

La relación de semejanza como principio de inteligibilidad de la naturaleza¹

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid

1. Introducción

Agradezco vivamente a los organizadores del simposio su amable invitación y también las provocadoras preguntas que nos han propuesto. Aunque están en la mente de todos, permítaseme aquí recordarlas literalmente, pues ello me ayudará a centrar mi intervención:

¿Contiene la naturaleza en su constitución misma o en su evolución indicios de inteligencia? ¿Existe una relación genética entre naturaleza e inteligencia, en el sentido de que la primera ha sido generada por la segunda, o la segunda por la primera, o ambas cosas a la vez, o bien ninguna de ellas? ¿Qué tipo de relación existe entre la inteligencia humana y la que puede ser atribuida a la naturaleza en algún sentido?

Copio también de la carta de nuestros anfitriones el siguiente planteamiento: “Más que contribuciones eruditas y meramente expositivas del estado de la cuestión, nos interesan tomas de postura personales, en la medida de lo posible fundamentadas y argumentadas”. Comenzaré la intervención, pues, tomando postura claramente respecto de las tres cuestiones enunciadas. Pero solo trataré de argumentar respecto de la tercera de ellas, en una versión ligeramente modificada. Dejaré al margen cualquier intento de fundamentar mi postura respecto de las otras dos cuestiones planteadas.

A mi modo de ver, la naturaleza no es inteligente, pero sí es inteligible. Si contiene “indicios de inteligencia”, es en este sentido preciso, no porque en ella exista inteligencia, sino porque existe inteligibilidad. Ello se debe -y con esto paso a la segunda cuestión- al hecho de que ha sido generada muy probablemente desde una inteligencia, quizá por un ser personal inteligente. Además, la propia evolución de la naturaleza ha generado seres inteligentes, como son los seres humanos. Por tanto, efectivamente, se da una doble relación genética entre inteligencia y naturaleza.

Pasemos ya a la tercera cuestión. En función de lo dicho hasta aquí, adoptaré una versión modificada de la misma. Entiendo que no se da una relación entre dos inteligencias, una humana y otra natural, pero sí una relación de intelección entre el ser

¹ El presente texto se basa en una versión previa (Marcos, 2011) publicada en la revista *Estudios Filosóficos*.

humano inteligente y la naturaleza inteligible. Vistas así las cosas, tiene perfecto sentido preguntarnos por esta relación de intelección y por sus condiciones.

Creo que la relación de intelección que se establece entre la naturaleza y la inteligencia humana tiene el carácter de una relación de semejanza, es decir, una relación intermedia entre la absoluta identidad y la absoluta diferencia. No hay, en mi opinión, identidad entre el ser natural y el pensar humano, pero tampoco son completamente refractarios el uno al otro. La naturaleza está abierta a la inteligencia humana, es inteligible, se deja entender, e incluso en cierto sentido busca ser entendida, tiende a ello. Por su parte, la inteligencia humana busca entender la naturaleza, y en buena medida lo logra, aunque nunca en modo exhaustivo o perfecto. Probablemente el fundamento metafísico de esta mutua apertura esté en la doble relación genética de la que hablábamos más arriba.

Por otro lado, la intelección humana de lo natural tiene como condición la relación de semejanza entre los propios seres naturales. En lo que sigue trataré de explorar la relación de semejanza que se da entre la inteligencia y la naturaleza, así como la relación de semejanza que se da entre los propios seres naturales. La primera es resultado de la intelección, la segunda es condición de la misma.

Pero antes convendrá hacer unas muy breves aclaraciones sobre lo que entenderemos por naturaleza y por inteligencia. La naturaleza, o lo que los griegos llamaban *physis*, “se nos presenta como un conjunto de entidades que tienen una consistencia propia: su ser y su actividad no dependen de nuestra voluntad”. Encontramos esta afirmación en el libro de Mariano Artigas titulado *La inteligibilidad de la naturaleza* (Artigas, 1992: 15). En primer lugar, es importante la expresión “se nos presenta”. Nos indica que en este tipo de investigación tenemos que partir de los datos de nuestra experiencia cotidiana, de una cierta fenomenología innegable de nuestra relación con los seres naturales. Estos datos nos dan inicialmente una doble indicación. Por un lado, en términos positivos, los seres naturales tienen consistencia y fertilidad propia, tienen en sí mismos el principio de su actividad. Por otro lado, complementariamente, recibimos una indicación en términos negativos. Los seres naturales *no* dependen de nuestra voluntad ni de nuestros conceptos. Está en mi experiencia cotidiana: veo que el árbol crece y se reproduce por sí mismo, que el animal se mueve a sí mismo; sé que no puedo, simplemente desde mi voluntad, desarrollar un árbol o mover un planeta del mismo modo que muevo mis manos. Caracterizamos, así,

los seres naturales por su consistencia y fertilidad propias, así como por su distancia respecto de mi voluntad y entendimiento. Esto supone ya una cierta dualidad, una visión de la realidad como formada por dos esferas, la de los seres naturales y la del propio sujeto libre e inteligente, el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí, la *res extensa* y la *res cogitans*, o como se quiera expresar.

Por muy diversas razones, que no es el caso de examinar aquí, el simple dualismo ha resultado insatisfactorio. Podríamos preguntarnos, entonces, si no habrá forma superarlo, de integrar o unificar lo que en nuestra experiencia inmediata se da como dual. La intelección es precisamente esto, una forma de (cuasi)unificación, de integración de naturaleza y sujeto. Una forma de integración que no tiene por qué ser solamente teórica. También nuestra praxis, gracias a la comprensión que alcanzamos de los seres naturales, puede (re)integrarse en las dinámicas naturales. En parte, el pensamiento ecológico o ambientalista contemporáneo apunta en esta dirección.

Por otra parte, la crítica y el rechazo del dualismo ha generado a veces posiciones filosóficas o ideológicas de signo radicalmente contrario -monistas podríamos decir-, que llevan a negar completamente la distinción entre el sujeto libre y los seres naturales. En ciertas formas de naturalismo radical así sucede, y también en la llamada ecología profunda (*deep ecology*). La intelección, sin embargo, parece implicar, al menos inicialmente, una cierta distancia, una mínima distinción o diferencia, entre sujeto y objeto, una distancia que ha de ser cubierta siquiera parcialmente, una distinción que ha de ser superada precisamente en el proceso de intelección. De ahí los delicados equilibrios ontológicos que se requieren como condición de posibilidad de la intelección; de ahí también que esta deba ser entendida como un proceso, como algo dinámico, siempre en tránsito, siempre inconcluso, desde la dualidad entre naturaleza y sujeto, hacia la integración de ambos. Me gustaría sugerir que la noción de semejanza, como mediadora entre identidad y diferencia, se sitúa precisamente en esa zona de tránsito en la que una intelección imperfecta de la naturaleza se hace posible.

El hecho de que la naturaleza es inteligible pertenece también a nuestra experiencia cotidiana. Pero sabemos por elemental experiencia que dicha intelección es imperfecta. Las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza han logrado conocimientos muy acertados y útiles, pero también somos conscientes de sus límites. Habría que explicar esta situación sin tratar de negarla. El escepticismo supone una

negación forzada de esta fenomenología, tanto como la idea de una ciencia natural perfecta y omniabarcadora.

La ciencia humana, así como es, parcial e imperfecta, pero dotada de mucha verdad y utilidad, “es posible porque la naturaleza tiene un determinado modo de ser” (Artigas, 1992: 18). Ese modo de ser está caracterizado por ciertos rasgos, como por ejemplo el orden. Una naturaleza completamente caótica sería ininteligible, y como tal incompatible con la fenomenología que registramos. La naturaleza no puede entender, pero sí puede ser entendida. El entendimiento humano puede trazar conexiones entre los seres y procesos naturales, puede subsumirlos en conceptos, clasificarlos, vincularlos mediante leyes y teorías, captar sus causas y buscar a través de ellas explicación, predicción y sentido. Todo ello es posible gracias a ciertas condiciones objetivas que se dan en los seres naturales. También lo es gracias a la libertad humana. Pues el proceso de intelección supone la capacidad de juzgar libremente, de criticar y revisar, de afirmar y negar, y por su imperfección exige la posibilidad de libre corrección.

La relación, pues, entre naturaleza e inteligencia requiere cierta delicadeza y matiz, cierto juego de términos medios y de distancias adecuadas. En lo que resta, trataremos de buscar ese término medio en la noción de semejanza.

2. La importancia de la semejanza

“El intérprete más hábil de los sueños –afirma Aristóteles– es aquél que puede observar las semejanzas” (*Parva Naturalia* 464b 5 y ss.). 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. 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” (*Rhetorica* 1412a 12 y ss.). La semejanza, otra vez, es la clave. Entre las cosas más importantes, dice Aristóteles, está el dominio de la metáfora. Dicho dominio es signo de genio (*Poetica* 1459a 5 y ss.). La buena metáfora se produce en ese justo término medio entre la obviedad y la falta de propiedad; en ese territorio de equilibrio puede salir a la luz la semejanza y con ella llega la intelección, “pues hacer buenas metáforas –dice Aristóteles– es percibir la semejanza” (*Poetica* 1459a 7 y s).

Entre los grandes clásicos, no es Aristóteles el único que destaca la importancia de la semejanza. Galeno, por ejemplo, entiende que la sabiduría médica consiste precisamente en el reconocimiento de las semejanzas y atribuye esta idea tanto a Platón como a Hipócrates (*Sobre las doctrinas comunes de Hipócrates y Platón*, capítulos 3 y 4 del libro IX; Molina, en prensa). Las referencias podrían seguir, y seguramente también entre los intelectuales más recientes. En definitiva, como señala Nelson Goodman, la semejanza parece estar siempre lista para solventar problemas filosóficos, para superar obstáculos en ciencia y en arte (Goodman, 1992: 13-23).

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 lo tenemos en el problema de la relación entre tipos e instancias: ¿la letra *a* y la letra *A* son ambas instancias de una misma letra tipo? Tendemos a decir que lo son si resultan similares. 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 son semejantes. También la metáfora, como hemos visto, parece apoyarse en la 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?

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 ninguna de las mencionadas cuestiones.

Pero extendamos la importancia aparente de la semejanza más allá incluso de lo que sugiere Goodman, hasta alcanzar a todos nuestros conceptos y leyes. Si la relación

entre instancias y tipos dependiese de la relación de semejanza, también dependerían de la misma los propios conceptos. ¿No depende el concepto de caballo y su aplicación del parecido entre los diversos objetos a los que llamamos *caballo*, o bien entre cada uno de ellos y la Idea de caballo?, ¿no depende la taxonomía biológica de las relaciones de semejanza entre los seres vivos? Y, por supuesto, si con la semejanza se van los conceptos, 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 una manzana y el movimiento de la Luna.

Es más, la infección nihilista alcanza también a las matemáticas. 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 Zarathustra, no acabo de entender cómo dos procesos idénticos dejan de aglomerarse en uno” (Borges, 1978: 94). O sea, el retorno nunca puede ser completo, pues algo 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. 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 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 nuestra capacidad de intelección frente al nihilismo. Sin las fuerzas físicas todo se disgregaría, hasta la disolución del universo en la nada. En la esfera intelectual, 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. Nada entenderíamos. Tendría entonces razón la poeta Wislawa Szymborska: “Nada sucede dos veces / Y es lo que determina / Que nazcamos sin destreza / Y muramos sin rutina” (Szymborska, 1997: 24).

3. 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 incontinentemente 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 (Nietzsche, 1990: 25-33).

Los conceptos quedan reducidos a metáforas. 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 sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta” (Nietzsche, 1990: 22).

Por lo que se ve, desactivar la semejanza sería tanto como ponernos en la senda del nihilismo. ¿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 (Goodman, 1992: 13) [...] La semejanza –continúa- es relativa, variable, dependiente de la cultura, [...] no está en las cosas, sino en nuestros propósitos e intereses (Goodman, 1992: 14-16).

Más que abolir la semejanza, vemos 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 (Goodman, 1992: 16).

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.

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 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”(Goodman, 1992: 20).

A estas alturas nos estaremos preguntando dónde quedó la supuesta utilidad de la semejanza. “Tiene, ciertamente, su lugar y sus usos”, nos decía Goodman. Pues bien, las semejanzas carecen de lugar en los estudios filosóficos, pero “son todavía serviciales en la calle” (Goodman, 1992: 22).

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, sin llegar a la disolución nihilista del conocimiento, sin poner en riesgo la inteligibilidad de la naturaleza? ¿No habrá que buscar un sustituto de urgencia para la semejanza, como puede ser la identidad?

4. 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. La propiedad que las dos cosas tienen en común 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 estrictamente de *la misma* propiedad, idéntica a sí misma, en dos entidades diferentes. Eliminamos, sí, la semejanza. Pero nos es enviada en sustitución la identidad. Veamos si el reemplazo es ventajoso.

Uno de los más profundos e influyentes estudios de la identidad se lo debemos a Martin Heidegger. Se trata de una conferencia de 1957. Junto con otro texto de la

misma época, ha sido editada bajo el título de *Identidad y diferencia*. El libro resulta de interés por su contenido y 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*. Constatemos que, junto con la identidad, recibimos también la diferencia. “La mutua pertenencia de *identidad y diferencia* se muestra en la presente publicación –advierde Heidegger– como aquello que hay que pensar” (Heidegger, 1988: 57; cursiva en el original).

Pues bien, según Heidegger:

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 (Heidegger, 1988: 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. La naturaleza 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 ni, en general, a nuestra capacidad de intelección. 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; 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 principio de intelección. 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 las peculiaridades de cada ente y de cada proceso, nunca exactamente igual a otro. La diferencia queda así olvidada.

Este olvido ha sido, según los descontentos de la razón identitaria, compatible con un intento de imposición práctica de la identidad sobre la diferencia. La posmodernidad puede ser vista, en efecto, como el fruto del malestar cultural y vital con una razón que olvida la diferencia. Sobre esta crítica se ha ido fraguando el pensamiento posmoderno, desde sus raíces nietzscheanas y heideggerianas.

Pero la senda que traza Heidegger va más allá y más al fondo. 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”(Heidegger, 1988: 69; paréntesis en el original). El hombre, como lugar del pensamiento, y el ser, se 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” (Heidegger, 1988: 75).

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 (Deleuze, 1968). 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. La identidad sería 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, sino una relación física de actualización y diferenciación. En la luz blanca están virtual o potencialmente todos los colores. Cada uno de ellos es la actualización por diferenciación de lo que ya estaba potencialmente.

Creo que la filosofía natural ha de valorar como muy positivo el intento de rescate de la diferencia, de los aspectos dinámicos y vitales de la realidad, así como la denuncia de los excesos 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 seres identificables, la intelección se torna imposible.

La obra de 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*². Mezcla los dos sentidos de diferir: ser diferente y retrasar. Porque el significado de una palabra lo obtenemos distinguiéndola mediante diferencias de otras de su entorno semántico. Pero a su vez el significado de estas lo captamos gracias a nuevas redes de relaciones diferenciales. Y así sucesivamente. Luego el significado de la primera palabra nunca acaba de llegar. ¿No sucederá algo análogo en todo ámbito donde intentemos alcanzar la intelección, el sentido o la identidad desde la sola fuerza de la diferencia?

En resumen, el olvido de las diferencias nos distancia del mundo natural, 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 concreto, de la *physis*. Pero el auge unilateral de la diferencia no presagia grandes resultados, sino la fragmentación, la

² La palabra "Différance" da título a una conferencia leída por Derrida ante Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero del 68.

disgregación, la deconstrucción, el relativismo y, en última instancia, el nihilismo epistémico. Tal vez Heidegger madrugó en este punto a sus epígonos al invitarnos a pensar conjuntamente la identidad y la diferencia. 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?

5. 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:

En primer lugar, el hecho de que Goodman reconozca la utilidad cotidiana de la semejanza, su valor “en la calle”, 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 de la intelección humana de la *physis*, 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 resulta un polo imprescindible. Habría que ubicarla dentro de la categoría peirceana de *terceridad*³. 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.

³ “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”. (Peirce, 1932-35: *CP*, 8. 328).

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 (Peirce, 1955: 282).

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 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' (Wittgenstein, 1988: § 66 y 67).

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.

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 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.

Rehabilitar la semejanza, y con ello ofrecer bases para la inteligibilidad de la naturaleza, exige, en mi opinión varios pasos:

i) En primer lugar, hay que hacer la distinción entre el punto de vista lógico (*logikós*) y el punto de vista físico (*physikós*)⁴. 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, en lo físico. Zubiri aclara el sentido que tiene aquí

⁴ Aristóteles trata sobre esta distinción en *Physica* 204b 1-12 y en *Metafísica*, Z y H.

lo físico: “Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real” (Zubiri, 1980: 22). De nuevo vemos aquí los aspectos típicos de la caracterización de la naturaleza, su realidad, consistencia o productividad propias y su independencia respecto de nosotros, de nuestra voluntad y de nuestros sistemas conceptuales. Esta distinción entre lo físico y lo lógico 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 de la intelección es la experiencia del esfuerzo, de la comisión de errores, de la inexactitud. El aspecto esforzado y falible del entendimiento humano nos hace ver que hay diferencia entre el ser natural y el pensar humano.

De manera complementaria, los logros y adquisiciones, los momentos de lucidez e incluso nuestra propia supervivencia, son indicios claros de que la distancia entre naturaleza e inteligencia no es insalvable. La naturaleza no es concepto. Sin embargo, no son totalmente refractarios lo uno a lo otro, se pueden unir en lo que llamamos intelección, gracias al trabajo del sujeto. La naturaleza no es idéntica al concepto, pero es inteligible, de un modo esforzado, impredecible, no algorítmico, falible, revisable, crítico. Así pues, es probable que la propia relación entre ser y pensar, entre naturaleza e inteligencia, 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 un sujeto inteligente.

ii) 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 naturales que nos rodean están sometidos a cambio. 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.

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. Ambos modos de identidad son importantes para la intelección.

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 sobre todo en su obra biológica⁵. Por ejemplo, podemos entender la diferencia como *diferencia-entre* un animal y otro, es decir, *diferencia-como-comparación*; 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 comparación 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 (Furth, 1987: 51). Aristóteles hereda de Platón esta acepción de la diferencia, y la mantiene. Pero añade otra, más propiamente biológica. Me refiero al segundo de los sentidos. 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 biología 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. Hasta tal punto la valora que llega a afirmar: “La diferencia es la forma en la materia” (*to eidos en te hyle*) (*De Partibus Animalium* 643a 24). 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 (Inciarte, 1974).

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 la intelección, al igual que sucedía con los dos sentidos de identidad. El sentido físico de la diferencia porque es constitutivo y genético. Las sustancias naturales –al menos los vivientes– constan de diferencias y se generan gracias a un proceso de diferenciación. Sin diferencia en sentido físico no habría objetos cognoscibles, solo un magma indiferenciado. O, directamente, nada.

⁵ 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*).

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, el sentido lógico de la diferencia 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.

iii) 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 por tanto la intelección de la naturaleza, 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.

Destaquemos que es posible 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 (Marcos, 1996: capítulo 3). Esta forma cualitativa y cuantitativamente individual es la que se identifica con la última diferencia. Y a partir de formas individuales, la fábrica del entendimiento humano tiene que elaborar sistemas conceptuales. Ello sólo 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 el mundo para su uso y consumo intelectual. Se trata más bien de una relación triádica, entre dos objetos y un sujeto activo. Es una de esas relaciones triádicas de las que habla Peirce. Sin la inteligencia del sujeto no se daría actualmente semejanza. Theodor Scaltsas (1994: 197-8) 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. En consecuencia, la semejanza no es una relación de las que Peirce llama “de fuerza bruta”, entre pares, sino una relación triádica. De ahí también que la naturaleza no pueda ser ella misma inteligente, sino inteligible. Pero aquí la semejanza

pasa a apoyarse, no en Ideas inmóviles, sino precisamente en la actividad de un sujeto inteligente.

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 naturaleza 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 entenderla no siempre son satisfactorias. Ello es debido a que la naturaleza también tiene su palabra que decir en el proceso de intelección. En concreto, la semejanza tiene una base objetiva. Arraiga en los seres naturales 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" (Peirce, 1932-35, vol. 4: 579). Este texto de Peirce recuerda un conocido pasaje de Aristóteles (*Metaphysica* 1046b 29 y ss.):

Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa [...] no es difícil ver los absurdos en que éstos caen [...] Nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido [...] Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales, es evidente que potencia y acto son distintos [...] por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea.

También en nuestros días hay quien afirma que el mundo está constituido simplemente por lo que acaece, olvidando los espacios de posibilidad que son también parte de lo real. Frente a estas posiciones, Rom Harré ha escrito:

Intento mostrar que el concepto de potencia (*power*) puede desempeñar una función central en una teoría metafísica conforme con una filosofía realista de la ciencia [...] Mostraré que las potencias no sólo son indispensables en la epistemología de la ciencia, sino que son el auténtico corazón y la clave de la mejor metafísica para la ciencia. Al hacerlo mostraré que el concepto de potencia no es mágico ni oculto, sino tan empírico como podamos desear [...] Debemos disponer del concepto de potencia para que la ciencia tenga sentido (Harré, 1992: 349).

En el caso de la semejanza, su posibilidad objetiva deriva físicamente de la génesis. Es decir, *pueden* ser vistos como *semejantes* por un sujeto los *diferentes* seres que tienen *identidad* de origen. Así, los seres naturales basan su inteligibilidad en su propia condición de naturales, en su propia capacidad de génesis. De paso, esta idea da un sentido muy concreto al concepto wittgensteniano de *aire de familia*. Dos plantas

pueden ser vistas como semejantes porque han sido engendradas por la misma planta⁶. La naturaleza es inteligible por ser naturaleza. La génesis es la base objetiva de la semejanza. Pero la posibilidad objetiva de que dos seres sean vistos como semejantes solo se actualiza gracias a la actividad de un sujeto. Y, una vez actualizada, la semejanza mantiene unidos a los diferentes seres bajo un idéntico concepto.

Harré distingue varias modalidades de potencias activas (*powers*), dotadas de poder, fuerza o energía, entre las que se cuentan las disposiciones (*dispositions*), propensiones (*propensities*), tendencias (*tendencies*) y orientaciones o direcciones (*trends*). Además nos habla de potencias pasivas (*liabilities*) o capacidades para intervenir en acciones provocadas por las potencias activas. No nos referimos, pues, a meras posibilidades lógicas, sino a principios físicos para iniciar o intervenir en acciones. La semejanza, antes de ser actualizada por un intelecto, es una posibilidad física, tal vez del género que Harré llama *liability*.

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 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 naturaleza, 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 la naturaleza como posibles.

Llegados al plano lógico, la semejanza labora en la construcción de sistemas conceptuales, 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. El proceso en su conjunto, con sus fases ascendente y descendente, constituye la intelección humana de la naturaleza, cuyo resultado es la integración de ambos polos, naturaleza e inteligencia.

⁶ Permítaseme simplificar mucho las cosas para no tener que entrar en detalles biológicos referidos a las modalidades de reproducción. También dejo al margen los seres naturales no vivos y los artefactos. Creo que la misma idea –pueden ser vistos como semejante los diferentes seres con identidad de origen– resulta de aplicación también para ellos, pero, obviamente, requeriría adaptaciones que no puedo intentar aquí.

6. Conclusión

Hemos abordado la cuestión de la semejanza, su presunto valor para la intelección de la naturaleza 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 establece restricciones. Su crítica tiende a relativizar la semejanza. Ahora bien, hemos visto los riesgos que correría nuestra intelección de la naturaleza si prescindiésemos de la semejanza, así como la dificultad que habría para establecer relaciones entre identidad y diferencia.

La línea de argumentación presentada aquí se basa en la distinción aristotélica 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. 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 respectivamente *filosofías de la identidad* y *filosofías de la diferencia*. Aunque quizá sería más exacto hablar de *filosofías del logos* y *filosofías de la physis*, *logicismo* y *naturalismo*. Para las primeras la naturaleza acaba congelada y paralizadas en forma de concepto; los aspectos dinámicos, temporales e individuales resultan obviados o falsificados. El entendimiento violenta la naturaleza. Para las segundas, la posibilidad de intelección queda también anulada, esta vez porque el entendimiento acaba reducido a pura naturaleza, disgregado, fragmentado y finalmente inservible.

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. Ahora bien, 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 es imprescindible para la intelección. 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 naturaleza como posibilidades objetivas basadas en la génesis, y pasan a ser actuales gracias a la acción de un sujeto. 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. Funciona como principio de inteligibilidad de la naturaleza en un doble sentido: como relación posible entre los seres naturales, actualizada a veces por el intelecto humano, y como relación entre dicho intelecto y la propia naturaleza.

Bibliografía

- Aristóteles, *Parva Naturalia*.
Aristóteles, *Rhetorica*.
Aristóteles, *Poética*.
Aristóteles, *De partibus Animalium*.
Aristóteles, *Metaphysica*.
Artigas, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona, Eunsa, 1992.
Borges, J. L., “La doctrina de los ciclos”, en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1978.
Deleuze, G., *Différence et Répétition*, París, PUF, 1968.
Furth, M., “Aristotle’s Biological Universe: An Overview”, en A. Gotthelf y J. Lennox, *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge, CUP, 1987.
Galeno, *Sobre las doctrinas comunes de Hipócrates y Platón*, capítulos 3 y 4 del libro IX.
Goodman, N., “Seven strictures on similarity”, en M. Douglas y D. Hull (eds.), *How classification works*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.
Harré, R., “Powers”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 21 (1970), pp. 81-85.
Heidegger, M., *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, Barcelona, Anthropos, 1988.
Inciarte, F., “Physis versus logos”, en *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974.
Marcos, A., *Aristóteles y otros animales*, Barcelona, PPU, 1996.
Marcos, A., “Semejanza”, *Estudios Filosóficos*, vol. LX (2011), nº 173, pp. 119-136.
Molina, L., *Galeno de Pérgamo. Ética y Fisiología. La fundamentación fisiológica de la psicología de la acción en Galeno*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid (en prensa).
Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.
Peirce, C. S., “A Letter to Lady Welby”, en C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 8, 1932-35.
Peirce, C. S., *Collected Papers*, vol. 4, 1932-35.
Peirce, C. S., “Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation”, en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, Nueva York, Dover, 1955.

- Scaltsas, T., *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994.
- Szyborska, W., “Nada dos veces”, en *Paisaje con grano de arena*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988.
- Zubiri, X., *La inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.