963, pp. 33–48.
- White, F. C., "Plato's middle dialogues and the independence of particulars", *The Philosophical Quarterly*, 27 (108), 1977, pp. 193–213.
- Yu, Jiyuan, "'Tode Ti' and 'Toionde' in *Metaphysics Z*", *Philosophical Inquiry*, 16(3–4), 1994, pp. 1–25.
- Zagal, H. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México, Universidad Panamericana, 1993.