II Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento
Universidad Nacional de La Plata
10-11 de septiembre de 2010

FUNCIONES EPISTÉMICAS DE LA SEMEJANZA

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid
amarcos@fyl.uva.es

Resumen

El presente texto está dedicado al concepto de semejanza (*similarity*, ὁμοίωσις). Para justificar esta decisión, habrá que mostrar, en primer lugar, que el concepto al menos parece importante (apartado 1). Es así, hasta el punto de que puede aparecer como apoyo de todo el edificio del conocimiento. Pero, aun aceptando que sea importante, no merecería tratamiento filosófico si no fuese al mismo tiempo problemático. Y lo es. Lo veremos en el apartado 2, siguiendo los argumentos de Nelson Goodman. Ahora bien, si la semejanza fallase, el entero edificio del conocimiento correría riesgo, pues tampoco podríamos llamar en nuestra ayuda a los conceptos próximos de identidad y diferencia. A lo largo del apartado 3 presentaremos esta idea a partir de un texto de Heidegger. Descartadas identidad y diferencia como apoyos únicos del conocimiento, tendremos que preguntarnos si existe posibilidad de rehabilitar la semejanza tras la devaluación a la que fue sometida por Goodman. Abordaremos esta cuestión en el apartado 4, al hilo de algunas ideas de Aristóteles y de Peirce. El apartado 5 cierra el texto con un resumen conclusivo.

Palabras clave: identidad, semejanza, diferencia

1. La importancia de la semejanza. Una primera aproximación

"El intérprete más hábil de los sueños –afirma Aristóteles- es aquél que puede observar las semejanzas […], porque las imágenes de los sueños son más o menos como las representaciones de objetos en el agua [...], si el movimiento del líquido es violento, la representación no es de ninguna manera parecida y la copia no se parece al original. El hombre hábil para juzgar las representaciones es, pues, aquél que puede distinguir y

reconocer rápidamente las imágenes en desorden y dislocadas, y decir que son las de un hombre o las de un caballo o de lo que se trate"[1].

Los sueños son como imágenes sobre aguas turbulentas. En los dos casos existe una semejanza entre la representación y lo representado, pero no es obvia. De ahí que se requiera un intérprete hábil para captarla. El texto juega con imágenes de imágenes, pues los reflejos en el agua actúan aquí como imagen de los sueños, y tanto unos como otros lo son de cualquier representación en general. Quedan al menos dos ideas claras: la primera es que la semejanza está en la base de cualquier representación, pero en muchos casos no se tratará de semejanzas obvias. La segunda es que las semejanzas interesantes, las que no son obvias, requieren de un intérprete hábil para salir a la luz. La actividad de la persona "hábil para juzgar representaciones" es imprescindible para el desvelamiento de la semejanza.

En *Retórica*, Aristóteles aclara algo más la cuestión en los siguientes términos: "Las metáforas […] hay que obtenerlas de cosas apropiadas, pero no evidentes, igual que en filosofía es propio del sagaz establecer la semejanza <de dos cosas> aunque sean muchas sus diferencias"[2]. La semejanza, otra vez, es la clave. Esta vez de la metáfora. Pero no la semejanza obvia, ni tampoco la inapropiada, sino aquella para cuyo desvelamiento es imprescindible la concurrencia de la persona sagaz. Entre las cosas más importantes, dice Aristóteles, está el dominio de la metáfora. Dicho dominio, que difícilmente se puede aprender de otros, es signo de genio[3]. La buena metáfora se produce en ese justo término medio que reina entre la obviedad y la falta de propiedad; en ese territorio de equilibrio puede salir a la luz la semejanza y con ella llega el aprendizaje de algo nuevo. "Pues hacer buenas metáforas –dice Aristóteles- es percibir la semejanza"[4].

Entre los grandes clásicos, no es Aristóteles el único que destaca la importancia epistémica de la semejanza. También Galeno entiende que la sabiduría médica consiste precisamente en el reconocimiento de las semejanzas, en aprender a vislumbrar las semejanzas y las diferencias entre los casos particulares. En su tratado *Sobre las doctrinas comunes de Hipócrates y Platón* (capítulos 3 y 4 del libro IX), utiliza varios ejemplos para mostrar que cualquier conocimiento parte de un entrenamiento en el

[1] *Parva Naturalia* 464b 5 y ss..
[2] *Rhetorica* 1412a 12 y ss..
[3] *Poetica* 1459a 5 y ss..
[4] *Poetica* 1459a 7 y s.

análisis de casos particulares que permita establecer semejanzas. Significativamente, Galeno atribuye este método tanto a Platón como a Hipócrates[5].

Las referencias podrían seguir, y seguramente también entre los intelectuales más recientes. Sólo a título indicativo pongamos dos ejemplos más. Según David N. Stamos las especies biológicas deben ser consideradas como relaciones de semejanza. Para desarrollar esta idea se apoya en una noción de relación tomada de Bertrand Russell, así como en el tratamiento de la relación de semejanza como un objeto real por parte de Arda Denkel[6]. Un segundo ejemplo podemos encontrarlo en Quine. Cuando trata en su "Natural Kinds"[7] lo que él mismo denomina el "perenne problema filosófico de la inducción", se pregunta por qué nuestra innata capacidad para percibir las relaciones de semejanza, y por tanto para agrupar en clases los objetos dados a nuestra percepción, habría de encontrar algún anclaje en la naturaleza y algún nexo con el futuro. La respuesta de Quine apunta hacia la teoría darwinista de la evolución: nuestras innatas habilidades para percibir la semejanza y agrupar han sido aprendidas en el curso de la evolución, es decir por ensayo y eliminación de errores; dado que los organismos decididamente incapaces de conjeturar regularidades con algún acierto, y ajustar su conducta en consecuencia, no han dejado descendencia, hemos heredado nuestras capacidades de los relativamente más acertados. Observemos: Quine se interesa por el origen de nuestra capacidad para percibir la semejanza precisamente porque dicha capacidad parece estar en la base de la inducción y de la agrupación de objetos en clases.

En definitiva, como señala Nelson Goodman[8], la semejanza parece estar siempre lista para solventar problemas filosóficos, para superar obstáculos en ciencia y en arte. Goodman repasa unos cuantos casos en los que la semejanza parece ser la respuesta. Por ejemplo, el problema de la representación. ¿Cuándo podemos considerar que un cuadro es una representación de un cierto paisaje? Da la impresión de que la semejanza juega aquí como condición necesaria y posiblemente suficiente. Otro caso, el problema de la relación entre tipos e instancias: ¿la letra *a* y la letra *A* son ambas instancias de una

[5] Cf. L. Molina: *Galeno de Pérgamo. Ética y Fisiología. La fundamentación fisiológica de la psicología de la acción en Galeno*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid (en preparación).

[6] Cf. D. Stamos, *The Species Concept: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lexington, Lanham, MD, 2003;.A. Denkel, *Object and Property*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

[7] W. V. O Quine, "Géneros Naturales", en W. V. O. Quine, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 147-176.

[8] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, pp. 13-23.

misma letra tipo? También aquí tendemos a decir que lo son si se parecen, si resultan en algún aspecto relevante similares o semejantes. Y qué decir de la repetición de acontecimientos. ¿Cuándo podemos asegurar que un suceso ha acaecido dos veces?, ¿cuándo podemos afirmar que hemos repetido un experimento? Estamos tentados a responder: cuando los dos sucesos, las dos acciones, los dos experimentos son semejantes. También la metáfora parece apoyarse en la semejanza. ¿Por qué podemos decir que el guerrero se lanzó hecho un león, que el hombre es un lobo para el hombre o que la vejez es el ocaso de la vida? Pues porque entre el guerrero homérico y el león hay alguna semejanza, porque el hombre a veces es *como* un lobo para con sus semejantes, porque la vejez en algún sentido se parece al atardecer. ¿Podríamos entender la metáfora sin su apoyo en una relación de semejanza?

Demos un paso más. Tampoco lo que aprendemos de la experiencia se sostendría en pie sin semejanza. Ni siquiera las predicciones que hacemos basándonos en la experiencia serían viables si no diésemos por supuesto un cierto parecido entre los hechos experimentados y los que están por venir. La semejanza está pues también en la base de la inducción. Tanto de la generalización inductiva, como de la predicción inductiva. Empezamos a sospechar que la inducción, la capacidad de repetir experimentos, la posibilidad de disponer de metáforas y representaciones, todo ello depende de la semejanza. Será fácil dar otro paso más y poner la relación de semejanza en la base de las cualidades. ¿Cómo si no definimos una cualidad?, ¿no es aquello en lo que se parecen dos particulares dados? Por ejemplo, el color verde, ¿no es aquello en lo que se parecen una manzana y un día de San Patricio?

Goodman nos ofrece como señuelo todas estas presuntas virtudes de la semejanza. En seguida nos hará ver que -según él- la semejanza en realidad no resuelve ni el problema de la representación, ni el de la relación entre instancias y tipos, ni el de la repetición de experimentos, ni el de la metáfora, ni el de la generalización inductiva, ni el de la predicción, ni el de la definición de cualidades. Pero todos ellos son problemas graves, de gran importancia y calado. Afectan a las ciencias, al arte, a la filosofía y a la vida cotidiana.

Por añadidura, la importancia aparente de la semejanza va incluso más allá de estas cuestiones. Alcanza a todos nuestros conceptos y leyes. En cierto modo, esta extensión ya está apuntada en los párrafos de Goodman, aunque no llega a hacerla explícita. Pero, si la relación entre instancias y tipos dependiese de la relación de

semejanza, también dependerían de la misma los propios conceptos. ¿Cómo elaboraríamos y aplicaríamos los conceptos, si no es por el parecido entre los particulares a los que se les puede aplicar un mismo concepto? ¿O tal vez por el parecido entre estos y la Idea? En cualquier caso, estamos ante relaciones de semejanza. ¿No depende el concepto de casa y su aplicación del parecido entre los diversos objetos a los que llamamos *casa*, o bien entre cada uno de ellos y la Idea de casa?, ¿no depende la taxonomía biológica en gran medida de las relaciones de semejanza entre los seres vivos? Y, por supuesto, si con la semejanza se van los conceptos, como agua entre las manos, con ellos se irá buena parte del lenguaje.

Es más, ¿no son las leyes esquemas formales en los que se asemejan dos acontecimientos? La ley de caída de los graves puede ser vista como aquello en lo que se parecen la caída de un manzana y el movimiento de la Luna.

Pero la infección nihilista se extiende no sólo por el arte, la filosofía, el lenguaje, la biología y la física, sino que alcanza también a las matemáticas. Es decir, todavía podemos apurar más la jugada y poner los propios números en función de la relación de semejanza a través de la idea de repetición. Cuando Borges critica la idea nietzscheana de eterno retorno lo hace con el siguiente argumento: "Aceptada la tesis de Zarthustra, no acabo de entender cómo dos procesos idénticos dejan de aglomerarse en uno. ¿Basta la mera sucesión, no verificada por nadie? A falta de un arcángel especial que lleve la cuenta, ¿qué significa el hecho de que atravesamos el ciclo trece mil quinientos catorce, y no el primero de la serie o el número trescientos veintidós con el exponente en dos mil? Nada, para la práctica -lo cual no daña al pensador. Nada para la inteligencia -lo cual ya es grave"[9].

O sea, el retorno nunca puede ser completo, pues algo que vuelve, que se repite, que retorna, es algo que se da por segunda, por tercera o por cuarta vez; pero entre una vuelta y la siguiente algo cambia, a saber, el número. En algún lugar del universo ha de conservarse la memoria de la primera vuelta como distinta de la segunda. En algún lugar ha de haber un contador de vueltas. Si no fuese así, sencillamente no habría retorno, y menos aun eterno retorno. Pero si la memoria que cuenta las vueltas ha de mutar de una a otra, entonces la situación del universo no es exactamente la misma en los dos momentos. Luego, si hay memoria no hay exactamente retorno. El dilema está servido, haya o no haya memoria, el retorno como regreso de lo idéntico no se da. Lo

[9] J. L. Borges, "La doctrina de los ciclos", en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1978, p. 94.

más que podemos decir es que entre dos determinados estados del universo existe semejanza. Y esto es lo que nos permite decir que son precisamente dos. Si la diferencia entre ambos fuese absoluta –algo genuinamente impensable-, no habría retorno, y por tanto no habría nada que contar. Si la identidad fuese absoluta no habría realmente dos, sino uno. Luego la misma posibilidad de contar, de tener uno y después dos, depende de la relación de semejanza.

La semejanza aparece, pues, ante nuestros ojos como una especie de fuerza cohesiva que protege nuestro conocimiento del nihilismo. Sin las fuerzas físicas todo se disgregaría, desde las galaxias hasta los átomos, las cosas en sus partes, y estas en partes aun menores. Así hasta la disolución del universo en la nada. En la esfera del conocimiento, si faltase la semejanza, los conceptos quedarían reducidos a cenizas, las metáforas disueltas, las leyes deshilachadas, las copias separadas de sus modelos, las representaciones aisladas de lo representado, cada número -por descontado- no pasaría de ser simplemente uno, la predicción nunca alcanzaría al futuro y la experiencia nada nos enseñaría. Tendría razón la poeta polaca Wislawa Szymborska: “Nada sucede dos veces / Y es lo que determina / Que nazcamos sin destreza / Y muramos sin rutina”[10].

2. Deconstrucción de la semejanza

Caractericemos el nihilismo epistémico con las palabras de Nietzsche: "En la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje; más tarde la ciencia [...] La ciencia trabaja inconteniblemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones […] Aquél a quien envuelve el hálito de la frialdad, se resiste a creer que el concepto, óseo, ortogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora* […] ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas…"[11]. Vemos cómo los conceptos del lenguaje común y también los de la ciencia quedan reducidos a metáforas, así como la verdad de los juicios, de las leyes y teorías. Esto no sería grave si la metáfora no hubiera sido previamente reducida a la nada, al puro salto en el vacío, gracias a la ausencia total de semejanza entre unas esferas y otras: "¡En primer lugar un impulso nervioso extrapolado en imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un

[10] W. Szymborska, “Nada dos veces”, en W. Szymborska, *Paisaje con grano de arena*, Círculo de Lectores, 1997, p. 24.
[11] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 25-33.

sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta"[12].

Por lo que se ve, desactivar la semejanza sería tanto como ponernos en la senda del nihilismo epistémico. ¿Es esto lo que hace Goodman, desactivar la semejanza?: "La semejanza –nos dice- es insidiosa […] Siempre preparada para resolver problemas filosóficos y superar obstáculos, es una simuladora, una impostora, una charlatana. Tiene, ciertamente, su lugar y sus usos, pero más a menudo la encontramos fuera de sitio, profesando poderes que no posee"[13].

En primer lugar, según Goodman, el parecido no es condición suficiente para la representación. Hay entidades que se parecen y no decimos que sea la una representación de la otra. Por poner tan sólo un ejemplo, pensemos en el caso de dos hermanos gemelos. Más dudoso es si resulta condición necesaria. Esto no lo niega directamente Goodman, pero lo relativiza recordándonos que "la semejanza es relativa, variable, dependiente de la cultura"[14]. Personas formadas en una cierta cultura pueden ver como obvio el parecido entre un cuadro y un paisaje, mientras que personas de otra cultura podrían no verlo en absoluto. Luego la semejanza no está directamente en la relación entre lo representado y la representación, sino, en cierto modo, en el ojo del espectador. Si es así, puede darse que primero decidamos que una cosa va a ser representación de otra, y sólo después de esta decisión establezcamos las relaciones de semejanza.

En segundo lugar, la semejanza no nos sirve para localizar instancias de un mismo tipo. El parecido entre letras de distintos juegos tipográficos es realmente desconcertante. Puede parecerse más una *A* mayúscula a una *M* mayúscula que a una *a* minúscula. Sin embargo, para nosotros *A* y *a* son instancias de un mismo tipo. Al argumento de Goodman podríamos añadir el que nos brinda la tradicional distinción entre *emic* y *etic*, con toda su proyección antropológica: dos sonidos percibidos, fon*émic*amente, por el hablante de una lengua como instancias de un mismo fonema, son oídos por alguien ajeno a esa lengua como dos sonidos fon*étic*amente distintos. Por ejemplo, la *s* tiene tal variedad de pronunciaciones en español que cualquier persona

[12] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 22.
[13] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 13.
[14] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 14.

ajena a esta lengua percibe cada una de esas variedades como sonidos distintos y no relacionados, mientras que el hispanohablante los oye como instancias de un mismo fonema tipo.

Algo análogo podríamos decir respecto de las diferentes instancias o repeticiones de ritos, de obras musicales o teatrales, de actos culturales o de experimentos científicos. Lo cual lleva a Goodman a enunciar la tercera restricción respecto de las funciones de la semejanza: "La semejanza no aporta la base para dar cuenta de dos representaciones de la misma obra, o de la repetición del mismo comportamiento o del mismo experimento"[15]. Aquí nos encontramos otra vez con el problema del retorno, que conecta con el del tiempo y el número. La palabra *vez*, de por sí ya es intrigante. Sólo la usamos una vez si suponemos que habrá más veces. Nada ocurre una sola vez si no pudiera suceder otra. Lo que sólo puede ocurrir una vez, no ocurre una vez, sencillamente ocurre. Y en lo que sí puede haber recurrencia, por ejemplo en la interpretación de una sinfonía de Beethoven o en un experimento científico, tiene que darse diferencia entre la primera y la segunda vez, de lo contrario ambas serían sólo una y la misma. Pero al tiempo, tiene que haber algo de común entre ambas, de lo contrario no serían repeticiones *de la misma* sinfonía ni *del mismo* experimento. De nuevo, según Goodman, esta parte común, esta semejanza, no está en las cosas, sino en nuestra intención, que clasifica las instancias en tipos según "nuestros propósitos e intereses"[16].

Más que abolir la semejanza, empezamos a ver que Goodman lo que hace es relativizarla: "Si hacemos un experimento dos veces, ¿las diferencias entre las dos ocasiones hacen de ellas dos experimentos diferentes o sólo diferentes instancias del mismo experimento? La respuesta […] es siempre relativa a una teoría"[17]. Al relativizar la semejanza, lo que logra Goodman es reemplazarla como base del conocimiento. En realidad hay algo más básico, aquello respecto de lo cual la semejanza es relativa. Una cultura, una teoría, unos intereses o propósitos… en definitiva un sujeto cognoscitivo.

En cuarto lugar, Goodman nos informa de que la semejanza tampoco sirve como base de la metáfora. Dicho de otro modo, una metáfora no es un símil elíptico. La

[15] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 15.
[16] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 16.
[17] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 16.

interpretación de un símil conlleva casi tantas dificultades como la de una metáfora: "La diferencia entre símil y metáfora –escribe Goodman- es despreciable"[18]. El *contextualismo*, que emerge de la obra de Goodman, abandona la búsqueda de principios generales de interpretación de la metáfora en favor de indicaciones locales, contextuales, que iluminan cada caso particular. No hay principios uniformes de interpretación. Pero se afirma que siempre puede haber indicios contextuales que permiten la interpretación de la metáfora sin acudir a supuestos actos especiales de intuición. El significado metafórico, pues, pertenece propiamente al contexto de uso de los términos y expresiones. En este contexto se da una relación a tres bandas en la que interviene la expresión, el intérprete de la misma y la referencia asignada por éste a la expresión. El significado no contextual es una abstracción en la que un intérprete implícito (ideal, quizás) se está dando por supuesto.

Merece mención aparte la idea de que no hay nada especial en el significado metafórico, es decir, nos topamos aquí con los mismos problemas que en la utilización convencional de los términos: “La cuestión de por qué los predicados se aplican tal como se aplican metafóricamente es en buena parte lo mismo que la cuestión de por qué se aplican tal como se aplican literalmente”[19]. Más que abolir la semejanza, lo que hace Goodman es ponerla en relación con el sujeto y el contexto. ¿Es esto equivalente al salto en el vacío del que hablaba Nietzsche?

En quinto lugar, la semejanza no da cuenta en general de la inducción ni en particular de la predicción inductiva. Conocemos la crítica de Hume a la inferencia inductiva. Por más casos similares que encontremos, esto no garantiza que el siguiente lo sea. La única salida es añadir una premisa más que diga aproximadamente que el futuro será como el pasado. Hume rechaza este tipo de premisa por la sencilla razón de que carecemos de base empírica para afirmarla. La premisa no podemos obtenerla como conclusión de una inferencia inductiva, pues para que dicha inferencia fuese válida –recordémoslo- tendríamos que añadir como premisa precisamente aquello que estamos tratando de probar, a saber, que el futuro será como el pasado. Goodman apunta en dirección contraria. Viene a decir que la afirmación de que el futuro será similar al pasado es en realidad una afirmación vacía: “No importa lo que ocurra, el futuro será en

[18] Cit. en I. Scheffler, *Más allá de la letra*, Visor, Madrid, 1991, p. 210.
[19] Cit. en I. Scheffler, *Más allá de la letra*, Visor, Madrid, 1991, p. 211. Cf. N. Goodman, “Seven strictures on similarity”, en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 16-17.

algún sentido como el pasado"[20]. Pero esto no nos dice nada, pues desconocemos en qué sentido o aspecto el futuro será como el pasado. Aquí lo importante no es la semejanza como tal, sino en qué aspecto se dará la semejanza. La semejanza es relativa al aspecto que seleccionemos. La posibilidad de obtener generalizaciones o predicciones inductivas depende, pues, de una cierta perspectiva teórica fijada por el sujeto, no de una presunta semejanza objetiva entre dos cosas, acontecimientos o momentos.

En sexto lugar, Goodman afirma que las relaciones diádicas de parecido entre particulares no sirven para definir la clase de los particulares que tienen una misma cualidad en común. Aunque cada par de elementos de un cierto domino tenga una cualidad en común, puede darse al mismo tiempo que no haya una propiedad común a todos los elementos del dominio. Goodman pone el ejemplo de tres discos, cada uno de ellos de dos colores, el primero rojo y azul, el segundo azul y amarillo y el tercero amarillo y rojo. Aquí se da exactamente lo descrito. No hay un color que compartan los tres, aunque cada dos comparten alguno. En resumen, las relaciones de semejanza no nos sirven para definir cualidades.

Por último, la semejanza, según Goodman no se puede igualar a la posesión de características comunes. Se piensa que se puede definir la semejanza entre dos entes en función de la posesión por parte de ambos de al menos una propiedad común. Pero es el caso de que cualesquiera dos entes tienen al menos una propiedad en común. Al menos eso, que cada uno es ente. La semejanza sería, pues, una relación tan universal como inútil. Si la semejanza exigiese que todas las propiedades fuesen comunes, entonces la relación sería vacía. Sencillamente no hay dos cosas con todas las propiedades comunes. Ambas serían una y la misma cosa. Ante la dificultad, podríamos empezar a pensar en términos cuantitativos. Una cosa es más parecida a otra en la medida en que comparta más propiedades. Goodman demuestra que tratándose de propiedades extensionales, cualesquiera dos cosas comparten el mismo número de propiedades. Por otro lado, rechaza por inviable la posibilidad de comparar el número de propiedades intensionales que dos cosas comparten[21]. Quizá la cuestión no resida en contar, sino en ponderar. Fijémonos sólo en las propiedades *importantes*. Pero la importancia de una propiedad es algo francamente relativo y variable según contextos e intereses.

[20] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 17.
[21] No puedo repetir aquí por razón de extensión la demostración de Goodman. Remito para la misma a N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, pp. 19-20.

En resumen: la semejanza es relativa y variable, depende de la selección que hagamos de las propiedades relevantes y de cómo las ponderemos. También el movimiento es relativo, y la física no ha abandonado este concepto por ello. Sucede que una vez que fijamos un cierto sistema de referencia, el concepto de movimiento deja de ser ambiguo y empieza a ser útil. Con la semejanza en cambio, según Goodman, no pasa lo mismo. Una vez que fijamos las propiedades de las que hablamos y la importancia que les damos, la semejanza no pierde sólo ambigüedad, sino que también pierde toda su utilidad. Se vuelve superflua. Desde ese momento, el enunciado "*a* es similar a *b* en relación a la propiedad *p*" se reduce al enunciado "*a* y *b* tienen en común la propiedad *p*". "Decir que dos cosas son similares en cuanto que tienen una propiedad específica en común –escribe Goodman- no es más que decir que tienen esa propiedad en común"[22].

A estas alturas, y con toda razón, nos estaremos preguntando dónde quedó la supuesta utilidad de la semejanza. "Tiene, ciertamente, su lugar y sus usos", nos decía Goodman en la primera cita suya que hemos recogido. Pues bien, tanto la semejanza, "como los condicionales contrafácticos y las palabras de cuatro letras", carecen de lugar en los estudios filosóficos, pero "son todavía serviciales en la calle"[23].

En mi opinión hay que seguir a Goodman *casi* hasta el final en su camino de deconstrucción de la semejanza. Pero, ¿se puede hacer esto sin apurar el cáliz del relativismo?, ¿y sin llegar a la disolución nihilista del conocimiento? ¿No habrá que buscar un sustituto de urgencia para la semejanza, como puede ser la identidad?

3. Identidad y diferencia

En realidad, el propio Goodman nos orienta ya hacia la identidad al decir que se puede eliminar la relación de semejanza en pro de la relación de "tener una propiedad en común". Esta segunda relación no es menos problemática que la de semejanza. Tal vez lo sea más. La propiedad que las dos cosas tienen en común se entiende que debe ser una y la misma. Es decir, que hay algo idéntico en las dos cosas. No serviría que una propiedad de una de las cosas fuese simplemente parecida o semejante a una propiedad de la otra cosa. Habríamos recaído en la relación de semejanza. Luego, se trata

[22] "To say that two things are similar in having a specified property in common is to say nothing more than they have that property in common". N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 20.
[23] N. Goodman, "Seven strictures on similarity", en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, p. 22.

estrictamente de *la misma* propiedad, idéntica a sí misma, en dos entidades diferentes, por más platónico que pueda sonar. Eliminamos, sí, la semejanza. Pero nos es enviada en sustitución la identidad. Veamos si el reemplazo es en algún sentido ventajoso.

Uno de los más profundos e influyentes estudios de la identidad se lo debemos a Martin Heidegger. Se trata de una conferencia pronunciada por el autor en 1957. Junto con otro texto de la misma época, ha sido editada bajo el título de *Identidad y diferencia*. El libro resulta de interés aquí tanto por su contenido como por la influencia que ha ejercido. Especialmente en la órbita de la filosofía posmoderna, este texto llegó a constituir una moda, entendido como el inicio de la llamada *filosofía de la diferencia*. Se puede discutir si los interpretes posestructuralistas de Heidegger hicieron o no justicia a su pensamiento e intenciones filosóficas. No tomaremos esta vía. Nos basta simplemente con constatar que, junto con la identidad, recibimos también inexorablemente la noción de diferencia. "La mutua pertenencia de *identidad* y *diferencia* se muestra en la presente publicación –advierte Heidegger- como aquello que hay que pensar"[24].

Recordemos, para no desviarnos, que nuestro problema tiene un carácter epistemológico, que estamos buscando la fuerza que puede mantener ligadas (*logos* / *legein*) las estructuras del conocimiento, y en especial del conocimiento científico (los conceptos comparativos, clasificatorios y métricos, las leyes, las teorías y modelos). Pues bien, "lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantiza de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es. Mediante esta garantía, la investigación se asegura la posibilidad de su trabajo. Con todo, la representación conductora de la identidad del objeto no le aporta nunca a las ciencias utilidad tangible"[25].

[24] M. Heidegger, *Identidad y Diferencia* / *Identität und Differenz*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 57. Cursiva en el original.
[25] M. Heidegger, *Identidad y Diferencia* / *Identität und Differenz*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 67.

Probemos a interpretar el texto de Heidegger en los siguientes términos. La identidad de los entes sobre los que tratan las ciencias es condición de posibilidad de las mismas. Si cada cosa no fuese una y la misma consigo misma, difícilmente se podría pensar en ciencia alguna. El mundo –y este término ya es exagerado- sería un caos completamente refractario a la inteligencia. Pero, por otro lado, la simple identidad de cada ente consigo mismo no sirve todavía de mucho ni a la ciencia ni al lenguaje, no ayuda en la construcción de "ese gran *columbarium* de los conceptos". Para esta tarea se requiere una forma de identidad que conecte los entes, que los saque de su individualidad y los ponga en contacto, que los ligue en conceptos. Esa forma de identidad sería la identidad en el concepto. En clave platónica diríamos que cualesquiera dos seres humanos son idénticos en el concepto, cualesquiera dos caballos o dos moléculas de agua son tales, y pueden agavillarse respectivamente en el mismo concepto, gracias a su identidad básica; son, en esencia, manifestaciones de una y la misma Idea, idéntica a sí misma. Podríamos hablar aquí de identidad lógica (*logikós*), frente a la identidad física (*physikós*) de cualquier entidad concreta consigo misma.

Pero este tipo de identidad lógica, o según el concepto, ha sido duramente criticada y excluida como ligazón del conocimiento. La base de tales críticas está en el hecho de que la identidad así entendida deja en la sombra las diferencias, hace pasar a un segundo plano de lo real las peculiaridades de cada ente y de cada proceso, nunca exactamente igual a otro. Podríamos decir, empleando con cierta libertad el lenguaje heideggeriano, que la diferencia queda así olvidada.

Estamos rodeados de sustancias concretas, envueltos en acontecimientos singulares. Si la ciencia sólo se fija en la identidad lógica, olvida necesariamente la diferencia de lo singular. La ciencia se aleja así de la comprensión de la vida, y con ello se aleja de las vivencias, y de los sentimientos y emociones vinculados a ellas. "Todas las cosas de que habla la ciencia –escribe Ortega y Gasset-, sea ella la que quiera, son abstractas, y las cosas abstractas son siempre claras […] Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única"[26]. Buena parte de los brotes románticos y vitalistas modernos han tomado como causa para su rebelión esta distancia entre la ciencia y la vida.

Esta separación ha sido, según los descontentos de la razón identitaria, compatible con un intento de imposición práctica de la identidad sobre la diferencia.

[26] J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 223.

Esta esquizofrenia y esta violencia es inevitable si se insiste en construir el edificio de la ciencia sobre el pilar de la identidad conceptual. La posmodernidad ha sido caracterizada por Gerald Holton[27] como una revuelta neorromántica. Puede ser vista, en efecto, como el fruto de este malestar cultural y vital con una razón que olvida la diferencia. Como ilustración paradigmática de este conocido fenómeno puede verse el debate sostenido entre el propio Holton y Válclav Havel. Este ha defendido sus tesis sobre "el final de la era moderna"[28]. Según él, ésta época se ha caracterizado por el dominio de una ciencia abstracta sobre todos los ámbitos de la vida humana. Sobre esta crítica se ha ido fraguando el pensamiento posmoderno, desde sus raíces nietzscheanas y heideggerianas. En opinión de Holton, la posición de Havel no es sino un síntoma más de la revuelta neorromántica que se está operando contra la ciencia moderna.

Pero la senda que traza Heidegger va más allá y más al fondo. Cuando habla de olvido de la diferencia se refiere a la diferencia entre el ser y el ente, y no sólo a las diferencias entre los entes. Cuando habla de identidad, a través de una cita de Parménides, nos pone ante el problema de la identidad entre ser y pensar: "Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser"[29]. El hombre, como lugar del pensamiento, y el ser pertenecen el uno al otro. "El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso […] El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada"[30]. Esta cuestión de la mutua pertenencia del hombre y el ser, le da oportunidad a Heidegger para introducir conceptos fundamentales de su pensamiento, como el intraducible *Ereignis*. La conexión entre *Ereignis* e identidad es como sigue: "Aquí se muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos *Ereignis*"[31]. Sin pretender aquí una explicación del término *Ereignis*, si podemos dar al menos una indicación para comprenderlo diciendo que se trata del acontecimiento de mutua pertenencia o identidad del ser y el pensar, en el que se incluye también la experiencia y captación del propio acontecimiento.

---

[27] G. Holton, *Einstein, historia y otras pasiones. La rebelión contra la ciencia en el final del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1998.
[28] V. Havel, "The End of the Modern Era", en *The New York Times*, 1 de marzo de 1992.
[29] Texto de Parménides tal como aparece citado en M. Heidegger, *Identidad y Diferencia* / *Identität und Differenz*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 69. Paréntesis en el original.
[30] M. Heidegger, *Identidad y Diferencia* / *Identität und Differenz*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 75.
[31] M. Heidegger, *Identidad y Diferencia* / *Identität und Differenz*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 91.

Decíamos que las ideas de Heidegger sobre identidad y diferencia nos interesaban directamente. En este sentido, con lo que hemos recogido hasta aquí será suficiente para motivar el resto del argumento. Pero también, recordémoslo, nos interesaban por el efecto que causaron. La crítica heideggeriana al olvido de la diferencia, así como la reivindicación de esta noción, encontró eco inmediato en otros pensadores. Entre ellos, destacan por su labor sobre la noción de diferencia Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

La filosofía de Deleuze se caracteriza por el deliberado intento de inversión de las nociones de identidad y diferencia, en lo que muy bien se puede denominar una metafísica de la diferencia. Tradicionalmente la diferencia se tomaba como algo secundario y derivado de la identidad. Para que puedan existir diferencias, antes deben existir entidades, idéntica cada una a sí misma, entre las que establecer las diferencias. Para Deleuze, a la inversa, son las diferencias las que generan identidades. Es la identidad la que pasa a un segundo plano en la sombra. La identidad sería, dicho libremente, un subproducto de las diferencias. De hecho, la identidad de una entidad vendría constituida por una serie indefinida de diferencias que al mismo tiempo la constituyen internamente (*diferencias internas*) y la distinguen de otras entidades. Estas entidades, a su vez, son primariamente racimos de diferencias. La diferencia se relaciona con la diferencia sin la mediación de la identidad. Deleuze recuerda que las diferencias están presentes incluso entre entidades del mismo género. Por lo tanto, si la filosofía pretende llegar a las cosas tal como son, no puede conformarse con lo general, sino que tiene que ir a lo primario y constitutivo: las diferencias.

El pensador francés elabora un modelo genético de diferencia. De este modo, la relación entre lo general y lo concreto no es una relación lógica de subsunción, al estilo platónico, sino una relación física de actualización y diferenciación. En la luz blanca, que es tomada como ejemplo de universal concreto, están virtual o potencialmente todos los colores. Cada uno de ellos puede ser entendido como la actualización por diferenciación de lo que estaba potencialmente en el universal concreto.

Creo que se puede valorar como razonable el intento de rescate de la diferencia, de los aspectos dinámicos y vitales de la realidad, así como la denuncia de los excesos en la línea de una razón identitaria. Oímos la voz de Deleuze sobre un trasfondo de resonancias bergsonianas que nos llevan hacia lo móvil, lo fluido, lo concreto, lo diverso, lo vivo. Con todo, deberíamos preguntarnos si desde la sola base de la

diferencia podremos en algún momento ganar de nuevo la identidad. La cuestión es importante. Sin un mínimo de estabilidad, sin objetos identificables, el conocimiento se haría tan imposible como desolador resulta cuando olvida la diferencia.

La obra de otro de los grandes adalides de la diferencia, Jacques Derrida, nos muestra bien a las claras que la identidad que tiene que esperar a ser producida o definida a través de diferencias nunca llega, y siempre se hace esperar, pues las diferencias se descomponen indefinidamente en más y más niveles de diferencias. Derrida acuñó para esta idea el neologismo *différance*[32]. Suena de modo idéntico a *différence*, pero se escribe de manera diferente. Con este juego, Derrida mezcla los dos sentidos de diferir: ser diferente y retrasar. Porque el significado de una palabra lo obtenemos distinguiéndola mediante diferencias de otras del entorno semántico con las que está relacionada. Pero a su vez el significado de estas lo captamos gracias a nuevas redes de relaciones diferenciales en las que cada palabra se halla inmersa. Y así sucesivamente. Luego el significado de la primera palabra nunca acaba de llegar. ¿No sucederá algo análogo en todo ámbito donde intentemos alcanzar el sentido o la identidad desde la sola fuerza de la diferencia?

En resumen, el olvido de las diferencias nos distancia del mundo real, de las cosas mismas. Si la razón lo asume, entonces se separa de la vida y de las vivencias, del devenir, del tiempo, de lo diverso, de lo plural, de lo real concreto. Pero el auge unilateral de la diferencia no permite augurar grandes resultados, sino la fragmentación, la disgregación, la deconstrucción del edificio del conocimiento, el relativismo y, en última instancia, el nihilismo epistémico. Tal vez Heidegger madrugó en este punto a sus epígonos al invitarnos a pensar la identidad y la diferencia de un modo no unilateral. Recordemos: “La mutua pertenencia de *identidad* y *diferencia* se muestra como aquello que hay que pensar”. ¿Cómo hacerlo?, ¿sería útil para este fin la mediación de la semejanza?, ¿sabemos siquiera si la semejanza puede ser rehabilitada tras el proceso de deconstrucción al que ha sido sometida?

4. Rehabilitación de la semejanza

La semejanza sólo podrá ser rehabilitada asumiendo la crítica de Goodman y construyendo a partir de ahí. Los elementos de dicha crítica que en mi opinión deben ser admitidos y asumidos son los siguientes:

[32] La palabra "Différance" da título a una conferencia leída por Derrida ante Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero del 68.

En primer lugar, el hecho de que Goodman reconozca la utilidad cotidiana de la semejanza, su valor "en la calle", incluso su carácter imprescindible en la vida diaria, es ya significativo. Desde mi punto de vista, de ahí no se sigue la degradación del concepto de semejanza. El sentido cotidiano de las cosas es con frecuencia una base muy sólida y sana sobre la que hacer filosofía. La observación de Goodman deberíamos tomarla como un síntoma, falible pero valioso, que llega a la filosofía desde el sentido común. Un síntoma que nos sugiere cómo y dónde buscar. Si queremos dar cuenta del conocimiento humano, lo más probable es que no podamos prescindir de la semejanza, ni en la calle ni en la filosofía. Y si la filosofía encuentra dificultades en este concepto, es más fácil que el problema esté en la filosofía misma que "en la calle".

En segundo lugar, muchos de los argumentos de Goodman apuntaban hacia la relatividad de la semejanza. En efecto, se trata de una relación. Nada tiene de extraño que sea relativa. Sin embargo, después de Goodman no podemos verla ya como una simple relación diádica entre entidades. Se trata, como sugiere este autor, de una relación triádica, en la que el sujeto cognoscitivo resulta un polo imprescindible. Habría que ubicarla dentro de la categoría peirceana de *terceridad*[33]. Le sería aplicable, *mutatis mutandis*, lo que Peirce dice de la semiosis: "Toda acción dinámica, o acción de fuerza bruta, física o psíquica, tiene lugar entre dos sujetos [...] o, en cualquier caso, es el resultado de tales acciones entre pares. Pero, por semiosis yo entiendo, por el contrario, una acción o influencia que es o implica una cooperación de tres sujetos, tales como un signo, su objeto y su interpretante, esta influencia en forma de relación triádica no se resuelve, de ningún modo, en acciones entre pares"[34]. Pero, como veremos más abajo, este carácter relativo de la semejanza no es tan perturbador como pudiera parecer. Ni siquiera nos impedirá descubrir su lado objetivo.

En tercer lugar, tenemos que renunciar, como indica Goodman, al intento de redefinir una semejanza en términos de propiedades compartidas por entidades. No es posible. Y si lo fuese, sería tanto como eliminar simplemente la semejanza a favor de la posesión de propiedades en común, con todas las dificultades que esta última noción suscita. Esta idea de la irreductibilidad de la semejanza evoca inexorablemente la noción de *aire de familia* introducida por Ludwig Wittgenstein: "Vemos una

[33] "Firstness –aclara Peirce- is the mode of being of that which is such as it is, positively and without reference to anything else. Secondness is the mode of being of that which is such as it is, with respect to a second but regardless of any third. Thirdness is the mode of being of that which is such as it is, in bringing a second and third into relation to each other". (*A Letter to Lady Welby*, CP 8.328, 1904)
[34] C. S. Peirce, "Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation", en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*. Dover, Nueva York, 1955, p. 282.

complicada red de similitudes que se entrecruzan y relacionan unas con otras. Similitudes en lo grande y en lo pequeño […] No puedo caracterizar mejor estas similitudes que mediante la expresión 'aire de familia' "[35]. Por un lado es algo inanalizable en rasgos necesarios y suficientes, y por otro presenta una interesante capacidad productiva. A partir de la captación del aire de familia entre entidades, podemos construir diversos esquemas de propiedades coincidentes y diferentes, conceptos, clasificaciones, leyes. Veremos que, aun aceptando esto, no tiene por qué darse un deslizamiento hacia el irracionalismo ni hacia el constructivismo extremo.

En cuarto lugar, el tratamiento que Goodman hace de la metáfora debe ser también tenido en cuenta. La interpretación de la metáfora presenta las mismas dificultades que la interpretación del símil y del propio lenguaje llamado literal. No se puede hacer de modo automático ni algorítmico. Parece que, al servicio de dicha interpretación, habría que poner toda la fuerza de la inteligencia humana. En términos de Hilary Putman: "Las nociones reunidas bajo el título de 'significado' (o 'intencionalidad'), por ejemplo, las nociones cruciales de 'idéntico significado' e 'idéntica referencia' son tan complejas como las reunidas bajo el título de 'inteligencia general' [...] Una teoría de la sinonimia debe ser una teoría que resuelva problemas de interpretación [...] toda interpretación depende de la caridad [...] el saber distinguir entre caridad razonable y caridad excesiva pone de manifiesto nuestras amplias facultades de entendimiento, tanto en la interpretación como en la vida real. No hay esperanzas de hallar una teoría sobre la identidad del significado o la referencia que se aplique a casos tan difíciles [se refiere a casos de la historia de la ciencia] y que sea independiente de nuestra explicación de la 'inteligencia general' "[36].

La razón es que la sinonimia no es identidad de significado, sino semejanza en el significado, y captar la semejanza exige la utilización de la inteligencia general, no de un algoritmo. Por inteligencia general tal vez debamos entender aquí *phrónesis*. Esta capacidad es la que nos permite distinguir lo razonable, "tanto en la interpretación como en la vida real". Gracias a ella podemos estimar cuándo el parecido entre entidades es suficiente como para colocarlas bajo un mismo concepto. Y esta misma facultad, que Putman llama inteligencia general y que tal vez podamos llamar prudencia, es la que nos permite interpretar el símil y la metáfora, aunque no sea capaz por sí sola de producirlos.

[35] L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, § 66 y 67.
[36] H. Putnam, *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 36-9.

Como veremos, aun aceptándole a Goodman todos estos puntos, como creo que es de justicia, se puede evitar la deconstrucción de la semejanza así como la deriva relativista y su extremo nihilista. También a Heidegger, en mi opinión hay que aceptarle algunos puntos. En especial su acertado énfasis en el pensamiento conjunto de identidad y diferencia, así como su denuncia del olvido de la diferencia. Por lo que hace a Deleuze ya he señalado más arriba lo valioso que parece su perspectiva genética y la comprensión de la diferenciación como actualización.

En conjunto, y de modo sumario, diríamos que una teoría de la semejanza debería *i*) evitar la deriva nihilista, *ii*) asumir las restricciones de Goodman, *iii*) facilitar el pensamiento conjunto de identidad y diferencia tal como pide Heidegger y *iv*) respetar las características de la diferencia aportadas por Deleuze. La tarea de completar una teoría de la semejanza excede los límites del presente texto. Pero si cabe dejar establecidos aquí los lineamientos esenciales de la misma. Para ello pueden ser de utilidad algunas ideas de Aristóteles y de Peirce.

Me refiero, en primer lugar, a la distinción aristotélica entre el punto de vista lógico (*logikós*) y el punto de vista físico (*physikós*). Aparece en la *Física*[37]. También en *Metafísica* Z y H se adoptan sucesivamente estos dos puntos de vista o modos de investigación. Es tanto como la distinción entre el punto de vista de lo general, de los sistemas conceptuales, y el punto de vista centrado en la cosa misma, en lo real concreto. Zubiri aclara el sentido que tiene aquí lo físico: "Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real"[38]. Esta distinción no tendría sentido si, en efecto, ser y pensar fuesen uno y lo mismo. En la afirmación de la identidad entre ser y pensar sí que se da un olvido o una negación de la diferencia. Pues si algo resulta evidente es que no existe tal identidad. La experiencia cotidiana de la búsqueda del conocimiento, de la comprensión, de la explicación, es la experiencia del esfuerzo, de la comisión de errores, de la inexactitud. La naturaleza falible, esforzada e impredecible del conocimiento humano en todas sus manifestaciones nos hace ver que hay diferencia entre ser y pensar.

De manera complementaria, los logros y adquisiciones, los momentos de lucidez e incluso nuestra propia supervivencia son indicios claros de que la distancia entre ser y pensar no es absoluta e insalvable. La realidad no es concepto, la naturaleza no es idea. Sin embargo, no son totalmente refractarios lo uno a lo otro, se pueden unir en lo que

[37] *Física* 204b 1-12.
[38] X. Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, p. 22.

llamamos conocimiento, gracias al trabajo del sujeto. La naturaleza no es idéntica al concepto, pero es inteligible, cognoscible, de un modo esforzado, impredecible, no algorítmico y falible, revisable, crítico. Así pues, es probable que la propia relación entre ser y pensar quede mejor descrita a través del concepto de semejanza. No hablamos de una semejanza dada sin más, como la que critica con razón Goodman, sino elaborada por el sujeto cognoscente.

En segundo lugar, el siguiente paso consiste en aplicar la distinción entre el punto de vista *logikós* y el punto de vista *physikós* a las propias nociones de identidad y diferencia. La identidad, desde el punto de vista físico, es la relación que mantiene cada entidad consigo misma. Se trata de una identidad dinámica, pues los seres que nos rodean están sometidos a cambio, están inmersos en el tiempo. Como sabemos por experiencia, el cambio no tiene por qué significar siempre la pérdida de identidad. Especialmente los seres vivos cambian a lo largo de su vida sin perder la identidad. Sin ir más lejos, cada uno de nosotros sufre cambios constantemente según el correr de la edad, pero la identidad se mantiene. Estamos ante la identidad de una sustancia que se mantiene a través de los cambios en sus propiedades. No digo que la identidad no se pueda perder a través de los cambios[39], sino que se puede conservar.

Cuando, por el contrario, pensamos en la identidad de las propiedades a través de las sustancias, es decir, pensamos en diferentes entidades que tienen en común una misma propiedad, entonces estamos pensando la identidad en términos lógicos, conceptuales, fuera del tiempo y de los procesos físicos (en el sentido del verbo griego *phyo*). Ambos modos de identidad son cardinales en el conocimiento humano, el primero como condición de posibilidad, y el segundo como resultado de la construcción conceptual y como herramienta de comprensión, explicación y aplicación[40]. La distancia entre la identidad física y la identidad lógica se puede salvar a través de la semejanza.

Por otro lado, también podemos detectar un modo lógico y un modo físico de mirar la diferencia. Esta distinción se remonta al menos a Aristóteles. Está presente

[39] La neurología y la psiquiatría actuales saben muy bien los riesgos que corre la identidad del sujeto, y las patologías que acechan, y lo arduo que resulta restaurar la identidad de modo saludable: el neurólogo Oliver Sacks, citando a Ivy McKenzie, dice "El médico se ocupa […] de un solo organismo, el sujeto humano, que lucha por preservar su identidad en circunstancias adversas". Y añade: "Esta dinámica, esta "lucha por preservar la identidad", por muy extraños que sean los medios o las consecuencias de tal lucha, fue admitida hace mucho en psiquiatría". Oliver Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 23.

[40] En *Difference et Repetition* (PUF, París, 1968), Deleuze emplea varias nociones conectadas entre sí por la raíz "pli", como complicación, replicación o implicación, que transmite la idea de plegado.

sobre todo en su obra biológica[41]. Podemos entender la diferencia como *diferencia-entre* –por ejemplo- un animal y otro, es decir, *diferencia-como-separación*; o bien como *diferencia-a-partir-de* lo general o indiferenciado, o sea, *diferencia-como-actualización*. Este segundo sentido está próximo a la noción de diferencia propuesta por Deleuze. En el primer caso queda definido un objeto por su posición en un dominio dado, por la relación diferencial con los que lo rodean. Un animal se define por aquellos rasgos que lo distinguen del resto. La diferencia en este sentido es, por así decirlo, horizontal[42]. Aristóteles hereda de Platón esta acepción de la diferencia, y la mantiene. Pero añade otra, más propiamente biológica. Nos referimos al segundo de los sentidos mencionados. En este caso el objeto se diferencia en vertical a partir de algo indiferenciado, genérico, material. En este mismo sentido se utiliza hoy el concepto de diferenciación en embriología y en diferenciación celular, para señalar el proceso mediante el cual aparecen los tejidos a partir de otros más indiferenciados. El primer sentido es más comparativo, clasificatorio y estático, mientras que el segundo es más dinámico y constitutivo. El primero es principalmente lógico y el segundo físico.

No olvida Aristóteles, pues, la diferencia. La unidad básica sobre la que está construida su biología no es la especie, sino precisamente la diferencia. Además, señala claramente que el ser se dice de muchas maneras[43], diferentes, claro está, pero entre las cuales existe una relación de analogía. Hasta tal punto valora la diferencia que llega a afirmar: "La diferencia es la forma en la materia" (*to eidos en te hyle*)[44]. En relación con esta frase y su traducción, F. Inciarte comenta: "Esta formulación es tan insólita, y contradice tanto la idea usual cierta desde el punto de vista lógico, bien que equivocada desde el físico, según la cual la especie contiene más que la diferencia [...] que, aunque testimoniada por todos los manuscritos, excepto uno sólo de ellos, no es aceptada por todos los autores"[45]. Es decir, desde un punto de vista físico la última diferencia (el extremo de la diferenciación) tiene más contenido que la especie, está más próxima a la materia, es más real, y se identifica, en última instancia, con la forma de la sustancia, con su identidad.

---

[41] Puede verse especialmente *De Partibus Animalium*, libro I. En este texto Aristóteles hace una profunda crítica de la taxonomía platónica obtenida mediante división (*diairesis*) de la especie (*eidos*) por la diferencia (*diaphora*).

[42] Cf. M. Furth, "Aristotle's Biological Universe: An Overview", en A. Gotthelf y J. Lennox, *Philosophical Issues in Aristote's Biology*, CUP, Cambridge, UK, 1987, p. 51.

[43] *Metafísica* 1033a 33.

[44] *De Partibus Animalium* 643a 24

[45] F. Inciarte, "Physis versus Logos", en F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 276.

Además, como hemos visto, Aristóteles no olvida la diferencia entre el plano lógico y el físico. No olvida que la noción de diferencia se puede tomar en dos sentidos diferentes. Y ambos son necesarios para el conocimiento humano, al igual que sucedía con los dos sentidos de identidad. El uno porque es constitutivo y genético. Las sustancias constan de diferencias y se generan gracias a un proceso de diferenciación. Podría discutirse si esta afirmación es válida para todos los entes naturales, y quizá no lo sea para los artefactos, pero, desde luego, lo es para todos los vivientes. Sin diferencia en sentido físico no habría objetos cognoscibles, solo un magma indiferenciado. O, directamente, nada.

Esta observación, de paso, nos sirve para aclarar la relación entre identidad y diferencia en el sentido físico de ambas. No hay prioridad de ninguna de las dos, lo idéntico se constituye por diferenciación y la diferencia lo es siempre de una entidad idéntica a sí misma. En lenguaje heideggeriano: se pertenecen mutuamente.

Por su parte, la diferencia en sentido lógico es clave para establecer comparaciones y elaborar clasificaciones. La ciencia se interesa no solo por la identidad, sino también por la diferencia. Es cierto que la ley de refracción es única y tiene validez universal, pero al mismo tiempo nos permite ver las diferencias en la propagación de la luz en distintos medios.

En tercer lugar, sabemos que la identidad física de cada sustancia consigo misma no puede ser la fuerza para la construcción del concepto, ni de la ley, ni de la ciencia, ni del lenguaje, ni de la representación artística, aunque sea el presupuesto ontológico de todo ello. El motor de la fábrica de los conceptos será la semejanza. Esta funciona como la fuerza que une las cosas en conceptos, cosas cuyas formas individuales no son idénticas las unas a las otras, pero tampoco completamente diferentes. Como el agua, que mantiene la cohesión pero fluye, como las fuerzas que generan esta particular dinámica, así es la semejanza. Si fuese rígida identidad, no fluiría el conocimiento a la par del ser; si pura diferencia, se disgregaría, no habría inteligibilidad. En Aristóteles, la noción de forma (*eidos*) puede ser interpretada en múltiples sentidos. Históricamente se ha debatido si se refiere a formas individuales o específicas. Si fuesen formas individuales todavía podríamos discutir si son individuales cualitativamente o sólo cuantitativamente. Es más que posible que el propio Aristóteles utilizase este concepto y otros afines (*morphé*, *rythmós*, *schemma*) con diversas acepciones. Aquí me interesa destacar que existe la posibilidad de interpretar la forma aristotélica como forma individual cualitativamente diferente de un individuo a otro, incluso entre individuos de

la misma especie. Recientemente David Balme ha reactivado esta interpretación partiendo de los textos biológicos de Aristóteles[46]. Esta forma cualitativa y cuantitativamente individual es la que se identifica con la última diferencia. Y a partir de formas individuales la fábrica del conocimiento humano tiene que elaborar sistemas conceptuales. Ello es posible gracias a la actualización de la semejanza.

Ahora bien, la semejanza de la que hablamos no puede ser una relación diádica entre objetos, lista ya en mundo para su uso y consumo epistémico. Se trata más bien de una relación triádica, entre dos objetos y un sujeto cognoscente activo. Luego la semejanza no es una relación directa entre dos objetos sino mediada a través de un sujeto, es una de esas relaciones triádicas de las que habla Peirce. Sin sujeto cognoscente no habría actualmente semejanza. Tanto en Aristóteles como en Peirce la semejanza se entiende como una relación con tres polos. También desde el punto de vista platónico la relación de semejanza es triádica, exige la referencia a una Idea. Bajo este punto de vista, dos objetos son semejantes en la medida en que ambos son copias sensibles más o menos próximas de una Idea platónica. Aristóteles conserva el esquema triádico, pero el tercer polo no es ya una Idea, sino un sujeto cognoscente que actualiza creativamente la semejanza que en los objetos sólo estaba como posibilidad, posibilidad real. Theodor Scaltsas[47] afirma que, para Aristóteles, lo semejante no es lo que se da a un tiempo en dos sustancias, sino lo que puede ser abstraído a partir de ambas por un sujeto cognoscente. En consecuencia, la semejanza no es una relación de las que Peirce llama “de fuerza bruta”, entre pares, sino una relación triádica. Pero sale también fuera del ámbito del platonismo, y pasa a apoyarse, no en Ideas inmóviles, sino precisamente en la actividad de un sujeto.

En este sentido tiene razón Goodman al enfatizar el carácter relativo de la semejanza. No obstante, dicho carácter no priva a la semejanza de base objetiva. Si no tuviese base objetiva, podríamos trazar a capricho cualesquiera relaciones de semejanza entre objetos en cualquier respecto. Sabemos por experiencia que no es así, que a veces la realidad simplemente dice no a nuestras pretensiones de ordenación conceptual, que nuestras clasificaciones a veces son erróneas, que las leyes no siempre predicen con acierto, que las teorías, modelos y metáforas con las que intentamos entender la realidad no siempre son satisfactorias. Ello es debido a que la realidad también tiene su palabra

[46] Esta cuestión se presenta y discute por extenso en A. Marcos, *Aristóteles y otros animales*, PPU, Barcelona, 1996, cap.3.
[47] T. Scaltsas, *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1994, pp. 197-8.

que decir en el proceso de elaboración del conocimiento. En concreto, la semejanza tiene una base objetiva. Arraiga en lo ontológico como posibilidad. Aquí de nuevo podemos citar a Peirce: "He reconocido siempre -escribió- que una posibilidad puede ser real, que es pura locura negar la posibilidad de levantar mi brazo, aunque, llegado el momento, no lo levante"[48].

En el caso de la semejanza, su posibilidad objetiva deriva físicamente de la génesis. Es decir, *pueden* ser vistas como semejantes por un sujeto creativo las cosas que tienen identidad de origen, que han sido generadas por el mismo progenitor, fabricadas por la misma máquina, manufacturadas por el mismo artesano. La génesis, que tiene carácter físico, es la base objetiva de la semejanza. La posibilidad objetiva de que dos cosas sean vistas como semejantes solo se actualiza gracias a la actividad de un sujeto. Una vez actualizada, constituye la fuerza que mantiene unidas diferentes cosas bajo un idéntico concepto.

Tal y como hemos caracterizado la semejanza, su descubrimiento será siempre de carácter creativo. La metáfora puede ser entendida precisamente como un potente medio epistémico para la realización de descubrimientos creativos y para su comunicación[49]. Para Aristóteles la metáfora es el modo privilegiado de descubrimiento creativo de la semejanza, lo mismo en ciencia que en poesía: descubrimiento porque en las sustancias está ya la posibilidad de ser vistas como semejantes en ciertos aspectos, creativo porque dicha posibilidad sólo puede ser actualizada por la acción de un sujeto cognoscente: "Lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer *buenas* metáforas –reiteremos la cita- es percibir la semejanza"[50]. En este punto hay acuerdo también con la poética peircena, según la cual la metáfora ha de ser vista como descubrimiento creativo[51].

"La solución aristotélica -apunta E. Bustos en referencia a la teoría de la metáfora- consistió en apelar a la similaridad"[52]. Eleanora Montuschi[53] asegura que

[48] C. S. Peirce, *Collected Papers*, 1932-35, vol 4, p. 579.
[49] Véase A. Marcos, "The Tension Between Aristotle's Theories and Uses of Metaphor", *Studies in History and Philosophy of Science*, 1997, 28: 123-139.
[50] *Poet* 1459a 5-9. Véase también *Rhet* 1410b 10-20 y 1412a 10-12.
[51] Sobre la poética de Peirce y la idea de "*creative discovery*", véase: M. C. Haley, *The Semiosis of Poetic Metaphor*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
[52] E. Bustos, "La teoría aristotélica sobre la metáfora", en D. Sánchez y J. Domínguez (eds.), *Historia de la relación filosofía-literatura en sus textos* (Suplementos de Anthropos, nº 32), Anthropos, Barcelona, 1992, p. 20.
[53] E. Montuschi, *Le Metafore Scientifiche*, Franco Angeli, Milán, 1993, p. 26).

según Aristóteles la buena metáfora es impredecible. No obstante, es también llamativo el hecho de que, una vez captada una semejanza nunca antes sospechada, pase a ser evidente, incluso objeto de convención. Este hecho puede explicarse si pensamos que lo captado de modo creativo no son meros "fantasmas arbitrarios"[54]. Lo que se capta puede ser real y, por tanto, una vez mostrada la semejanza, ésta puede, con más facilidad, ser *reconocida*. En este sentido, Aristóteles afirmó que la metáfora es más que nada la que da claridad[55] y la que nos pone el objeto ante los ojos, hace que "salte a la vista"[56] la semejanza. Para ponderar adecuadamente la importancia de este punto, recordemos, con Nietzsche, que la metáfora tiene su propia vida, y que el concepto, tanto en el lenguaje común como en la ciencia, no es sino metáfora en fase de convencionalización.

El conocimiento es presentado por Platón como un arco con una rama ascendente, desde los fenómenos hasta las Ideas, y otra descendente, desde las Ideas hasta los fenómenos. El conocido Mito de la Caverna da vida a este esquema. Aquí nos servirá esta imagen para recordar las funciones epistémicas de la semejanza rehabilitada. Gracias a ella podemos recorrer la rama ascendente, desde el juego de identidades y diferencias físicas que se dan en la realidad, hasta el juego de los conceptos y las representaciones, con sus relaciones lógicas de identidad y diferencia. Lo hacemos actualizando las semejanzas que están en lo real como posibles, realizando el descubrimiento creativo de la semejanza, generalmente por metaforización.

Llegados al plano lógico, la semejanza labora en la construcción de sistemas conceptuales -"ese gran *columbarium* de los conceptos"-, de leyes, modelos, teorías y representaciones. En el descenso se obtiene aplicación y explicación. Aquí se requiere de nuevo la utilización creativa de la semejanza para aplicar conceptos, leyes y normas generales a casos concretos, siempre individuales, diferentes entre sí y diferentes de lo general. Hay que tener en cuenta, finalmente, que la utilización de la semejanza tanto en la rama ascendente como en la descendente, tanto en la construcción como en la aplicación del concepto o la ley, debe estar guiada por la prudencia. No existen criterios automáticos para ninguna de las dos operaciones.

[54] E. Bustos, "La teoría aristotélica sobre la metáfora", en D. Sánchez y J. Domínguez (eds.), *Historia de la relación filosofía-literatura en sus textos* (Suplementos de Anthropos, nº 32), Anthropos, Barcelona, 1992, p. 21.
[55] *Rhetorica* 1405a 8 y ss..
[56] *Rhetorica* 1411a 25 y ss..

5. Conclusión

Hemos abordado la cuestión de la semejanza, su presunto valor epistémico y su articulación con las nociones de identidad y diferencia. A primera vista y desde el sentido común, dicho valor es más que notable. Sin embargo, Nelson Goodman señala las limitaciones de la semejanza. La crítica de Goodman tiende a relativizar la semejanza. Pero sin semejanza hemos visto los riesgos que corre el edificio del conocimiento, así como las difíciles relaciones que se establecen entre identidad y diferencia.

La línea de argumentación presentada aquí se basa en la distinción entre el punto de vista físico y el lógico. Desde el punto de vista físico identidad y diferencia son una y la misma cosa, se identifican. Tal como dice Heidegger, se pertenecen mutuamente. Por otra parte, en el plano lógico la identidad agrupa cosas en conceptos, procesos en leyes, y la diferencia separa, compara, clasifica. Entre los dos planos, lógico y físico, no hay una desconexión total, una absoluta diferencia, como podría sostener un escéptico, pero tampoco una plena identidad de estilo parmenídeo. En realidad ambos extremos –parmenídeo y escéptico- producen parecidos efectos. Generan lo que conocemos como *filosofías de la identidad* o bien las llamadas *filosofías de la diferencia*. Aunque quizá sería más exacto hablar de *filosofías del logos* y *filosofías de la physis*. Para las primeras el mundo, la vida, la naturaleza, la realidad, acaban congeladas y paralizadas en forma de conceptos, los aspectos dinámicos, temporales e individuales resultan obviados o falsificados. La razón violenta la vida. Para las otras, el edificio del conocimiento acaba evaporado, disgregado, fragmentado, hecho añicos y finalmente inservible. La vida disuelve la razón.

Aquí se ha sostenido, en cambio, que existe cierta distancia y también cierta conexión entre el plano físico y el lógico, y que este tipo de relación se da gracias a la semejanza. La semejanza, en suma, ha sido pensada a través de las metáforas del término medio y del agua: en su estado líquido, intermedio entre la hielo y el vapor, mantiene la cohesión, la conexión de las partes, pero al tiempo permite la fluidez, permite el desplazamiento de unas sobre otras.

En coherencia con esta imagen, la semejanza misma no puede ser entendida de un modo estático y monolítico, no debe ser vista como algo simplemente dado. En este sentido las protestas de Goodman son muy acertadas. Así pues, hemos reconstruido la semejanza como una relación triádica, siguiendo la inspiración de Peirce, en la que la

actividad del sujeto cognoscente es imprescindible. Esto sirve para recoger los rasgos creativos, relativos y pluralistas de la semejanza, que puede conectar entidades en múltiples aspectos, en distintas ordenaciones.

Pero la relación de semejanza planta sus pies también en el polo de lo objetivo, tiene una base real según la cual no todas las conexiones y ordenaciones pensables son adecuadas. Esta articulación es factible gracias a la distinción entre lo potencial y lo actual. Así, las semejanzas están en la realidad objetiva como posibilidades, pero pasan a ser actuales solo gracias a la acción de un sujeto epistémico. Ello exige, claro está, la afirmación de lo posible como real.

La semejanza vuelve a ser útil tanto en la calle como en la filosofía. Es más, uno de los argumentos más firmes a favor de la rehabilitación de la semejanza en los términos en los que se ha hecho aquí, es que se acuerda bastante bien con la experiencia cotidiana y el sentido común.