

## SEMEJANZA

*Alfredo Marcos*

Departamento de Filosofía / Universidad de Valladolid  
amarcos@fyl.uva.es

*Simplemente filósofos*  
H. Putnam

Cada ente es idéntico a sí mismo y solo a sí mismo. Dicho de modo más formal, la relación de identidad es una relación diádica a la que pertenecen tantos pares cuantos entes existan y en cada par el primer y el segundo elemento son uno y el mismo.

Por otro lado, el verbo griego *legein*, del que procede el término *logos* que está presente en el nombre de casi todas las ciencias (*bio-logía*, *socio-logía*...), significa ligar, unir, agavillar, reunir. El conocimiento se produce precisamente uniendo, conectando entes y procesos en conceptos, clasificaciones, leyes y teorías. Si la ciencia se construyese solo sobre la relación de identidad, nunca tendríamos este tipo de conexiones, pues dicha relación no conecta unos con otros los entes, sino solo cada uno consigo mismo. Si persistimos en el empeño de construir el conocimiento sobre la relación de identidad, lo que logramos es reunir como idénticos bajo un mismo concepto entes que realmente no lo son.

Aristóteles distinguió claramente el punto de vista físico (*physikós*) y el punto de vista lógico (*logikós*). Valiéndonos de esta distinción podemos expresarnos de modo más preciso: la identidad lógica no garantiza la identidad física. Lo que identificamos desde el punto de vista del concepto o de la ley no es en realidad idéntico desde el punto de vista físico. Entre cualesquiera dos entes subsumidos bajo un mismo concepto existen diferencias. La insistencia unilateral en la identidad lógica nos hace olvidar las diferencias. Estas son negadas, puestas entre paréntesis o pasadas al segundo plano ontológico llamado de la apariencia o del fenómeno. La ciencia así pensada no hace justicia a la realidad, a su diversidad, a su dinámica, no se entiende bien con el tiempo, el cambio y la vida. Y a la larga, acaba por intentar incluso la completa sustitución de la realidad física por la lógica.

Es comprensible que la diferencia busque hacerse presente, que reclame su lugar. Pero la relación de diferencia es igualmente problemática. En ella están todos los entes relacionados con todos, pues cualquiera de ellos es diferente de cualquier otro.

Cuando se insiste unilateralmente en la diferencia, el edificio de la ciencia se fragmenta, lo reunido se disgrega y aniquila. Y se fragmenta a la larga la realidad misma, pues la identidad que ingenuamente habíamos concedido a cada ente hemos de someterla a revisión a la luz del devenir temporal. No hay siquiera garantía de que un ente sea idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo y del cambio.

La brevedad de este escrito obliga a la abstracción. Pero seguramente las observaciones precedentes han recibido concreción histórica en la mente del lector, que habrá pensado en Parménides y Heráclito, en ilustración y romanticismo, en modernidad y posmodernidad... Permítaseme, no obstante, descender al ejemplo por una vez. Actualmente hay sociedades obsesionadas por construir su identidad. Hacen violencia así a la diversidad de personas, de formas de vida y de pensamiento que albergan en su seno. Por otro lado, cuando se insiste unilateralmente en la diferencia, la vida social queda reducida a fragmentos y finalmente aniquilada, incluso la identidad individual de las personas se ve amenazada por diversas psicopatologías disgregadoras. En la construcción social, como en la producción del conocimiento, precisamos tanto de la relación de identidad como de la relación de diferencia. La unilateralidad conduce a la violencia o a la nada. En palabras de Heidegger: “La mutua pertenencia de *identidad* y *diferencia* se muestra [...] como aquello que hay que pensar” [Heidegger (1988), p. 57; cursiva en el original]. Sin embargo estas dos relaciones se comportan como agua y aceite, producen una mezcla inestable. Da la impresión siempre de que cada una tiende a excluir e imperar sobre la otra. Quizá sea demasiado brutal y burdo tratar de ponerlas directamente en contacto. Se requiere probablemente una mediación, un catalizador. En lenguaje aristotélico, un justo término medio.

La relación que se presenta como mejor candidato para esta tarea es la de semejanza. “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” [*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 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. La segunda es que para la producción de las semejanzas interesantes, las que no son obvias, la actividad de la persona “hábil para juzgar representaciones” es imprescindible.

En *Retórica*, Aristóteles vuelve sobre 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” [*Retórica*, 1412<sup>a</sup> 12 y ss.]. La semejanza, otra vez, es la clave. Pero no la semejanza obvia, 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, es signo de genio, “pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza” [*Poética*, 1459a 5y ss.].

La relación de semejanza parece ser la respuesta a nuestras súplicas. Y, sin embargo, Nelson Goodman se apresura a rebajar las expectativas: “La semejanza 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), p. 13]. En razón de brevedad expondré sus argumentos de modo muy sumario. Además mi intención no es polemizar con ellos, sino más bien aceptarlos, para a continuación diluir su importancia epistémica.

Según Goodman, *i*) el parecido no es condición suficiente para la representación. Más dudoso es que resulte condición necesaria. Esto no lo niega, pero lo relativiza recordándonos que “la semejanza es relativa, variable, dependiente de la cultura” [Goodman (1992), p. 14]. *ii*) La semejanza no nos sirve para localizar instancias de un mismo tipo. *iii*) Algo análogo podríamos decir respecto de las diferentes repeticiones de ritos, de obras musicales o teatrales, de actos culturales o de experimentos científicos. *iv*) La semejanza tampoco sirve como base de la metáfora. *v*) La semejanza no da cuenta en general de la inducción ni en particular de la predicción inductiva. *vi*) Las relaciones diádicas de parecido entre particulares no sirven para definir la clase de los particulares que tienen una misma cualidad en común. *vii*) La semejanza no se puede igualar a la posesión de características comunes.

En resumen: la semejanza es relativa y variable, depende de la selección que hagamos de las propiedades relevantes y de cómo las ponderemos. Una vez que fijamos estas propiedades, la semejanza pierde ambigüedad, pero también 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*”.

¿Dónde queda entonces la supuesta utilidad de la semejanza? “Tiene, ciertamente, su lugar y sus usos”, nos decía Goodman. Pues bien, la semejanza no tiene cabida en los estudios filosóficos, pero según Goodman es todavía servicial “en la calle” [Goodman (1992), p. 22].

En mi opinión, la relación de semejanza es imprescindible para la producción del conocimiento, como mediación entre identidad y diferencia. Pero solo podrá ser rehabilitada asumiendo la crítica de Goodman y construyendo a partir de ahí. El hecho de que reconozca la utilidad cotidiana de la semejanza, su valor “en la calle”, es ya significativo. Esta observación deberíamos tomarla como un síntoma, falible pero valioso. 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”.

Además, 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, no podemos verla ya como una simple relación diádica. Se trata, como sugiere Aristóteles, de una relación triádica, en la que el sujeto cognoscitivo resulta un polo imprescindible. Habría que ubicarla dentro de la categoría peirceana de *terceridad*. Este cambio es el que diluye en gran medida la crítica de Goodman, que se dirige a la semejanza como relación diádica supuestamente predispuesta y lista ya en el mundo para resolver todos nuestros problemas epistémicos.

También es verdad que tenemos que renunciar al intento de redefinir una semejanza en términos de propiedades compartidas por entidades. Sería tanto como eliminar simplemente la semejanza a favor de la posesión de propiedades *en común*, con todas las dificultades que esta última relación suscita. Esta idea de la irreductibilidad de la semejanza evoca la noción de *aire de familia* introducida por Wittgenstein. Por un lado es inanalizable, y por otro presenta una interesante capacidad productiva.

Por añadidura, el tratamiento que Goodman hace de la metáfora debe ser también tenido en cuenta. Sin embargo, 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.

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. 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.

La idea central consiste en reconstruir la semejanza como una relación triádica, en la que la actividad del sujeto es imprescindible. Esto sirve para recoger los aspectos 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 como posibilidades, pero pasan a ser actuales solo gracias a la acción de un sujeto epistémico. Esto exige, claro está, la afirmación de lo posible como real. De modo que la semejanza vuelve a ser útil tanto en la calle como en la filosofía.

Coda: Es verdad que las tradiciones filosóficas analítica, continental y clásica no son idénticas, ni en léxico, ni en método, ni en estilo, pero tampoco son tan diferentes como para que no podamos emplearlas conjunta y provechosamente en la investigación de un problema filosófico.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (1974), *Poética*, trad. V. García Yebra, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1990), *Retórica*, trad. Q. Racionero, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (1993), *Parva Naturalia*, trad. J. A. Serrano, Madrid, Alianza.
- GOODMAN, N. (1992), 'Seven strictures on similarity', en Douglas, M. y Hull, D. (eds.), *How classification works*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 13-23.
- M. HEIDEGGER, M. (1988), *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*, ed. bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, Barcelona, Anthropos.
- SCHEFFLER, I. (1991), *Más allá de la letra*, Madrid, Visor.