

Τὸ ὁμοίον (LA SEMEJANZA) EN ARISTÓTELES

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía

Universidad de Antioquia

RESUMEN. En este artículo se tratará de mostrar cómo la noción de semejanza cumple un importante papel en la construcción de los distintos saberes, y por lo tanto en los procesos de conceptualización que los hace posibles. Con el fin de establecer la utilización que de esta noción se hace, se hará un rápido recorrido por las distintas formas de su conceptualización, por el papel que cumple en la producción del saber y por los procesos de pensamiento que permiten establecer semejanzas. Finalmente se hace referencia a las reflexiones que esta forma de operar suscita en dos pensadores contemporáneos: Gadamer y Ricoeur.

PALABRAS CLAVE. Semejanza, conceptualización, saber

SUMMARY. This paper purports to show how the notion of resemblance plays an important role, in the construction of various disciplines, and therefore in the Concept-making processes that structure them. An overview of the different ways of concept-formation will be presented, for the purpose of establishing the uses that this notion has been going through. The relevance of Concept-formation in the production of knowledge, and that of through-processes in establishing resemblance are remarked here. Finally, reference is made of the reflections this way of working provokes in two contemporary philosophers, Gadamer and Ricoeur.

WORD KEYS. Resemblance, concept-formation, knowledge

Aristóteles menciona la noción de τὸ ὁμοίον en varios de sus tratados. En la *Poética* al hablar sobre la metáfora, dice: «pues hacer buenas metáforas es percibir las semejanzas»;¹ en la *Metafísica* al referirse al estudio del ente en cuanto ente afirma: «ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa»;² en la *Física* al advertir sobre la importancia de la ἐπαγωγὴ (*epagoge*) para acceder a sus nociones y principios; en la *Retórica* como discurso persuasivo, con la utilización de ejemplos, de comparaciones y de metáforas; en los *Analíticos segundos* y en los *Tópicos* cuando se dedica a describir las formas adecuadas de construir los discursos para acceder a la verdad científica en el caso de la ciencia, y en el examen de los problemas al utilizar la dialéctica. Pero además, Aristóteles utiliza la noción de, τὸ ὁμοίον para describir la forma de operar de cada una de las facultades del alma. En esta exposición solo se hará una primera aproximación a la utilización por parte Aristóteles de la τὸ ὁμοίον en la conformación de algunas de las modalidades discursivas sobre las que se ocupa y de la forma en que describe algunas de las facultades del alma y el origen mismo en ellas de la posibilidad de percibir las semejanzas. En la última parte se hará una pequeña referencia a los trabajos contemporáneos de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur sobre el papel de la semejanza en la formación del pensamiento conceptual.

1 ARISTÓTELES. *Poética*, 1459a 10

2 ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1003a 30

El principio de la semejanza

En los presocráticos y en Platón, según Aristóteles, se utiliza la $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ como un principio que permite conocer. Aristóteles dice en la primera parte del *Tratado sobre el Alma*, que todos aquellos que le precedieron, a excepción de Anaxágoras, afirmaron que «lo semejante es conocido por lo semejante ($\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\hat{\omega}\ \delta\mu\omicron\acute{\iota}\omega$) y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios».³ En esta formulación se ve cómo del hecho de poder percibir las semejanzas se pasa a la afirmación de cómo está constituida el alma para sustentar la misma posibilidad del conocimiento. Aristóteles dedica la primera parte de su tratado a examinar las opiniones de sus predecesores y a mostrar sus múltiples errores; tales opiniones se construyen desde las semejanzas observadas entre fenómenos diversos, y de esta manera desde lo que es común se sigue la afirmación de $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ en sus comportamientos o procesos. Aristóteles considera que los presocráticos utilizan el principio de $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ para describir los hechos observados, pero en ningún momento logran dar una razón de este principio y, más aun, no explican realmente la razón de por qué se conoce a partir de las semejanzas. Es por esto que en sus investigaciones va a tratar de precisar qué es $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ y cuál es su función tanto en el proceso mismo de los discursos propios de cada saber, como de la forma en que se da el conocimiento.

$\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ no es en Aristóteles un principio, sino más bien un proceso mediante el cual es posible acceder al conocimiento; este proceso es subordinado a un principio de orden superior, mediante el cual se orienta el conocimiento hacia la verdad; tal principio es enunciado en el *Tratado del Alma* de la siguiente manera: «Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible».⁴ Este principio describe el proceso del conocimiento como el camino que permite pasar de lo oscuro a lo más claro y cómo éste debe ser orientado hacia la verdad; $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ se constituye entonces en un puente que permite atravesar las dificultades con el fin de acceder al conocimiento verdadero, pues como lo afirma Aristóteles, no basta poner de manifiesto un hecho, como lo hacen los presocráticos al utilizar $\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ como un principio, sino que se debe hacer manifiesta la causa, fin al que debe tender el conocimiento científico.

$\tau\delta\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ y formas discursivas

Con el fin de iniciar cualquier investigación es preciso determinar cuáles son los medios discursivos adecuados para el examen de las dificultades y para acceder en cada

3 ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*, 405a 15.

4 *Ibidem*, 413a 10.

5 $\tau\delta\ \delta\tau\iota\ \tau\delta\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota\ \epsilon\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*. 89b 25.

caso a cada objeto. En Aristóteles se encuentra una serie de tratados en los cuales se reflexiona sobre las diferentes modalidades discursivas, que permiten acceder al conocimiento. En uno de estos tratados, los *Analíticos segundos*, Aristóteles enuncia el tipo de preguntas con las cuales se inicia la investigación, clasificándolas en cuatro, a saber: el *qué*, el *por qué*, *si es* y *qué es*.⁵ Así se van configurando las diferentes formas discursivas. En los *Tópicos* se describen los procedimientos adecuados para razonar sobre cualquier $\pi\rho\acute{o}\beta\lambda\eta\mu\alpha$ (problema) que se presente (entendiendo por “problema” la forma en la que se expresan las dificultades para dar respuesta a la pregunta por la causa) y se distinguen dos formas de razonar: los $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ (*lógoi*) o **argumentos** y los $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\iota$, (silogismos) o **razonamientos**; los silogismos, en este caso dialécticos, tienen carácter conclusivo; esto quiere decir que, a diferencia de los silogismos científicos, no parten de principios, axiomas y definiciones, sino que se construyen a partir de opiniones generalmente admitidas; los $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ o argumentos no tienen propiamente carácter conclusivo, pero no están exentos de valor argumentativo: «los argumentos surgen de las proposiciones; y aquello sobre lo que versan los razonamientos son los problemas».⁶

Una vez establecido esto, se procede a determinar cómo se construyen adecuadamente las formas de razonar; lo primero es: «tomar las proposiciones, distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa, encontrar las diferencias, y observar lo semejante»;⁷ es así como $\tau\acute{o}\ \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ aparece como uno de los procedimientos que se utilizan en la construcción de los razonamientos, pero ésta es especialmente útil para los argumentos por $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ (comprobación), para los razonamientos a partir de $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (hipótesis) y para $\delta\rho\omicron\varsigma$ (definiciones). «Para los argumentos por comprobación porque se juzga oportuno comprobar lo universal mediante la comprobación por casos singulares sobre la base de las semejanzas; pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas. Para los razonamientos a partir de una hipótesis, porque es cosa admitida que, tal como ocurre con una de las semejanzas, así también ocurre con las restantes, lo que permite llegar a determinadas conclusiones, pues habiendo dado por supuesto que, tal como ocurre en esos casos, así también ocurre en lo previamente establecido, hemos construido la demostración. Para dar las definiciones (es útil) porque si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso, no tropezamos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo: pues, de las cosas comunes, lo que en mayor medida se preocupa dentro del qué es será el género. De manera semejante en los géneros muy distantes es útil para las definiciones la consideración de lo semejante».⁸ Veamos cada una de estas formas en particular.

6 ARISTOTELES. *Tópicos*, 101b 15.

7 *Analíticos segundos*. *Op. Cit.*, 105a 25.

8 *Tópicos*. *Op. Cit.*, 108b 1-30

La definición (ὄρος)

Cuando se define se trata de responder a la pregunta τί ἐστίν, ¿qué es?; para ello es preciso establecer las condiciones que se requiere; de conveniencias puramente ideales, juicios puramente abstractos y semejanzas apriorísticas se va realizando un proceso de depuración de las nociones, a partir de lo que las identifica y las diferencia, es decir de sus semejanzas; esto permite a su vez ir configurando una específica manera de ver el mundo. Pero este proceso de depuración sólo se hace posible si se cuenta con una serie de conceptos que permitan clasificar y agrupar las distintas nociones, que usamos para hablar sobre el mundo, por sus semejanzas, los cuales son: γένος (género), ὄρος (definición), ἴδιον (propio) y συμβεβηκος (accidente). La “Definición es un enunciado que significa qué es ser. Propio es lo que indica qué es ser, pero se da en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. Género es lo que se predica, dentro del qué es acerca de varias cosas que difieren en especie. Accidente es lo que no es ninguna de esas cosas, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse o no darse en una misma cosa».⁹

Estos conceptos se identifican a partir de un rasgo común, la pregunta: τὸ τί ἦν εἶναι (¿qué es el ser?). Pero la semejanza es un proceso en el que simultáneamente se dan identidades y diferencias; esto muestra la imposibilidad de determinarlos independientemente. A este proceso alude Paul Ricoeur, cuando en su estudio sobre la semejanza afirma: “la estructura conceptual de la semejanza opone y une la identidad y la diferencia».¹⁰ A su vez en el estudio que realiza Hans Kramer sobre Platón,¹¹ y específicamente sobre la utilización en la dialéctica de las nociones de identidad, igualdad, semejanza y de sus contrarios, este autor le adjudica a la semejanza un papel regulador en el proceso de adquisición de conocimiento, nociones que hoy conocemos como **conceptos categoriales** o **conceptos de reflexión**. τὸ ὁμοίον cumple así en la definición el papel de regulador, estableciendo límites, pero, a la vez, de constructor de nuevas nociones.

Este trabajo se continúa y amplía cuando se aplica a la regulación y construcción de formas adecuadas de discursos y de instrumentos discursivos. Pues, luego de establecidas las nociones de ὄρος, γένος, ἴδιον y συμβεβηκος, se delimita otro grupo de nociones, con las cuales es posible referirse a las formas de predicar sobre las cosas y a establecer diferencias entre ellas: las κατηγορίας (**categorias**). Este proceso de reflexión se continúa hasta establecer las distintas formas de razonar, la especificación de lugares comunes a partir de los cuales se construyen los razonamientos dialécticos, las técnicas de argumentación y formas adecuadas de construcción de silogismos.

9 *Ibidem*. 102a -102b.

10 RICOEUR, Paul, *La Metáfora Viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980. p. 267.

11 Kramer, Hans, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas, Monte Avila Editores, 1996, pág 148

Τὸ ὁμοιον ὑ ἐπαγωγῆ

Pero mientras la dialéctica se ocupa de problemas comunes a los distintos saberes, Aristóteles se enfrenta a otra serie de dificultades cuando avanza en la configuración de los saberes específicos, lo que lo lleva a un proceso de depuración mayor de las nociones y de los procesos mismos de acceso a la verdad. Observa entonces cómo en la fijación de nociones y principios en la filosofía de la naturaleza se hace uso de la ἐπαγωγῆ, una forma de razonar, por medio de la cual se pasa de la afirmación de la existencia de un particular al establecimiento de nociones universales, por medio de las semejanzas. Este término de ἐπαγωγῆ se ha traducido tradicionalmente por inducción, pero en la reciente traducción al español de Gredos, de Miguel Candel Sanmartín, se opta por traducirlo por comprobación, pues a su juicio éste permite una mejor comprensión del proceso al que se alude, la forma en que se van depurando y fijando los universales.

Para Agustín Mansion en su libro *Introducción a la Física de Aristóteles*¹² el término ἐπαγωγῆ tiene, según su opinión, un sentido amplio en Aristóteles, pues designa todas las operaciones del espíritu que permiten a partir de hechos particulares y múltiples, resultados generales y adecuadamente unificados, nociones y juicios. Aristóteles en el *Tratado del alma* diferencia dialéctica y física; ambas se ocupan de las definiciones, pero la primera no tiene en cuenta la ἀ80 (materia), pues se trata de determinar, como ya vimos, los límites de su contenido; mientras que la segunda toma los objetos como compuestos de ὕλη y εἶδος (forma), haciendo necesario partir de la experiencia de los singulares, la afirmación de la existencia de estos,¹³ τὸ ὁμοιον es el puente que permite acceder desde lo singular a la construcción de las nociones y principios sobre los cuales van a versar los razonamientos en el estudio de los seres sujetos al movimiento y al reposo. Se parte entonces de εἰ ἔστι (que es) para acceder a τί ἐστιν (qué es)

En la *Retórica* se le da otro uso a la ἐπαγωγῆ, con el que adquiere la forma del ejemplo, del cual no se parte de lo singular para acceder por la semejanza a lo universal, sino que ésta opera entre singulares, pues el discurso, al pretender persuadir, no busca establecer las bases de un saber específico, como es el caso de la *Física*, «pues no hay aquí una relación de la parte con el todo, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante».¹⁴ En el ejemplo se establece una semejanza entre lo que ocurrió en un determinado caso con lo que en ese momento ocurre, para caracterizarlo y proceder así a establecer cómo en este caso se seguirán los mismos efectos que en el caso con el cual se compara. En esta forma de razonar se establece una semejanza entre las

12 Mansion, Aguste, *Introduccion à la Physique aristotelecienne*, Louvain-Paris, Public. univ. Louvain. 1945, pág. 217

13 *Acerca del alma*, 403b 10.

14 Aristóteles, *Retórica*, 1357b 30.

personas y sus actos; veamos el ejemplo que aparece en la retórica: «Dionisio si pide una guardia, es que pretende la tiranía. Porque en efecto, como con anterioridad también Pisístrato solicitó una guardia cuando tramaba esto y, después que la obtuvo, se convirtió en tirano, e igual hicieron Teágenes en Mégara y otros que se conocen, todos estos casos sirven de ejemplo en relación con Dionisio, del que todavía no se sabe si la pide por eso».¹⁵ En la forma de razonar de la ἐπαγωγὴ tanto en la *Física* como en la *Retórica*, es τὸ ὅμοιον la que permite vincular lo singular con lo general en el primer caso, con el fin de configurar el saber de la *Física*, y lo singular con lo singular en la conformación del discurso retórico, con el fin de persuadir.

Semejanza y razonamiento por ὑπόθεσις (*hipótesis*)

El esquema propuesto en los *Analíticos*, de partir de definiciones y principios para llegar a las propiedades por deducción silogística, se muestra como insuficiente en el caso de la *Física*, en la que, fijadas las nociones principales, se procede al análisis de conceptos ilustrados por la experiencia, el que hace ver cómo los contenidos convienen a los cuerpos de la naturaleza; así, esta aparente deducción es más bien una puesta en forma de discurso de los resultados del análisis. Pero además hay un grupo de propiedades que sólo se manifiestan en la relación recíproca de las cosas. Para acceder a ellas se utiliza el razonamiento por ὑπόθεσις, por medio del cual es posible pasar, como ya se había expresado en los *Tópicos*, de lo que se sabe que ocurre en un caso a la afirmación de que así ocurre en otros casos semejantes; τὸ ὅμοιον la vemos operar aquí desde la descripción de fenómenos, es decir, desde las relaciones entre las cosas y lo que le ocurre a estas cosas y otros hechos. La noción de relación tiene ya en la época de Aristóteles una significación desarrollada desde la matemática y la geometría que permite, a partir de la observación, la relación causa-efecto para los fenómenos de la naturaleza. Mediante esta noción ya es posible hacer operar τὸ ὅμοιον, al poder acercar fenómenos, a pesar de sus diferencias y proceder así a dar una razón de la relación misma. En la *Física* se procede desde la observación repetida de hechos que presentan entre ellos similitudes a la elaboración de razonamientos deductivos o se llega a afirmaciones de carácter general sobre el mundo físico.¹⁶

El esfuerzo que realiza Aristóteles por encontrar las formas apropiadas de razonar sobre las cosas nos conduce a diferenciar los procedimientos de tipo discursivo de las disposiciones de orden psicológico: la noción de semejanza incluye tanto el momento discursivo como la disposición psicológica.

Se ha recorrido algunos de los procedimientos discursivos en los cuales se ha observado la manera de operar con la semejanza, tal es el caso de la ἐπαγωγὴ, los

15 *Op. Cit.* 1357a 35.

16 Mansion, Aguste, *Op. Cit.* pág. 217.

razonamientos por ὑπόθεσις y la construcción de ὅρος. Aristóteles, a partir de la descripción de las formas e instrumentos discursivos que se utilizan para hablar sobre el mundo y acceder a la verdad, avanza hacia la explicación de cómo y a dar la razón de por qué se conoce. Para ello es preciso describir a su vez las disposiciones de orden psicológico que lo hacen posible.

Tὸ ὅμοιον y las facultades del alma

En el libro II de los *Analíticos Posteriores*,¹⁷ Aristóteles, a la pregunta de cómo llegan a ser conocidos y cuál es el modo de ser que conoce los principios, responde con la exigencia de afirmar la existencia de una facultad que lo permita; por tal motivo frente a esta pregunta se procede a hacer una descripción de las facultades que se dan en los animales. Todos los animales poseen una facultad innata, el sentido, pero a su vez se da otra serie de facultades en el alma que sólo poseen algunos de ellos; en la posesión de ciertas facultades radica la diferencia en cuanto a los tipos de conocimiento que les es posible, así unos además de la sensación poseen la memoria, otros además de ésta la experiencia y otros el entendimiento y la intuición. De la memoria surge la experiencia y de «la experiencia o del universal remansado en el alma, como lo uno cabe la pluralidad, que como uno se halla idéntico en todas aquellas cosas, surge el principio del arte y de la ciencia».

En la *Metafísica*, en el libro I, Aristóteles vuelve a establecer la diferencia entre los animales de acuerdo al tipo de conocimiento que pueden desarrollar, esta vez para responder a la pregunta por la sabiduría. En este texto se observa cómo cada una de las facultades que él distingue contribuyen al conocimiento. La sensación, sobre todo la vista, «pues ésta nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias»; la memoria, el recuerdo y la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa constituyen una única experiencia; y el entendimiento, cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal.

Las nociones de identidad y diferencia se mantienen a lo largo de la explicación de las facultades del alma, las cuales acompañadas por otras nociones en cada caso permiten su descripción. En el *Tratado del alma* Aristóteles parte, no ya sólo de los animales, sino en general de los seres vivos; la característica que los identifica es la vida y sabemos que hay vida y ésta se manifiesta primordialmente a través de dos de sus obras: el alimentarse y el engendrarse. Es partiendo de su descripción como se llega a determinar lo que las hace posible;¹⁸ sus predecesores han tratado de explicar la nutrición a partir de lo semejante y de τὰ ἐναντία (lo contrario). Aristóteles considera que no es posible explicarla, sino describirla utilizando las dos: “en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto que está ya digerido, lo

17 Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 99b 15

18 *Acerca del alma*, 415a 20.

semejante se alimenta de lo semejante”; hasta aquí se ha descrito el hecho mismo pero todavía no se accede a la razón de tal actividad, pues sólo se alimenta lo que participa de la vida; la alimentación como actividad tiene sentido en la medida en que preserva la vida mediante la nutrición, conservando el individuo, y mediante la generación como principio de otro semejante a él, conservando la vida en general.

Αἴσθησις (*la sensación*)

Además de la facultad nutritiva que pertenece en general a los seres vivos, se da αἴσθησις, facultad a partir de la cual se diferencian los animales de las plantas. Aristóteles hace una larga exposición sobre cada uno de los *sentidos*, en la cual juega un papel fundamental, en la descripción de cómo operan, las nociones de lo semejante, lo contrario, la potencia y el acto. La actividad de αἴσθησις es descrita primero a partir de τὸ ὁμοιον que se da entre cada uno de los órganos de los sentidos, la cualidad sensible del objeto exterior que le es posible percibir y las características específicas del medio que permite el contacto entre el órgano y el objeto. El objeto exterior como tal no se percibe, a no ser de manera accidental, sino sólo sus cualidades sensibles y éstas no como cualidades, sino como formas sensibles. La cualidad sensible es del objeto, la forma sensible es el resultado de la misma actividad de percibir. Cualidad y forma se identifican por lo sensible, pero a la vez se diferencian una por ser cualidad de un objeto y la otra por ser forma percibida, pero a la vez la posibilidad misma de este proceso de percepción se da por una semejanza en cuanto a la constitución misma, tanto del objeto como del órgano y como del medio que permite su contacto, semejanza que es explicada a partir de los cuatro elementos y sus propiedades.

La existencia de diferentes sensaciones, se explica a partir de la existencia de varios órganos, medios y cualidades en relación a un mismo objeto o a objetos diferentes. Esta descripción permite entender más adelante cómo gracias otras operaciones es posible agrupar objetos por sus cualidades comunes. Además cada uno de los órganos percibe a su vez una gama diferente de sonidos, olores, sabores o texturas, los cuales distinguen, gracias a que cada órgano es en potencia capaz de recibir cualidades contrarias, pero en acto sólo puede percibir uno solo de ellos. El órgano se comporta como un término medio, pues es capaz de discernir entre una gama de posibilidades y de acuerdo a una determinada proporción, por ejemplo, en el caso del oído no es posible percibir sonidos ni muy altos ni muy bajos.

Hasta aquí Aristóteles ha presentado una descripción de cómo se realiza la percepción recurriendo a la noción de τὸ ὁμοιον, de δύναμις (potencia), de τὰ ἐναντία (los contrarios) y de la proporción, pero no ha dado respuesta a por qué es posible percibir. La respuesta la encuentra afirmando la necesidad de establecer la existencia de una segunda facultad: la sensitiva, pues a la pregunta de cómo es posible establecer diferencias entre sensaciones, por ejemplo sonidos y colores, Aristóteles responde afirmando la existencia de un sentido que sea común a todos los demás, pues esta función no puede ser realizada

por ninguno de los órganos descritos, ya que cada uno de ellos capta cualidades específicas, llamadas *sensibles propios*. Este sentido, como lo afirma Martino Eutimio en su libro *Aristóteles el alma y la comparación*, cumple tres funciones: percibir los sensibles comunes (movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad), pues no existe entre los órganos descritos uno específico para éstos; la consciencia de la sensación, pues sabemos que vemos con el ojo y no se puede afirmar la existencia de otro ojo que viera a éste, pues esto nos llevaría al infinito; y la distinción entre dos sensibles.¹⁹ Este sentido común tiene su asiento en la facultad que como principio de la sensación es capaz de recibir las formas sensibles sin la materia.²⁰ Esta facultad permite explicar la sensación y por lo tanto es definida como potencia y proporción idónea. Establecida la descripción de los sentidos y presentada su razón, se ve cómo Aristóteles adjudica a los sentidos como tales el poder de captar múltiples diferencias, pero a la vez la existencia de una facultad que permite establecer identidades y diferencias entre las formas sensibles.

Φαντασία (*la fantasía*)

En el *Tratado del alma*, Aristóteles continúa con la descripción de φαντασία la fantasía, término que se considera hoy más adecuado, para lo que tradicionalmente se había traducido como imaginación. Ésta la poseen unos animales y otros no, lo cual permite introducir una nueva diferencia al interior de los animales. φαντασία, según Victor Caston en su artículo *Por qué Aristóteles necesita de la imaginación*,²¹ aparece como una respuesta a la aparición del error; ella no es un sentido, pues éste está en potencia o en acto, mientras que la imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además el sentido está siempre presente y disponible, pero no φαντασία. La fantasía es descrita como un movimiento producido por la sensación, el cual produce φάνασμα (imágenes) que no son todavía discurso, pero sí la fuente de juicios y opiniones: «podemos imaginar a voluntad —es posible en efecto crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes».²²

En la medida en que es un movimiento producido por la sensación, φάνασμα las imágenes serán diferentes de acuerdo a los sensibles de los cuales procede. Si son producidas por los sensibles propios, sea la sensación actual o no, es siempre verdadera, pero si procede de la percepción de los sensibles comunes o de los accidentales, puede ser falsa así esté o no presente la sensación. En el *Tratado acerca de la memoria*, se precisa un poco más las características de φάνασμα (la imagen); para ello se recurre a la analogía

19 Eutimio, Martino, *Aristóteles el alma y la comparación*, . Ed. Gredos, Madrid, 1975, pág. 63

20 *Acerca de alma*, 424a 20.

21 Caston, Victor. *Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?* en: *Les Etudes Philosophiques*, 1997/1, pág. 3.

22 *Op. Cit.* 427b 20.

con el dibujo; de la misma forma en que en el dibujo se puede distinguir la figura de la imagen, asimismo podemos hacer una distinción de la forma en que se pueden considerar estas imágenes, es así como: “de este modo en la medida en que se le considera por sí misma, es objeto de contemplación o una imagen, pero en la medida en que se considere como de otra cosa, es como de una copia o recordatorio”.²³ En la descripción de este proceso se vincula la φαντασία con el pensamiento, al ser objeto de contemplación, y con la sensación al ser copia o recordatorio. A partir de lo anterior se puede establecer cómo el error tiene que ver con la correspondencia entre lo sensible y la copia, y con la consideración de las imágenes, en cuanto tales, por el entendimiento.

Pero no es específicamente en la fantasía en donde se encuentra la explicación de cómo se da el proceso de τὸ ὄμοιον, pues ella provee sólo φαντασμάτα. Es necesario todavía avanzar hacia la descripción de la memoria y reminiscencia para poder explicar cómo se da la semejanza.

Μνήμη (la memoria)

En el pequeño tratado sobre μνήμη, se establece propiamente los vínculos entre fantasía y memoria. Esta última es descrita como un estado o afeción de la sensación o del juicio cuando ha pasado el tiempo. Sólo los animales que perciben el tiempo tienen μνήμη, la cual tiene que ver con lo que ha pasado y no con lo presente ni con lo que está por venir. «Cuando se tiene conocimiento y sensación sin hechos es cuando se recuerda: lo uno porque se ha aprendido o contemplado con la inteligencia, lo otro porque se ha visto, oído o algo parecido».²⁴ La memoria requiere entonces de las imágenes que han sido objeto de contemplación o de las imágenes como copias, pero es mediante la fijación de estas imágenes en la memoria, como especies de improntas de la sensación, como la de quienes sellan con sus anillos,²⁵ como se hace posible el recuerdo. Si se recuerda la imagen como objeto de contemplación se recuerda un pensamiento, si se recuerda como reflejo de otra cosa es una copia, pero algunas veces no distinguimos si es un pensamiento o una copia y es por esto que se cometen errores al considerar por ejemplo que un pensamiento es una copia.

Ἀνάμνησις (la reminiscencia)

Ni φαντασία (la fantasía) ni μνήμη explican cómo se da el proceso que permite establecer semejanzas, aunque sí son condición necesaria para que éste se de. Ἀνάμνησις, al ser considerada como un proceso mediante el cual es posible recuperar el conocimiento científico o la sensación que antes se tenía y que en determinado momento no se recuerda,

23 *Acerca de la memoria*, 450b 25.

24 *Op. Cit.* 449b 20.

25 *Op. Cit.* 450a 30.

permite mediante la reflexión a partir de lo presente o de algo diferente, o de lo semejante u opuesto o de lo próximo, volver a hacer presentes pensamientos o copias, a partir de los mecanismos ya enunciados entre los cuales se encuentra τὸ ὁμοίον por medio de la cual se organizan series conectadas naturalmente, o por el hábito de ubicarlas en el mismo espacio o en el tiempo o por el azar. Según Aristóteles esta forma de ordenar las imágenes se corresponde con la forma en que están ordenadas las cosas en la realidad por naturaleza, por hábito o por azar.

Ἀνάμνησις se constituye así en un mecanismo de búsqueda de lo que se quiere recordar, lo cual es posible al explorar conexiones entre imágenes a partir de una imagen presente. Esta búsqueda no tiene que darse en una sola dirección, sino que muchas veces se deben explorar múltiples direcciones hasta que se logra encontrar la conexión adecuada que lleva a la imagen que se busca. Ἀνάμνησις es una actividad que le pertenece con exclusividad al hombre, es él quien rememora, es el hombre el que busca recordar mediante las asociaciones entre imágenes. Se puede decir, según Aristóteles, que «la reminiscencia es ya una especie de inferencia»,²⁶ en la medida en que se pasa de la causa al efecto. Para Alberto Bernabe Pajares, traductor de el *Tratado acerca de la memoria* en la edición Gredos, este tipo de razonamiento se describe de la siguiente manera: la imagen presente, una imagen que actúa como término medio, y la conclusión, la imagen que tratamos de recordar.²⁷

La posible relación entre el operar con las semejanzas con el fin de activar el recuerdo y el papel que ésta cumple en el pensamiento discursivo y en la construcción de las nociones universales, no está claramente explicado en Aristóteles, aunque, como ya lo vimos, para Aristóteles cumple un papel fundamental tanto en la formación de las nociones universales, como en determinadas formas de razonar. Cuando Aristóteles describe y explica el νοῦς (intelecto), al precisar que éste tiene por objeto las formas inteligibles, y al tratar de establecer la relación entre sensaciones, imágenes e intelecciones, afirma que el νοῦς no piensa sin φάνατα, pero a la vez se pregunta: “¿cómo los conceptos primeros se distinguen de φάνατα? ¿No cabría decir que ni estos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?».²⁸ Si para pensar se requiere de las imágenes, ¿cómo se da la conexión entre imágenes y conceptos?, ¿o se puede decir que los conceptos surgen a partir de la semejanza entre imágenes? Aristóteles adjudica a los animales irracionales una imaginación sensitiva, pero existe además en los racionales otra clase de imaginación, la deliberativa, por medio de la cual es posible calcular si se hace esto o lo otro, pero esto sólo se da si hay una relación a partir de una medida, que en este caso es la noción de perseguir lo mejor, de lo cual resulta que quienes poseen este tipo de imaginación deben ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas. Aquí se hablaría, en términos de

26 *Acerca de la memoria*, 453a 10.

27 *Op. Cit.*, nota al pie 78, de la edición de Editorial Gredos.

28 *Acerca del alma*, 432a 10.

Aristóteles, de la experiencia a la que alude en los *Analíticos* y en la *Metafísica*, pero es el intelecto práctico el que pone la medida. En este sentido la imaginación deliberativa no se da sin el intelecto; de la misma manera se podría decir que el entendimiento teórico pone la medida, en este caso la verdad, en la construcción de nociones y principios, y en las formas de razonar. En los *Analíticos Posteriores* recurre a una imagen para ilustrar el proceso mismo de construcción de las nociones universales: «Al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio. En efecto cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues aun cuando se siente lo universal, la sensación lo es de lo universal, v. g.: de hombre pero no del hombre Callias); entre estos universales, se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v. g.: se detiene tal animal, hasta que se detenga animal, y de igual modo ocurre con esto último».²⁹

La noción de semejanza y su interpretación hermenéutica

En algunos de los trabajos de Hans-Georg Gadamer y de Paul Ricoeur aparece de nuevo el interés por tratar de dar una explicación a cómo se da la formación de los conceptos; los dos retoman la noción de la semejanza. Para Gadamer, el problema de la formación de los conceptos tiene que ver con la vinculación entre discurso y pensamiento, y lo enuncia a partir de la siguiente hipótesis que guía su reflexión: «Si se piensa el proceso de pensamiento como un proceso de explicación en la palabra, se hace posible un rendimiento lógico del lenguaje que no podría concebirse por entero desde la relación con un orden de cosas tal como lo tendría presente un espíritu infinito».³⁰ Su interés se centrará en mostrar cómo en el proceso de pensamiento filosófico el proceso de explicación en la palabra está mediado por la explicación mediante la semejanza; al mirar el proceso de conceptualización natural que tiene lugar en el lenguaje establece cómo no es válido afirmar que ésta se realiza a partir de procesos por medio de los cuales «algo particular es integrado en cada caso bajo un concepto general»;³¹ para Gadamer «el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras». En cada «caso cada uno se guía por la propia experiencia en expansión, que lo lleva a percibir *semejanzas*, tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros. En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su *metaforismo fundamental*, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico».³²

29 *Analíticos posteriores*, 100a 10-100b.

30 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pág. 513.

31 *Op. Cit.* pág. 514.

32 *Op. Cit.* pág. 515.

Aristóteles por supuesto no tenía consciencia de la mediación que opera el lenguaje en la construcción del pensamiento y del mundo; a la vez que hay construcción de pensamiento, hay construcción del lenguaje y construcción de mundo. En Aristóteles más bien asistimos a la construcción de un discurso filosófico y de una forma de pensar filosófica que va forjando una nueva visión de mundo. En él hay un esfuerzo consciente por tratar de acceder a la verdad mediante un proceso de adecuación de las formas discursivas, de instrumentos discursivos y de procesos mentales, pero estos son inferidos de las formas en que se van construyendo los discursos. La filosofía contemporánea, específicamente a partir de Husserl, ha aislado la unidad significativa de las asociaciones de tipo más bien psicológicas que describiría Aristóteles, en el caso de la reminiscencia, para explicar la semejanza, lo que en cierto modo no le permite comprender el papel que juega la semejanza en la formación de los conceptos y que Aristóteles intenta describir cuando se ocupa de los discursos.

Ricoeur, en su texto *la Metáfora viva*, parte del metaforismo fundamental de Gadamer para observar en las diferentes modalidades discursivas el papel de la semejanza en la construcción de nuevas significaciones. Observa cómo es propiamente en la metáfora que éstas aparecen y por esto su investigación se centra en establecer cómo se crea la metáfora. Para esto vuelve a la afirmación de Aristóteles en la *Poética*, cuando habla del creador de las metáforas y lo describe como aquel que es capaz de *percibir las semejanzas*. En el recorrido que hace por los diferentes estudios sobre la metáfora constata el hecho de que se elude hablar de la semejanza por tratarse de un término estrechamente vinculado con una respuesta de orden psicológico y propone la recuperación de esta noción desde la filosofía, pues a partir de ella se elabora una posible respuesta al problema de la creación de las metáforas. En los últimos capítulos de su obra y con el fin de repensar la pretendida vinculación entre el discurso poético y el filosófico, propone establecer una diferencia entre las metáforas poéticas y la utilización de las metáforas en filosofía. Entonces encuentra en Aristóteles una diferencia entre la forma de entender la analogía en la *Poética*, la cual es una de las cuatro clases de metáforas, y la utilización que hace de la analogía en la *Metafísica*, ya no como una metáfora sino como un proceso que permite a partir de una relación de orden hablar de las múltiples significaciones de ser. De esta manera aparecen dos tipos de analogía, una de proporción y otra de atribución, y así se establece una discontinuidad entre el discurso poético y el discurso especulativo.³³

Los trabajos de Gadamer, no sólo en *Verdad y método*, sino también en su libro *Los inicios de la filosofía occidental*, en donde se detiene sobre la utilización de las nociones de identidad y diferencia, y los trabajos de Ricoeur, permiten volver sobre los trabajos de Aristóteles para examinar la noción de semejanza y sus múltiples variaciones en su utilización, y las múltiples posibilidades que ésta genera en la construcción de los distintos discursos y por lo tanto del acceso a la verdad a partir de varias direcciones.

33 Ricoeur, Paul, *La Metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980, pág. 347.

Se ha querido mostrar el papel que juega la semejanza en Aristóteles. En algunos casos todavía es necesario seguir el proceso de descripción de la utilización de esta noción y las diferentes formas en que se reflexiona sobre ella.