

**Notas acerca del deslindamiento de la φαντασία en *De anima III iii***Eduardo Sinnott<sup>1</sup>**Resumen**

Este trabajo examina, a lo largo de la lectura, la terminología, los detalles, el desarrollo y los criterios analíticos que Aristóteles emplea en *De anima III iii* para establecer la noción de φαντασία como una capacidad psicológica específica. Se busca justificar y legitimar esta noción dentro del contexto de la psicología. El enfoque del tratamiento aristotélico de la φαντασία en este capítulo es principalmente dialéctico y descriptivo, alineándose con la metodología presentada en los *Tópicos*. Debido a su naturaleza descriptiva, estos análisis requieren como complemento la consideración del enfoque explicativo o “natural” sobre el mismo tema, que Aristóteles aborda en los *Parva naturalia*.

**Palabras clave:** Aristóteles, *De anima*, φαντασία, psicología

**Abstract**

This work examines, throughout the reading, the terminology, details, development, and analytical criteria that Aristotle employs in *De anima III iii* to establish the notion of φαντασία as a specific psychological capacity. It aims to justify and legitimize this concept within the context of psychology. The approach of Aristotle’s treatment of φαντασία in this chapter is primarily dialectical and descriptive, aligning with the methodology presented in the *Topics*. Due to its descriptive nature, these analyses require, as a complement, consideration of the explanatory or “natural” approach to the same topic, which Aristotle addresses in the *Parva naturalia*.

**Keywords:** Aristóteles, *De anima*, φαντασία, psychology

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía (Universidad de Münster; summa cum laude). Profesor en Filosofía y en Lenguas y Literaturas Clásicas (Universidad de Buenos Aires). Ex becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y de la Thyssen Stiftung. Ex Profesor Titular del Colegio Máximo de San José y de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Profesor Emérito de la Universidad del Salvador. <https://orcid.org/0000-0002-7609-3704>



## Resumo

Este trabalho examina, ao longo da leitura, a terminologia, os detalhes, o desenvolvimento e os critérios analíticos que Aristóteles emprega em *De anima III iii* para estabelecer a noção de φαντασία como uma capacidade psicológica específica. Busca-se justificar e legitimar essa noção dentro do contexto da psicologia. A abordagem do tratamento aristotélico da φαντασία neste capítulo é principalmente dialética e descritiva, alinhando-se com a metodologia apresentada nos *Tópicos*. Devido à sua natureza descritiva, essas análises requerem, como complemento, a consideração da abordagem explicativa ou “natural” sobre o mesmo tema, que Aristóteles aborda nos *Parva naturalia*.

**Palavras-chave:** Aristóteles, De anima, psicología

La cuestión de la φαντασία ingresa en el temario filosófico con Aristóteles. El *Sofista* y otros lugares de la obra platónica son, por cierto, antecedentes de mucha importancia,<sup>2</sup> pero parece válido decir que sólo con Aristóteles la cuestión de la φαντασία se consagra como cuestión filosófica y encuentra un lugar definido (y definitivo) en la articulación temática de la psicología, que es la disciplina de cuya temática forma parte y de la que Aristóteles es visto como iniciador.<sup>3</sup> El texto de Aristóteles más importante y más comúnmente aducido en relación con la φαντασία es el *De anima*, en el que se dedican al tema dos segmentos, a saber, por una parte, el capítulo iii del libro III, donde se establece la especificidad de la φαντασία por contraste con las demás capacidades psicológicas; por otro lado (y pese a que en las líneas finales de aquel capítulo pareciera haberse dado a entender que el tratamiento de la φαντασία había concluido), en el capítulo vii de ese mismo libro III el tema vuelve a emerger: allí, en ese capítulo vii y en los capítulos que le siguen en el mismo libro, el tema es tratado desde una perspectiva nueva y más compleja. En términos de esta segunda sección (es decir, *De an III vii-x*), la φαντασία de la que se ha tratado antes (en III iii) es la φαντασία αισθητική (sensible o perceptiva), y la que se pasa a considerar ahora, en este otro segmento (III vii-x), es definida como φαντασία βουλευτική (deliberativa) o λογιστική (racional). En ambos lugares del *De anima* (esto es, en III iii y en III vii-x) se trata, por tanto, del mismo tema, esto es, como se ha dicho, el de la φαντασία, sólo que, según entendemos, atendiéndose en cada caso a diferentes funciones de ella y emplazándose Aristóteles en cada caso en un punto de vista distinto. A

<sup>2</sup> Cf. *Teéteto* 152c; 161e; *Sofista* 260e; 263d; 264a.

<sup>3</sup> Cf. Hubert, B. (1999 75 n.1).

nuestro modo de ver, no hay entre ambos desarrollos incongruencias o contradicciones.<sup>4</sup> Aparte de los lugares del *De anima* recién mencionados hay en la obra aristotélica otros lugares muy importantes que también conciernen al tema de la φαντασία: por un lado, dos tratados que forman parte de los *Parva naturalia*, a saber, el *De memoria* y el *De insomniis*; por otro, en relación con determinados puntos concernientes a la φαντασία deliberativa, algunos pasos del *De motu animalium*.

En el presente trabajo trataremos sólo acerca de la primera de esas dos modalidades de la φαντασία, esto es, a la φαντασία αισθητική, atendiendo particularmente a los aspectos metodológicos del procedimiento, a nuestro modo de ver de sesgo exclusivamente dialéctico o descriptivo, de su estudio en el *De anima*, y a su relación con los análisis, de sesgo explicativo o “natural”, del tratamiento del mismo tema en los textos de los *Parva naturalia* mencionados, los cuales son un complemento indispensable de los análisis del *De anima*. Esperamos poder pronto dedicar un artículo complementario del presente, a la variedad restante de la φαντασία estudiada en el *De anima*, es decir, a la φαντασία βουλευτική o deliberativa.

## 1. Preliminares

### [a] El término fundamental

Para verter al castellano “φαντασία”, esto es, la palabra usada por Platón, Aristóteles y la tradición filosófica posterior en lengua griega,<sup>5</sup> lo común ha sido (y todavía suele ser) recurrir en castellano al término “imaginación”. Los comentaristas y los intérpretes han mostrado, empero, que esa palabra (y sus equivalente en otras lenguas modernas) no refleja con fidelidad o cabalmente el contenido y el uso de “φαντασία” en aquellos autores griegos, y que en verdad no disponemos modernamente de ningún término que diga lo que la palabra griega en todas sus ocurrencias y reúna todos sus matices. Ésa es la razón por la que en este trabajo nos plegamos a lo que se acostumbra y optamos por dejar la palabra sin traducir.

La discordancia entre los contenidos de “imaginación” y de “φαντασία” se trasunta al menos en dos niveles semánticos: [a] por una parte, en el de las connotaciones de la etimología de cada una de ellas, y, por otra parte, [b] en el del nivel denotativo y en los ámbitos de uso de esas palabras. [a] Tanto el castellano “imaginación” cuanto sus equivalentes en las lenguas italiana, francesa e inglesa son cultismos que comparten su origen, esto es, el término latino

<sup>4</sup> Cf. en sentido contrario, Castoriadis (1978).

<sup>5</sup> El término no aparece en los textos de los presocráticos conservados. En Platón se registra nada más que siete veces: dos veces en el *Teéteto* (152c; 161e), cuatro en el *Sofista* (260c; 266c; 263b; 264a), y una en *República* (382e), y casi siempre con un matiz negativo que no es el regular en Aristóteles. En relación con lo que sigue arriba, cf. Ernout, A.; Meillet, A. (2001 : s.v.); Chantraine, P. (1984 : s.v.); Hoffman (1949 : s.v.).

“*imaginatio*”, derivado a su vez de “*imago*”,<sup>6</sup> palabra que por su raíz conlleva la idea de una relación de *similitud* (de sesgo icónico) entre dos cosas.<sup>7</sup> En armonía con eso, los términos que en esas lenguas modernas corresponden a “imaginación” remiten fundamentalmente a la capacidad de producir lo que suele ser descripto como *imágenes mentales* de cosas perceptibles o concretas, en lo cual está implicada, pues, la señalada idea de una relación de similitud icónica entre las imágenes y las cosas imaginadas. [b] En “φαντασία” esa idea de capacidad de “producir imágenes mentales” está presente, por cierto, pero sólo como desarrollo (acaso secundario)<sup>8</sup> en el que en modo alguno se agota el uso del término; tampoco es ése, por otra parte, su valor originario, pues por su origen “φαντασία” remite a un campo semántico diverso del presidido por la idea de similitud: cabe notar que, en forma pertinente desde el punto de vista etimológico, en el *De anima* (III iii 429a3-5) Aristóteles pone en relación “φαντασία” con φως (< φάος), es decir, con “luz”: el componente básico de “φαντασία” es, en efecto, “φα” (< i.e. \*bhā = “lucir”, “brillar”, “parecer”), del que deriva también la palabra griega para “luz”. Esa raíz está en el verbo “(φά-ν-ι-ω > φά-ν-ι-ω >) φαίνω” = “mostrar”; “hacer visible”, cuya voz media es φαίνομαι, de donde el participio φαινόμενον; de ese verbo se derivó a su vez otro, a saber, “φαντάζω” (= “mostrar”); y a su vez, de este “φαντάζω”, tomado en su valor medio intransitivo, es decir, como “φαντάζομαι” (= “mostrarse”), se derivaron el sustantivo “φάντασμα” (= “apariciencia”; “aparición”)<sup>9</sup> y el sustantivo “φαντασία”, que viene a ser el nombre de la capacidad para exhibir o para registrar una apariencia o una aparición. “φαντασία” pone, pues, en primer plano las nociones de *aparición* y de *apariciencia*; como ya hemos señalado, la palabra no parece estar asociada más que derivativamente (como lo están “*imaginatio*” y sus derivados) a la idea de producir o de *hacer aparecer* imágenes mentales que guarden con las cosas una relación de semejanza.

Así que cabe decir que, por esa vía, en el uso regular de “φαντασία” coexisten tres nociones relacionadas entre sí, cada una de las cuales puede ocupar el primer plano en los contextos en que la palabra ocurre: [i] la de exhibir *una cosa* una apariencia; [ii] la de registrar *uno* una apariencia, y [iii] la de producir *uno* una apariencia o producir *una cosa* una apariencia. De esos valores, el primero podría ser visto como “objetivo” en la medida en que una cosa que está fuera de nosotros se nos da a conocer asumiendo ésta o aquella apariencia; el segundo,

<sup>6</sup> La formación de la palabra alemana “*Einbildungskraft*” reposa (a través del componente “*Bild*”) en la misma idea de “imagen” a que remiten aquéllas.

<sup>7</sup> Ese contenido está presente en otras palabras latinas que comparten la raíz; por ejemplo, el verbo “*imitari*” y el sustantivo “*aemulus*”; tanto el *imitari* cuanto el *emular* son formas de búsqueda de una similitud entre una cosa y otra. En la medida en que se asocia a la idea de similitud, “*imago*” sería comparable con “εἰκών”, e “*imaginatio*” con “εἰκασία”.

<sup>8</sup> En Platón y en Aristóteles la perífrasis con que se expresa este contenido es “πρὸ τὰ ὄμματα ποιεῖν”; cf., además, “εἰδωλοποιεῖν”, *De an* 432a31. El uso con el sentido de “imagen mental” parece predominar o acaso ser casi el único en los *Parva naturalia*.

<sup>9</sup> El valor transitivo no aparece hasta la época helenística. Cf. Rees (1971 : 502).

como “subjetivo”, en la medida en que la apariencia le es dada o exhibida a alguien;<sup>10</sup> Los valores [i] y [ii] corresponden, entonces, al sentido “*apariencial*” o “*fenoménico*” de “φαντασία”; [iii] corresponde, en cambio, a un valor “*figurativo*” o icónico (o “*imaginativo*”) de la palabra, esto es, a la producción de “imágenes mentales” que se da en el seno de una subjetividad.<sup>11</sup>

El componente común a estos sentidos, en el que residiría la unidad o la congruencia de los valores particulares parece ser la noción del hecho de *dársenos en forma espontánea una apariencia* de sesgo ante todo (pero no exclusivamente) visual. Eso correspondería al uso básico o más genérico que Aristóteles tiene en cuenta en el punto de partida de su reflexión al decir (428a1-2) que toma “φαντασία” “en el sentido en que decimos (καθ’ ἣν λέγομεν) que se nos da una apariencia (φάντασμα τι ἡμῖν γενέσθαι).” Es lícito afirmar que la fórmula citada representa la definición *nominal* de “φαντασία” que en su investigación Aristóteles toma inicialmente como guía. En ningún lugar del texto *estipula* Aristóteles el contenido del término, que es como procede habitualmente las veces que introduce un término técnico: cabe entender, por tanto, que parte de lo que el uso lingüístico general ha establecido o reconocido. El Filósofo, que notoriamente es sensible a los fenómenos semánticos de polisemia y ambigüedad, y que nunca deja de estar atento a ellos, excluye en ese lugar los usos figurados (κατὰ μεταφοράν) de “φαντασία”;<sup>12</sup> cabe suponer que entiende que esos sentidos no podrían ser reducidos conceptualmente a una unidad (“*homonímica*” o “*henonímica*”), y que opta por retener, entonces, como relevante para la investigación el sentido global indicado, el cual abarca los matices ([i]-[iii]) que hemos distinguido arriba. Cabe entender que la validez de ese sentido global básico autoriza a tomar ocasionalmente como guía del análisis el uso del verbo respectivo, esto es, el verbo φαίνω en su valor medio (φαίνομαι), y a que, para establecer lo que le se le pueda atribuir a la φαντασία, se aduzca que “decimos que una cosa nos φαίνεται”.<sup>13</sup>

[b] El ámbito en que para la reflexión aristotélica es pertinente considerar el tema de la φαντασία es ante todo, como se desprende de *De anima* III iii, el del conocimiento común o concreto (más bien que el conocimiento científico) de las cosas particulares. No se trata, empero, de que se le atribuya a la φαντασία la condición de capacidad propiamente cognoscitiva: cabe entender que lo que Aristóteles procura hacer es, más bien, darle un lugar determinado, como capacidad (mental, psicológica o anímica) definida, al lado de las

<sup>10</sup> Cf. Corcilius (2014 : 73); Labarriére (2003). Por tanto, como dice Caston (1997 : 3 n. 3), gran parte de la actividad de la φαντασία se desarrolla *fuera* de la conciencia.

<sup>11</sup> En la expresión “κατὰ τὴν φαντασίαν” (*De an* I i 402b23), en la que se da la primera ocurrencia de la palabra en el tratado, el sentido es sin duda fenoménico o apariencial. Cf. Ferrarin (2006 : 89).

<sup>12</sup> *De an* III 3 428a1–2. Zucca (2018 : 79, n. 27) entiende que valor figurado de “φαντασία” corresponde al caso en que una cosa presenta un rasgo que no es en realidad propiedad de la cosa.

<sup>13</sup> En esos casos el “nosotros” remite sin duda, como en otros casos (cf. *Met* I i-ii), a los hablantes del griego.

capacidades que sí se aplican al conocimiento de las cosas, es decir, la percepción sensible y el pensamiento; en relación con ellas la φαντασία, tomada en el sentido “fenoménico” de la palabra ([i] y [ii]), desempeña ocasionalmente determinado papel en la identificación de las cosas concretas y particulares. En *De anima* III vii-xi, donde, como se ha dicho arriba, la φαντασία no es considerada ya como φαντασία sensible (αἰσθητική), sino como φαντασία deliberativa (βουλευτική), y el papel que como tal cumple concierne a la planificación de una acción, claramente es el valor “imaginativo” de “φαντασία” ([iii]) el que ocupa el primer plano.

Cabe consignar, por último, que la noción de φαντασία no conlleva en Aristóteles (ni en los autores clásicos en general) referencia alguna al dominio de la creatividad (artística o estética) como podría sugerirlo la palabra castellana (el helenismo culto) “fantasía”. La “φαντασία” no es, en fin, la imaginación creativa.<sup>14</sup>

### [b] *La metodología*

En *De anima* III iii Aristóteles se propone, pues, circunscribir el espacio de la actividad o del fenómeno de la φαντασία. El estudio del tema se enmarca, como ya hemos dicho, en el dominio de la psicología, disciplina cuyo lugar o cuya pertenencia epistemológica ha sido considerada por Aristóteles (con un sesgo que parece ser tentativo o provisional o, en todo caso, no concluyente) en el libro I del *De anima* (I i 403a29-b19), donde se asocia estudio de ese dominio con tres figuras diversas, a saber, la del dialéctico, la del físico y la del metafísico (ὁ πρῶτος φιλόσοφος),<sup>15</sup> cuyos enfoques, aunque diversos, son, empero, concurrentes. En principio, dice Aristóteles, interesan el punto de vista del dialéctico y el del físico, que se corresponden con lo que en su visión son los componentes ontológicos básicos de todas las cosas particulares, esto es, la materia y la forma; en razón de esa diferencia en sus perspectivas cada uno de ellos dará, se agrega, de un mismo fenómeno psicológico (por ejemplo, la cólera) una definición diversa, aunque complementaria de la definición que dé el otro: así, el primero verá en la cólera “un deseo de desquite” o una cosa así, mientras que el físico lo verá acaso como “ebullición de la sangre en torno del corazón”, esto es, como proceso que se produce en el nivel material y es el correlato *somático* del fenómeno *ánimico* de la ira.

<sup>14</sup> En *Poet* xvii 1455a 23-30 se señala la conveniencia de que el poeta “coloque ante sus ojos (πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον)”, esto es, se represente muy vívidamente (ἐναργέστατα) la situación escénica, pero eso sólo a fin de advertir el modo en que verá las cosas el público e impedir que por inadvertencia en la representación dramática eventualmente se dé una situación que a los espectadores le resulte ilógica. Cf. *Rhet* II viii 1386a34.

<sup>15</sup> E incidentalmente, el del matemático, que trata de las propiedades de la materia separables de ella por abstracción (ἐξ ἀφαιρέσεως); para la temática del tratado, dice Aristóteles, el punto carece de relevancia. El marco del planteo es, por lo demás, el cuadro de las disciplinas científicas que Aristóteles presenta en la *Metafísica*; cf. en particular *Met* VI i.

Como se verá, en la metodología aplicada por Aristóteles al estudio de la φαντασία esos dos niveles están presentes en la forma de un enfoque dialéctico o “lógico”, de sesgo *descriptivo*, y un enfoque “natural” o físico, de sesgo *explicativo*. No se deben ver esos enfoques como alternativos, sino, según se ha dicho arriba, como complementarios o convergentes. Por tanto, de todos los fenómenos derivados de la unión del alma con el cuerpo, habría, al menos en principio, pares de definiciones como las señaladas hace un momento a propósito de la cólera. La pertinencia de un enfoque desde el ángulo de la filosofía primera está condicionada por la posibilidad de se vea o se compruebe que hay fenómenos psicológicos que no tienen base o correlato alguno en el nivel corporal, o, dicho en la línea de las distinciones establecidas en la *Metafísica*, estará supeditado a que se muestre que existe un componente anímico “separado (κεχωρισμένον)” del cuerpo.<sup>16</sup> Ahora bien, si el caso de la φαντασία es como el de los afectos, es decir, si también ella supone el cuerpo y el conocimiento intelectual depende, a su vez, de la φαντασία, no habrá fenómenos psicológicos que no dependan en última instancia del cuerpo (403a7-10), sino que todos serían fenómenos concomitantes, epifenómenos o contrapartidas anímicas de procesos corporales. De ser así, no habrá en la psicología lugar para el punto de vista de la filosofía primera, sino que la disciplina pasaría a ser plenamente parte del campo de la Física.

En la medida en que la pertinencia de la psicología para el metafísico dependa, pues, de un *demonstrandum*, en lo inmediato, esto es, en la sección del *De anima* en que se inscribe el primer segmento en que se trata acerca de la φαντασία (III iii), los enfoques pertinentes tendrían que de ser dos; el del dialéctico y el del físico. Pues bien, a nuestro modo de ver los desarrollos expuestos en esa sección corresponden exclusivamente (o poco menos) al primero de ellos, esto es, al punto de vista *dialéctico*.<sup>17</sup> En conformidad con ello, para el deslindamiento conceptual de la φαντασία, en *De anima* III iii se ha de ajustar Aristóteles a los lineamientos generales del procedimiento dialéctico que se consignan en *Topica* I xiii (103a20-32), es decir, se deberán [i] examinar los enunciados o tesis ya formuladas en torno del punto por tratar; [ii] se deberán distinguir los sentidos de los términos fundamentales de esas tesis, y [iii] se deberán establecer las diferencias y [iv] las semejanzas que separan o acercan la noción por delimitar de las nociones conceptualmente colindantes

[i] En el *De anima* las tesis por considerar son las implícitas como ἔνδοξα<sup>18</sup> que hallan su ilustración en formulaciones de Homero y Empédocles acerca de las relaciones entre el

<sup>16</sup> La cuestión había sido tocada ya en el segmento precedente (403a3-28) bajo la forma de una aporía, que parece decidirse sólo al final del tratado al introducirse en III iv el arduo tema del intelecto.

<sup>17</sup> Acerca del valor de la dialéctica y su debatida relación con la ciencia, cf. Di Camillo, S. (2022).

<sup>18</sup> Como se señala en *Top* I i 100b21-23, los ἔνδοξα son las opiniones generalizadas, arraigadas e insistentes en la tradición; en la apreciación de Aristóteles ellas ofrecen un punto de partida pre-teórico válido (y a veces único) para una investigación; su legitimidad se funda en que esas opiniones contienen y atestiguan la aproximación espontánea de la mente humana a la verdad; cf. *Met* I i 980a21.

pensamiento y la percepción que es claro que Aristóteles ve como relacionadas con la cuestión de la φαντασία; esas formulaciones son consideradas críticamente en un examen “histórico” preliminar (III iii 427 a27-b5); [ii] por otro lado, como se ha visto ya, se ha establecido el sentido corriente y literal de “φαντασία”, el cual contrasta con los sentidos figurados o metafóricos que no son tomados en cuenta (428a1-2), cosa que se ya se ha visto ya *supra* (en 1. [b]); por último, respondiendo a [iii] y [iv], se establecen, como se verá en detalle (*infra* en 2 [b]-[c]), los contrastes o las diferencias que permiten establecer la singularidad de la φαντασία como noción específica, diversa de las de pensamiento y percepción. Sobre esa base finalmente se presenta, en esa misma sección, la que viene a ser la *definición real* de la φαντασία, de acuerdo con la cual lo que en su *definición nominal* es la capacidad por la que, según se ha visto arriba, decimos que “se nos da una apariencia (φάντασμα τι ἡμῖν γενέσθαι)”, resulta ser un movimiento (una κίνησις) causado por la percepción en acto, es decir, por la realidad (ἐνέργεια) de la percepción (III iii 429a1-2). La definición *nominal* resulta de la indagación *dialéctica*, mientras que la definición *real* resulta de la indagación *natural*. La diferencia decisiva entre ambas variedades de la definición reside, como es sabido, en que en la nominal se omite la causa, y en la real se la consigna, siendo la definición real la que en verdad ofrece un saber.<sup>19</sup> Ahora bien, la justificación y el alcance de la tesis expresada en la definición real es, como hemos anticipado, poco menos que tácita en el propio *De anima*: se verá que para conocer la aclaración del punto o acercarse a ella es menester dirigirse a otros lugares de la obra aristotélica, dedicado justamente a fenómenos “físicos” o naturales, a saber a, textos que forman parte de los *Parva naturalia*.<sup>20</sup>

En el examen de la φαντασία expuesto en el *De anima* Aristóteles tiene presente, pues, como hemos dicho, la distinción, señalada también en otros lugares de su obra, entre dos enfoques posibles (y las metodologías respectivas) que corresponden al contraste entre las cosas tales como son “para nosotros (πρὸς ἡμᾶς)” y las cosas tales como son “por naturaleza (φύσει)”; esa distinción también se expresa bajo la forma del contraste entre considerar las cosas λογικῶς y considerarlas φυσικῶς. El examen “lógico” (el λογικῶς σκοπεῖν)<sup>21</sup> de las cosas ostenta un sesgo semántico y formal, y se centra (como se verá en el caso en el examen de la φαντασία en

<sup>19</sup> Cf. *An Post* I ii 71b9-12.

<sup>20</sup> Zucca (2018) presenta una distinción de sólo tres momentos metodológicos, diversa, por tanto, de la que hemos presentado arriba, a saber, (i) establecimiento del significado del término (“φαντασία”) que designa la cosa; (ii) confirmación de la existencia de la cosa; (iii) definición real de la cosa y su confirmación. En nuestra opinión, es más propio atenerse, como hemos hecho, a *Top* I xiii y ver en (i) una parte de (ii), y entender que la aclaración de la definición real no está presente en el *De anima*.

<sup>21</sup> En este contexto “lógico” (λογικός) equivale a “dialéctico”; no se debe entender el término en el sentido que tiene modernamente. El contraste entre “λογικῶς” y “φυσικῶς” (subrayado a menudo por el propio Aristóteles) hace que la primera de esas nociones propenda a asumir matices negativos; cf. *Top* VIII xii 162b25-30; *An Post* II viii 93a14-17; *Phys* III v 204b4-5; 10-11; con todo, Aristóteles recurre a menudo a ese enfoque, lo que implica claramente que le reconozca legitimidad. Ross (1958 II : 168) ha sugerido que “λογικός” sugiere plausibilidad antes que verdad.



el *De anima*) en nociones genéricas contenidas o implícitas en buena medida en el uso de las palabras del campo léxico propio de la temática estudiada. Las palabras representan, en efecto, para Aristóteles un sector privilegiado del campo de los ἔνδοξα: en ellas se han ido condensando, a lo largo de la tradición lingüística, distinciones e implicancias que son reconocidas o admitidas implícitamente por los hablantes, de cuyo trato inmediato con las cosas esas esas nociones en última instancia derivan.<sup>22</sup> La investigación de sesgo “lógico” o dialéctico se desplaza, pues, principalmente en el plano conceptual o lingüístico; eso le confiere al procedimiento, como hemos dicho ya, índole analítica y *descriptiva*, y no *demostrativa*: es al enfoque “físico” al que le corresponde la investigación concreta, de sesgo causal, de las cosas, sobre la base de la observación empírica y de hipótesis autorizadas por los hechos; está animada por la aspiración *explicativa* propia de la investigación que atiende a la realidad (a la φύσις) de las cosas y procura determinarla.

## 2. Los análisis en *De anima* III iii<sup>23</sup>

### [a] Examen (histórico) preliminar

La apertura del capítulo (III iii) se singulariza por más de una nota llamativa. Por un lado, por más que finalmente (en 427b14) se ha de desembocar en la cuestión de la φαντασία, la palabra (y con ella el tema) aparece cuando ya se ha desarrollado un tercio en el capítulo; la ocurrencia es, por otro lado, más bien abrupta, se da en una frase de carácter explicativo, y se acompaña de una singularidad gramatical que señalaremos abajo.

Pues bien, en el segmento inicial de esa apertura Aristóteles presenta, con el aparente carácter de programa temático, tres observaciones, a saber, [1] que los rasgos diferenciales básicos que se toman en cuenta para la determinación de la ψυχή son el movimiento local y el pensamiento;<sup>24</sup> [2] que, de acuerdo con la forma de ver generalizada (δοκεῖ), esto es, según la

<sup>22</sup> Como se verá, los términos que se toman en cuenta en *De an* III iii son “ἐπιστήμη”, “φρόνησις”, “νοῦς”, “ὑπόληψις”, “πίστις”, “δόξα”, “αἴσθησις”; “φαντασία”; “διάνοια”, ἐπιστήμη”, “δόξα”, “πίστις”, “ὑπόληψις”. Los procedimientos fundamentales a los que Aristóteles recurre para determinar las relaciones semánticas o conceptuales entre ellos son, por un lado, la distinción entre nociones genéricas y específicas, de lo que resulta la distinción entre hiperónimos e hipónimos, y, por otro, las relaciones de suposición o implicación. Sobre una base así se habría establecido el sentido técnico que asumen en la disciplina.

<sup>23</sup> En la apreciación de especialistas reconocidos (Hamlyn [1968]; Schofield [1992], Nussbaum [1992]; Caston (1999); Rapp [2001]) los desarrollos presentados en el capítulo no exhiben, unidad y coherencia perfectas; a nuestro modesto modo de ver, el sesgo sistemático y ordenado del lugar es claro pese a algunas obscuridades notorias que bien pueden derivar del hecho de que en la composición del segmento se hayan conjuntado redacciones hechas por separado.

<sup>24</sup> En este lugar Aristóteles hace referencia al pensamiento con mediante los infinitivos “νοεῖν” y “φρονεῖν” (a18-19); en el uso aristotélico más corriente, el primero de ellos denota la inteligencia o el pensamiento intuitivo, y el segundo, si en efecto, refiere en este contexto a una noción diversa, estaría en lugar de la noción complementaria de aquella y tener el sentido de “pensamiento discursivo”, al que Aristóteles por lo común llama “διάνοια”. No es imposible, por cierto, que el coordinante que une ambas palabras tenga sentido apositivo (“es decir”) y dé a entender que se trata del νοεῖν bajo otro nombre: “es

forma corriente o vigente o comúnmente aceptada de hacerlo (que no ha de ser la suya, aunque sí cercana o afín a ella), el pensamiento es visto (o sus variedades son vistas) como forma de la percepción sensible (αἰσθάνεσθαί τι): esa forma de ver reposaría en el hecho de que en ambos casos (en el pensar y en el percibir) la ψυχή discierne (κρίνει) y conoce un ente, esto es, en que revisten por igual carácter cognoscitivo. Lo que sigue en el texto se refiere a este segundo punto que toma la forma de un ἔνδοξον expresado por los autores antiguos (οἱ ἀρχαῖοι) que dicen o implican lo que se ha señalado, esto es, que el pensamiento y la percepción se identifican (que son ταὐτόν); es ésa, entiende Aristóteles, la forma de ver implícita en Empédocles cuando dice: “pues la inteligencia (μῆτις) de los hombres aumenta ante lo que tienen ante sí” (DK 31 B 106), y, en otro lugar, que “de ahí que el pensar (φρονεῖν) siempre les presenta [a los hombres] cosas diversas” (DK 31 B 108); por otro lado, Homero (*Od* XVIII 136) daría a entender lo mismo que en esos lugares al decir: “Pues tal es el pensamiento (νόος)”. Cabe notar que en ninguna de las citas se hace referencia expresa a la percepción. De la equiparación entre el pensar y el percibir que, de todos modos, como se ha dicho, estaría implícita en esos lugares, resulta, entiende Aristóteles, la suposición de que el pensamiento (τὸ νοεῖν) es una capacidad de naturaleza corporal (σωματικόν), lo mismo que la percepción sensible,<sup>25</sup> y que por consiguiente el principio admitido para la percepción sensible tendría que valer también para el pensamiento, esto es, que no sólo se percibe, sino que también se piensa (φρονεῖν) lo semejante por medio de lo semejante.<sup>26</sup> [3] Otra consecuencia de esa forma de ver es que deja sin explicar el hecho o la realidad del error o del engaño (τὸ ἠπατησθαι; ἢ ἀπάτη), porque si las cosas fueran como la suposición lo declara, el pensamiento y la percepción no podrían sino presentarnos las cosas tales como ellas son, así que estaríamos siempre en la verdad, cuando lo cierto, agrega Aristóteles, es que la mayor parte del tiempo estamos en el error. Por tanto, habría que o bien [i] aceptar la creencia de que todas las apariencias son verdaderas (πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ; 427b3) o bien [ii] explicar el error como resultado del contacto de una cosa con otra que no es semejante a ella, puesto que ésa es la idea contraria a la de que el conocimiento lo es de lo

---

decir, del φρονεῖν”, con lo que se podría entender; “lo que en el uso de autores más tempranos llaman φρονεῖν”. El verbo no forma parte del léxico aristotélico referente al pensamiento sin más o al pensamiento en el dominio cognoscitivo, sino (junto con su cognado “φρόνησις” [= “prudencia”]) al orden de la sabiduría moral. Por lo demás el fenómeno del movimiento local y la forma de pensamiento asociada a él no son tratados en este libro, sino más adelante, al plantearse el tema de la φαντασία deliberativa, que Aristóteles pareciera tener ya en mente.

<sup>25</sup> La naturaleza corporal de la percepción y del pensamiento estaría implicada, según parece, en que en el primero de los fragmentos citados se diga que la percepción de una cosa conlleva una modificación cuantitativa (“ἄξεται” = “aumenta”) correlativa en la inteligencia; en el segundo, la idea de un cambio material estaría implicada en la expresión “cosas diversas (ἄλλοῖα)”, con que se haría referencia a un cambio de índole cualitativa.

<sup>26</sup> En el comienzo del tratado (*De an* I v 409b19-410a3) se ha dicho, en efecto, que esa suposición implicaría que el alma consta de elementos (στοιχεῖα) materiales, pues si lo semejante se conoce por medio de lo semejante, y si las cosas están compuestas por los cuatro elementos materiales, entonces el alma, que las puede conocer, habrá de consistir en esos mismos elementos.

semejante por lo semejante; con todo, lo que se admite, concluye Aristóteles, es que el error y la ciencia de los contrarios son lo mismo.<sup>27</sup>

El segmento que se acaba de considerar (427a17-b6) se complementa con otro (427b6-14) en el que se argumenta en favor de la tesis opuesta a la examinada, esto es, en favor de que la índole del pensamiento y la de la percepción *no* son la misma. Para eso se basa Aristóteles en dos criterios que, aunque aquí sólo se los esboza y se lo aplica sólo en forma sucinta, han de ser centrales en el ulterior deslindamiento de la *φαντασία*, a saber, [1] un criterio distribucional o extensional, que dice que dos capacidades son distintas entre sí si la una se puede dar sin la otra: en este caso, el que la percepción se dé en todos los animales, y el pensamiento sólo en algunos, y no en todos, prueba que una cosa es la percepción, y otra cosa es el pensamiento (427b6-9); y [2] un criterio que atiende a la diferencia en el valor de verdad de las capacidades en cuestión o de su ejercicio: en este caso, si el pensamiento (en todas sus variedades) es o verdadero o falso, y la percepción (de los rasgos sensibles propios) es, es siempre verdadera (b8-13), de ello se desprende que una cosa es el pensamiento, y otra cosa la percepción sensible. La apelación a criterios así responde a la metodología dialéctica resumida arriba ([iii]).

### [b] Observaciones

Acerca de los segmentos considerados en el apartado precedente nos interesa presentar, emplazándonos otro punto de vista, dos observaciones:

[1] Es de notar que aun cuando, como hemos dicho, la secuencia de estos dos párrafos precede, a manera de preliminar, al tratamiento detenido de la *φαντασία* que se ha de iniciar a continuación, en ellos no se ha hecho, sin embargo, ninguna referencia expresa a ella, a la *φαντασία*, o en todo caso se lo ha hecho, en forma notoriamente indirecta, a través de la expresión “*τὰ φαινόμενα*” (427b3), esto es, como se ha visto, en el marco (secundario o de segundo plano) de una de las consecuencias de la tesis refutada. Desde luego, con ello se sugeriría a la vez, de manera igualmente indirecta, que hay un lazo entre la *φαντασία* y el error, cosa de la que, en efecto, Aristóteles trata más adelante; con todo, la remisión no sería propiamente a la *φαντασία* en sí misma. Por otra parte, es llamativa la ya señalada forma abrupta (y extraña desde el punto de vista gramatical) en que se introduce la cuestión misma de

<sup>27</sup> Los opuestos son, pues, conocidos por medio de la misma capacidad. El único punto claro de desacuerdo de Aristóteles con la visión que critica es que ésta conlleva o supone la idea de que el alma consiste en elementos materiales. En lo que concierne al segundo punto, la percepción sensible y el pensamiento sí resultan ser comparables, como dice después (*De an* III iv 429a13-14), aunque con la decisiva diferencia, según agrega, de que la percepción no se da con independencia del cuerpo (*οὐκ ἄνευ σώματος*), mientras que el intelecto es “separado (*χωριστός*)” (429b4-5), esto es, no depende de órgano corporal ninguno. Aunque no se la presenta como tal, es claro que esa observación equivale a una respuesta anticipada a la cuestión preliminar, ya mencionada, de si hay en el alma una instancia “separada”; cf. *De an* III i 429a18-27.

la φαντασία al decirse (en 427b14-15) que es una cosa diversa de la percepción y del pensamiento discursivo: las palabras con que se lo hace allí, esto es, al iniciarse el párrafo que sigue (427b14-27): “Φαντασία γὰρ ἕτερον”, parecieran suponer que el tema ya ha sido anunciado o al menos mencionado, y ello por medio de una expresión en la que se incluyese “φαντασία”, palabra que, no obstante, ocurre en esta línea por primera vez en el capítulo: el párrafo no se inicia con una fórmula que en la escritura aristotélica fuese la regular en casos así, esto es, una fórmula del estilo del “Ahora bien”, como suele hacer cuando introduce un punto nuevo, sino que, como se ha visto, se lo inicia directamente con la formulación de la tesis por probar en las líneas que siguen un poco más adelante. A eso se agrega que el hecho llamativo de que la frase esté enlazada con lo que precede mediante un “γάρ”, esto es, con un coordinante que, en el contexto que acabamos de considerar, es, a nuestro modo de ver, por lo menos anómalo; no lo sería, por cierto, si la frase estuviese precedida por otra, en la que, como hemos dicho, se incluyese una mención expresa de la φαντασία, y se sugiriese de algún modo su singularidad, y se lo hiciese, como sería verosímil dado el contexto, desde el punto de vista de la verdad, a la manera en que en las líneas precedentes se lo había hecho a propósito de las diferentes variedades del pensamiento (427b8-11). En ese caso sería natural, a nuestro modo de ver, que a continuación se lo justificase diciéndose, como de hecho se dice, que “en efecto [γάρ]”, esa capacidad difiere de las otras dos.<sup>28</sup> Cabe especular que a causa de una reformulación, de un reordenamiento o de un accidente compositivo la frase haya desaparecido.<sup>29</sup>

[2] Por otra parte, el texto de esta introducción (427a17-b6), con su sesgo histórico, presenta, en líneas generales y en algunos pormenores, cierto parentesco o cercanía con segmentos de *Metafísica* IV iv-v que forman una parte de la argumentación en favor de la validez del principio de contradicción. Las observaciones por hacer a este respecto son las siguientes. [i] En ambos lugares aduce Aristóteles, en la línea de la ya comentada atención a los ἔνδοξα, formas de ver de los “antiguos” que ve resumidas en citas, una de las cuales es precisamente el fragmento de Empédocles recién visto (DK 31 B 106); a él se agrega uno de Homero, que ha sido aducido en un lugar anterior del propio *De anima* (I ii 404a30).<sup>30</sup> [ii] En

<sup>28</sup> El coordinante en cuestión se emplea comúnmente para dar a entender que lo que se señala tiene el valor de una justificación o de una explicación (“Pues”; “En efecto,”). Pareciera que los traductores evitan verterlo con ese valor, y ello acaso en el sentimiento de que esa forma de hacerlo no es en verdad adecuada al contexto. Barbotin (1966) dice: “à son tour”; Calvo Martínez (1978) lo sigue: “a su vez”; Boeri (2010): “Por cierto que la imaginación”. No hallo con ninguno de esos valores en la detallada enumeración de empleos del coordinante expuesta en Humbert (1960 : 386-392).

<sup>29</sup> Puede tomarse como indicio complementario de que se han reunido líneas compuestas por separado la variación terminológica que se da en estas líneas consistente en el uso de “διάνοια”, y la omisión de las formas “φρονεῖν” ni “φρόνησις” que se reiteran en el párrafo precedente. Cf. *supra* la nota 23.

<sup>30</sup> Esas líneas no están en el *corpus* homérico según se lo que conoce modernamente. La discrepancia se puede deber al hecho de que Aristóteles, como los antiguos en general, cita de memoria. En *Iliada* xxiii 689 se lee una expresión parecida, pero que no está, como ésa, referida a Héctor. El paralelismo parcial

*Metafísica* IV v (1009b12-15) se dice que la equiparación entre el pensamiento y la percepción sensible reposa en la creencia de que la percepción es una “alteración (ἀλλοίωσις)”, es decir, un cambio cualitativo, que en este caso es de índole física, causado, según la doctrina criticada, por la incidencia de la cosa sensible en el órgano de la percepción, y que por eso la sensación no puede sino ser “verdadera”, punto en el cual coincidirían Empédocles y Demócrito. De Empédocles se aduce el mismo texto que en el *De anima*, y se lo interpreta en el sentido de que a la alteración del estado (ἔξις) corporal le responde una alteración en la inteligencia (φρόνησις).<sup>31</sup> En ambos casos se entiende, pues, que lo que texto citado declara es que la modificación de los órganos por las cosas sensibles conlleva una modificación del pensamiento, y que con ello se implica que el pensamiento comparte con los órganos de los sentidos una índole corporal, así que habría una indistinción entre percepción y pensamiento (1009b13). Esa implicancia, que Aristóteles rechaza, se corresponde con la tesis general, criticada en *De anima* III iii, según la cual, como se ha visto, lo semejante se conoce por lo semejante, lo cual supone que la ψυχή es “corpórea” o material. En la *Metafísica* el interés se centra en que la tesis de la naturaleza homogénea de los órganos de la percepción y la inteligencia llevaría a suponer que los contenidos de la percepción (incluyendo los contradictorios) son siempre verdaderos; y, como se ha visto, eso mismo se recoge en el *De anima* en términos de que en ese caso todas las apariencias serían verdaderas.<sup>32</sup> [iii] En ambos tratados, a la argumentación, basada en la refutación de la tesis contraria y en favor, por tanto, de la distinción entre el pensamiento y la percepción sensible, le sigue la consideración de la φαντασία como capacidad diversa de aquéllas y ligada a las apariencias y, por eso, al error. Además, en el *De anima* la consideración expresa del lazo entre la φαντασία y el error está precedida por una fundamentación basada en el deslindamiento metódico de esa capacidad respecto de las otras dos, y también en la

---

entre el curso de la reflexión en ambos tratados permite especular acerca de la metodología compositiva o expositiva empleada por Aristóteles, la cual pareciera basarse en un repertorio de opiniones (que tiene a mano en la memoria o por escrito) más o menos equivalente a un “fichaje” moderno, de las que se dispusiese con el propósito “dialéctico” de avalar una tesis propia o de refutar tesis contrarias.

<sup>31</sup> Parece claro que en el contexto de ese lugar “φρόνησις” no tiene el sentido de “sabiduría práctica”, sino el genérico (y más temprano) de “razón”, y que abarca tanto el pensamiento intuitivo (el νοῦς) cuanto el pensamiento discursivo (la διάνοια). Cf. *supra* la nota 23.

<sup>32</sup> En el mismo sentido iría la cita homérica acerca de Héctor a que se hemos hecho referencia arriba, a saber, que Héctor, presa del delirio por el golpe recibido, yace “con un pensamiento diferente (ἀλλοφρονέοντα)”: la implicancia pareciera ser la de que el uso de la inteligencia es afectada por un hecho físico tal como un golpe, y que por eso los que sufren una cosa así “tienen un pensamiento extraviado (παραφρονούντας)”; de todos modos, piensan, esto es, ejercen la φρόνησις, así que la forma en que se perciben las cosas en uno y otro estado serían válidas por igual. En la visión de Aristóteles, la idea de que la alteración del estado físico conlleva la alteración del pensamiento implicaría la equiparación del pensamiento y la percepción sensible. Cabe notar que, en una secuencia temática (que evoca la del *De an* III iii) en el apartado de *Met* IV v que se inicia en 1010b3 y sigue al recién considerado, se trata de la φαντασία y el error; y, como se ha visto arriba, en el párrafo del *De an* considerado no se ha introducido de manera expresa el tema de la φαντασία, pero parece claro que Aristóteles lo tiene en mente y pareciera dar por sentado que también el lector ha pensado en él.

*Metafísica* se dice que la φαντασία es una cosa distinta de la percepción sensible (IV v 1010b3-5), la cual, como se ha visto, ha sido ya distinguida de la inteligencia.<sup>33</sup>

Como han señalado algunos autores (en particular Caston [1997]), más allá de sólo considerar las opiniones más prestigiosas y antiguas acerca del tema tratado, Aristóteles tendría en cuenta en este lugar una dificultad que se plantea en su propia teoría de la percepción y del pensamiento, y que la noción de φαντασία permitiría resolver, a saber, la de que es menester explicar por qué se dan el error, el engaño o la falsedad, (y validar así la distinción entre verdad y falsedad), porque, como hemos señalado, en principio, en la visión que Aristóteles tiene de ellas, la percepción y el pensamiento son de por sí infalibles en relación con sus objetos propios, esto es, en relación con los rasgos sensibles y los contenidos intelectuales simples respectivamente.<sup>34</sup> En la teorización aristotélica todo lo que proviene de la φαντασία (como los sueños y las alucinaciones) y todo aquello en lo que la φαντασία puede incidir (cosas tales como el reconocimiento o la identificación de las cosas) estará, en efecto, al margen de la acción neta de los objetos sobre los órganos de los sentidos, y podrá presentar por eso divergencias respecto de ellas.

### [c] Punto de referencia y criterios

En el trasfondo de la aplicación del procedimiento contrastivo por medio del cual se deslindan las nociones que son objeto de análisis se trasuntan con claridad un punto de referencia y dos criterios. El punto de referencia (que en la medida en que no emerge del análisis, sino que el análisis depende de él, es en realidad un presupuesto) consiste en un cuadro que abarca la gama o los niveles de las capacidades psicológicas que Aristóteles da por sentado que se dan en los seres animados en general; ellas forman una secuencia de planos en relación de presuposición (cada uno se da sólo si se ha dado ya el precedente) y comprenden tres niveles: el nivel de la percepción (αἴσθησις), el de la φαντασία y el del pensamiento (διάνοια; νόησις): la percepción, que es, por tanto, la función más elemental, es coextensiva con la animalidad; la φαντασία se da si antes se ha dado ya la percepción, y el pensamiento se da si antes se ha dado la φαντασία.<sup>35</sup> [a] Un criterio que complementa este punto de referencia es el de la extensión, el cual permite confirmar, como se ha visto, que dos capacidades son diversas si hay seres que

<sup>33</sup> El esquema general de la secuencia de momentos en que consiste el desarrollo del tratamiento del tema es, pues, el mismo en ambos tratados, puesto que se tiene: *Tesis* (basada en la refutación de la tesis contraria) de que la percepción sensible y la inteligencia son cosas distintas. → *Tesis* de que la percepción sensible es diversa de la φαντασία. → *Tesis* del lazo que une la φαντασία (con las apariencias y) con el error (ilustrado con la diferencia entre la apariencia diversa que las cosas ofrecen según se las perciba desde lejos o desde cerca).

<sup>34</sup> Cf., entre otros lugares, *De an* II vi 418 a11-13; III viii 431b22-28; III v 430a3-5; iv 429a16-17; *Met* IV v 1010b1-5; IX x 1051b15-18.

<sup>35</sup> La secuencia evoca la de *Met* I i 980a27-981a24, donde se mencionan también la memoria (μνήμη) y la experiencia (ἐμπειρία), que aquí se omiten. La φαντασία y la memoria son capacidades distintas, pero coextensivas. El lazo entre ambas está sugerido ya en *Met* I i 980b26.

tienen una de ellas y no la otra: la percepción, cree Aristóteles, tiene una extensión mayor que la φαντασία, pues todos los animales tienen percepción, pero no todos tienen φαντασία; la φαντασία tiene por su lado una extensión mayor que la ὑπόληψις, la cual es nota propia del pensamiento o componente que lo acompaña y en el que, en todo caso, el pensamiento se apoya;<sup>36</sup> ahora bien, el hecho de que haya manifestaciones de la φαντασία que no se acompañen de ὑπόληψις prueba que es una capacidad independiente de ella. [b] Un segundo criterio es el de la relación de una capacidad con la verdad y la falsedad: respecto de su aplicación se han señalado aparentes inconsistencias, puesto que acerca de la percepción Aristóteles dice tanto que siempre es verdadera, como que en ciertos casos es falsa; y acerca de la φαντασία, tanto que es neutra respecto de la verdad y la falsedad cuanto que a veces es falsa: más abajo volveremos sobre este punto, que deriva sencillamente de la homonimia que afecta los términos “verdad” y “falsedad”.

En el marco, pues, de un enfoque de sesgo dialéctico, el segmento inicial del análisis de la φαντασία (*De an* III iii 427a17-428b10) presentará un examen crítico, conceptual y semántico acerca del saber previo (corriente, ya no “histórico”) referente a la φαντασία; el resultado será una red de distinciones que permiten probar y aclarar la especificidad que la φαντασία ostenta en el conjunto de las capacidades psicológicas, esto es, que la φαντασία es una cosa distinta ([d]) del pensamiento y ([e]) de la percepción sensible, hechos que al parecer no eran reconocidas con claridad por entonces; la especificidad de la φαντασία residirá, por tanto, en que tiene una función propia que las otras dos capacidades no desempeñan ni podrían desempeñar; con eso queda legitimada la consideración del tema de la φαντασία como tema especial. En el segmento final (428b11-429a8) se establece, en su definición *real*, lo que la φαντασία *es*, a saber, un fenómeno concomitante de la realidad de la percepción, tesis que, como hemos señalado, a nuestro modo de ver, no se aclara ni se justifica plenamente en ningún otro lugar del *De anima*, sino en otros textos.

---

<sup>36</sup> La noción de ὑπόληψις encierra cierta problematicidad que se refleja en el hecho de que su interpretación y su traducción varían de un comentarista a otro. En la medida en que es derivado de ὑπολαμβάνω (“suponer”), cabe verterlo como “suposición” (cosa que el que esto escribe ha hecho en otros lugares), pero pareciera preferible en el presente contexto emplear la forma griega. La “ὑπόληψις” no es sino la convicción que uno tiene cuando cree estar en lo cierto y hallarse por eso autorizado a decir que una cosa o que un estado de cosas *es* o que *es así*; el contenido de la ὑπόληψις tendrá, por tanto, en todos los casos valor de verdad. Para Bonitz (1870) “ὑπολαμβάνειν” es *sumere ac statuere aliquid pro vero*. La convicción contenida en la ὑπόληψις se nos impone: no depende de nuestra voluntad o de nuestras preferencias. Por otro lado, la ὑπόληψις se diferencia de la noción, cercana a ella, de πίστις, que es la creencia o la persuasión, y que reencontraremos más abajo. Cabe notar que en *De an* III iii 427b24–27 Aristóteles deja expresamente una laguna explicativa al presentar la ἐπιστήμη, la φρόνησις y la δόξα como formas o especies de la ὑπόληψις sin precisar las diferencias específicas que las definen; la aclaración, se dice allí, es materia de otro tratamiento; los comentaristas remiten en ese sentido a *EN* VI iii-vii. Por otra parte, acerca del sentido probable de “φρόνησις” en este contexto, cf. *supra* la nota 23; al menos en relación con las dos especies restante de la ὑπόληψις parece válido lo dicho arriba, esto es, que ambas conllevan una ὑπόληψις.

**[d] φαντασία y pensamiento**

[1] Al establecer (en 27b16-21) el contraste entre el pensamiento y la φαντασία toma Aristóteles “φαντασία” específicamente en el sentido figurativo o icónico: esa forma de ejercer la φαντασία, consistente en suscitar en uno “imágenes mentales”, es, dice Aristóteles, algo que está “en nosotros (ἐφ’ ἡμῖν)” en el sentido de que la aparición de los φαντάσματα depende<sup>37</sup> de un acto de nuestro querer; en contraste con ello, *no* depende de nosotros tener determinada ὑπόληψις; es decir, no está en nuestras manos tener (o decidir tener) ésta o aquella convicción acerca de determinado estado de cosas: si la percepción nos ha mostrado, por ejemplo, que sobre la mesa hay un libro, y que ese libro es azul, tenemos entonces la ὑπόληψις de que en la mesa hay un libro, y que ese libro es azul; no nos es dado hacer que nuestra ὑπόληψις sea otra; pero sí podemos “imaginar (πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν)” que sobre la mesa no hay libro alguno, o que hay un libro que no es azul. Por consiguiente, la percepción sensible de un estado de cosas nos fuerza a pensar que ese estado de cosas en efecto se da (ésta es la relación entre la αἴσθησις, la ὑπόληψις y el pensamiento); esa limitación no se da en el caso de la φαντασία, la cual en el sentido indicado es autónoma o independiente respecto de la realidad. Por otra parte, al darse la ὑπόληψις necesariamente se estará o en la verdad o en la falsedad (b20-21), y la ὑπόληψις servirá como base para que eventualmente uno formule su contenido particular (esto es, para el δοξάζειν): “Esto es un libro” o “El libro es azul”, y esos enunciados tendrán valor de verdad (proposicional). En contraste con eso, los contenidos de la φαντασία (entendidos como figuración imaginativa o icónica de estados de cosas) carecen, dice aquí Aristóteles, de valor de verdad: la φαντασία de que sobre la mesa hay un libro azul no es, pues, ni verdadera ni falsa. En términos que no son los que Aristóteles emplea, pero que parecen aptos para el caso, cabe decir que la δόξα o la ὑπόληψις<sup>38</sup> conlleva lo que se puede caracterizar como la tesis implícita de la *realidad* de su contenido; la φαντασία, no, sino que se acompaña de la constancia o del saber de la *irrealidad* de su contenido; es eso lo que lo pone al margen de la oposición entre la verdad y la falsedad. Como se ha visto, la δόξα presupone, en cambio, la ὑπόληψις de que la cosa se da, es decir, que está presente a la percepción o que ha estado presente a ella, y que el estado de cosas que se ha percibido no ha variado. La φαντασία supone, por el contrario, que la cosa figurada *no* está presente, y que esa cosa no es ni puede ser ahora objeto de percepción; dicho de otro modo, supone que la cosa ahora no se da, ni obra, por tanto, sobre mis sentidos, y que la apariencia que se me presenta es solamente la que he decidido.

[2] Para corroborar el contraste señalado entre el saber de la realidad y la irrealidad de los contenidos respectivos de la δόξα y de la φαντασία (en el señalado sentido icónico),<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Estrictamente, como se verá más abajo, lo que se señala vale sólo en la vigilia y en estados normales.

<sup>38</sup> La ya señalada solidaridad entre la ὑπόληψις y la δόξα está claramente implicada en a20.

<sup>39</sup> Cf. *De an* III iii 427b21-27; y allí la expresión “πρὸ ὁμμάτων ποιήσασθαι” en b18-19.



Aristóteles recurre (427b21-24) a una comparación entre la versión imaginaria y la percepción real de una misma cosa con los respectivos contenidos afectivos que en cada caso les son concomitantes: toda vez, se dice, que en la realidad percibimos una cosa de la que tenemos la opinión (δοξάζομεν) de que es terrible o que es temible, los afectos que se experimentan están en consonancia (συμπάσχομεν) con la condición de cosa *real* terrible o temible (o de lo contrario) que implícitamente le reconocemos a la cosa; en cambio, en el dominio de la φαντασία podemos figurarnos cosas terribles y temibles, y el resultado no será ése, sino que, se dice, será como si en un dibujo contempláramos (ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ) cosas terribles y temibles. Hay que entender que es así porque en ninguno de los dos casos (ni el de la φαντασία ni el de las representaciones pictóricas) se está en el dominio de la *presencia real* de las cosas (en la que tiene validez la oposición entre la verdad y la falsedad proposicionales), sino en el dominio de las *apariencias ficticias*, en el que esa oposición no tiene validez, por lo que no se experimentan *afectos reales*. Cabe decir, pues, que a causa de que en el dominio de la φαντασία se suspende la ὑπόληψις, en el ámbito ficticio del espacio virtual de las artes plásticas y las artes poética *los afectos* se mitigan o se neutralizan: se libran, cabría decir, del peso que es propio de las experiencias afectivas reales, y que, como se señala en *Poética* (iv 1448b9-12), en ocasiones se da que nos complacemos (χαίρομεν) en la experiencia de contemplar imágenes de cosas tales como las formas de “las bestias más viles o de cadáveres”, cuya percepción en la realidad nos es, en cambio, penosa (λυπερῶς ὀρῶμεν).<sup>40</sup>

### [e] φαντασία y percepción sensible

En el segmento del análisis respectivo (428a6-b10) Aristóteles establece, sobre la base de cinco argumentos, las diferencias que entiende que se dan entre la φαντασία y la percepción sensible. Entre el primero y el quinto de esos argumentos hay cierta afinidad en la medida en que ambos atienden por igual al hecho de que las apariencias se den *en ausencia* de la cosa;<sup>41</sup> también entre el tercero y el cuarto se da una afinidad en la medida en que ambos atienden al grado de *verdad* o *veracidad* de las apariencias que, en determinadas condiciones de la percepción, se registran *en presencia* de las cosas. [ii] El segundo argumento (cuya colocación pareciera contrariar la propensión aristotélica al quiasmo, la cual haría que se lo colocase más bien en tercer lugar) se basa en el criterio de la distribución ([2]) que se ha señalado arriba; la percepción se da en todos los animales, pero, según se admite comúnmente (δοκεῖ), la φαντασία

<sup>40</sup> Una parte de las líneas del cierre de este segmento (b27-428 a5) presentaría cierta problematicidad, pues en ellas pareciera decirse que la φαντασία y la ὑπόληψις son dos especies de la αἴσθησις, cosa que no armoniza en modo alguno con la explicación de Aristóteles; Rodier (1900 : *ad loc*) ha hecho notar que la dificultad desaparece si se repara en que la tesis es presentada como contenido de un “δοκεῖ” (b28), esto es, de una creencia o una forma más o menos difundida de ver; no la del propio Aristóteles, para quien, como se ha visto, la φαντασία no es αἴσθησις, sino, en todo caso, un derivado de ella.

<sup>41</sup> En estos argumentos Aristóteles claramente toma como guía o como base lo que se trasunta o lo que está implicado en el uso lingüístico (el del verbo φαίνεσθαι).

no se da en algunos (al menos en las hormigas, los gusanos y las abejas, cree Aristóteles); por tanto, la φαντασία y la percepción son capacidades diversas, y no una y la misma.

Consideraremos ahora los cuatro argumentos restantes agrupándolos del modo que hemos dicho.

[i] y [v] El primero de los argumentos (428a5-8) señala que la percepción sensible deriva de la acción concreta de la cosa sobre los órganos, la cual hace que las propiedades sensibles, que están en acto (ἐνέργεια) en la cosa, lleven a la actualización la potencia (δύναμις) que los órganos tienen de recibirlas y registrarlas. En contraste con eso, el ejercicio de la φαντασία no depende (o no necesariamente depende) de la acción de cosa concreta alguna sobre parte alguna de nuestro cuerpo, como lo atestigua el fenómeno del sueño, en el que se nos presenta una cosa o se nos presenta su apariencia (φαίνεται ... τι) de modo espontáneo, esto es, por sí sola, y no, repetimos, como resultado de la acción que ejerciese sobre nosotros cosa alguna real presente; la φαντασία se puede dar, pues, estando inactiva la percepción. Por tanto, las nociones de acto y de potencia son aplicables a la percepción sensible, y no a la φαντασία, y eso representa una diferencia de importancia entre ambas capacidades. El quinto argumento (a15-16) atiende a las visiones (ὄραματα) que se nos presentan (φαίνεται) durante la vigilia cuando cerramos los ojos: como los contenidos oníricos recién considerados, esos ὄραματα de la vigilia se suscitan en forma espontánea o, en todo caso, tampoco ellos dependen de la acción sobre nosotros de una cosa real y presente. En ambos casos ([i] y [v]) se trata, pues, de imágenes que se dan con independencia de la realidad concreta. Así pues, ésas son las maneras en que la φαντασία nos presenta la cosa de la que, como se verá más abajo, ella deriva, y lo hace, pues, a veces porque lo decidimos y a veces en forma espontánea.

[iii] y [iv] En estos otros dos argumentos (a11-15) se consideran las dos capacidades comparadas (la φαντασία y la percepción) atendiendo al valor de verdad de sus contenidos: se dice (o se reitera), en forma muy sucinta, que la percepción es siempre “verdadera” (cuando recae en los rasgos sensibles propios),<sup>42</sup> y que la φαντασία es falsa (ψευδής) en los más de los casos (αἱ πλείους). Esta afirmación parece contrastar o sencillamente contradecirse con la que se ha formulado arriba en el marco de la comparación de la φαντασία con el pensamiento (426b16-17), donde se ha dicho que la φαντασία es neutra en relación con lo verdadero y lo falso. La aclaración de este punto requiere precisar los sentidos que en este contexto tienen “φαντασία”, por un lado, y “ἀληθής” y “ψευδής”, por otro: el valor de “φαντασία” debe de ser aquí icónico (o “figurativo”, y no apariencial o fenoménico); “ἀληθής” debe tomarse aquí en el sentido de “veraz” (no en el de “verdadero”), y “ψευδής” en el de “falso” entendido como “engañoso” (o “no veraz”). En la visión de Aristóteles, la “verdad” de los sentidos acerca de los sensibles

---

<sup>42</sup> Como se ha establecido en la sección precedente del mismo tratado, es decir, en *De an* III ii.

proprios consiste en que las propiedades que ellos presentan como propiedades de la cosa (por ejemplo, la blancura de una hoja de papel) son propiedades que la cosa en efecto tiene, y de las que no se podría tener constancia directa sino por medio del sentido de la vista; así pues, en ese sentido la percepción es “verdadera” o, mejor dicho, es *veraz*, porque pone de manifiesto con fidelidad cómo es la cosa en lo que concierne a su color. La “verdad” de la percepción no es, por tanto, la verdad proposicional o la verdad del enunciado, sino la verdad que se da en un nivel anterior al nivel predicativo, esto es, en el nivel de la manifestación inmediata de la cosa o verdad pre-proposicional que es la base de la *ὑπόληψις* respectiva, la cual se expresará en la forma de un enunciado verdadero que declare que la hoja es blanca.

Creemos que en este punto se debe tener en cuenta también lo que sigue. La percepción tiene siempre *el presente* como dimensión temporal propia; ahora bien, como es sabido (y como se señala con detalle en *Cat v 4a21-b1*), las más de las veces el paso del tiempo hace que los estados de cosas varíen, con lo que, desde luego, varía también el valor de verdad de los enunciados acerca de ellos. Es sencillamente ése el hecho que Aristóteles parece tener en mente en este lugar: si el estado de cosas (una hoja de papel blanca) del que se ha tenido una comprobación perceptiva que ha servido de base a un enunciado (“La hoja es blanca”), ha variado (si la hoja no es ya blanca, sino que ha cobrado un tono amarillento), entonces el valor de verdad del enunciado habrá cambiado, desde luego, y junto con ello la “veracidad” de los *φαντάσματα* derivados de la percepción originaria (la cual había recaído en la hoja de papel); esos *φαντάσματα* seguirán exhibiendo propiedades que corresponden al estado de cosas anterior, que ahora ha cambiado. Así se explica, pues, el contraste entre la afirmación del segmento anterior, que declaraba que la *φαντασία* es neutral respecto de la verdad y la falsedad, y la afirmación, hecha ahora, en el sentido de que la *φαντασία* es falsa “en la mayoría de los casos”; como las propiedades de las cosas cambian, “las más de las veces” la evocación imaginativa de estados de cosas particulares no forzosamente los mostrará como sean ahora, en el momento en que se lo evoca, sino tan sólo como eran cuando se los hubo percibido, así que la *φαντασία* que nos lo muestre será “falsa”, esto es, no será *veraz*.

En el segundo de este par de argumentos, es decir, el [iv] (428 a12-15), Aristóteles describe un hecho de concomitancia de la percepción y la *φαντασία en el presente* de la percepción, el cual se da cuando las condiciones particulares en que se produce el acto perceptivo son tales que impiden que la cosa se muestre con la precisión (*ἀκριβῶς*) o con la evidencia o la nitidez (*ἐναργῶς*) indispensables para reconocerla, es decir, para identificarla con certidumbre; en ese caso decimos que lo que vemos “*nos parece* (*φαίνεται ... ἡμῖν*)” ser tal o cual cosa; por ejemplo, un hombre. Es claro que en las condiciones normales de su ejercicio la percepción mostraría la cosa tal como ella es en verdad; pero, se dice ahora, si (y ello, según se señala en otros lugares: por factores tales como la distancia, la visibilidad o aun la fiebre o la

enfermedad) esas condiciones no se dan, entonces la φαντασία espontáneamente interviene o toma parte en eso como para compensar la insuficiencia de la percepción, y nos ofrece una *apariencia* de la cosa, proporcionando, se diría, más bien que una interpretación, una suerte de sugerencia que nos mueve o propende a movernos a hacer una conjetura acerca de lo que la cosa sea, o que nos invita tácitamente a verla como determinada cosa; y esa forma de verla puede ser o verdadera o falsa.

A partir de estas líneas pareciera que en esos casos el ejercicio de ambas facultades (la φαντασία y la αἴσθησις) es simultáneo o que en cierto modo se superponen uno a otro o se las ejerce a la vez en ocasión del mismo objeto o del mismo estado de cosas: el punto no es del todo claro ni fácil de decidir o acaso sencillamente no sea susceptible de ser aclarado; es seguro, sí, que en la visión de Aristóteles la percepción no necesariamente conlleva como componente fenómeno alguno de la φαντασία, porque, según señala expresamente, mientras que todos los animales disponen de la capacidad de la αἴσθησις, no todos disponen de φαντασία (428a10-1), por consiguiente, la φαντασία no es parte constitutiva de la αἴσθησις.<sup>43</sup> También parece claro que el hecho se da en la dimensión del presente, y que en este caso, a diferencia de otros fenómenos ya considerados, la intervención de la φαντασία no depende de nuestro querer, sino que ostenta el ya señalado carácter de manifestación espontánea; de nuestro querer depende, en todo caso, que recojamos o admitamos o aceptemos la sugerencia que la φαντασία haya esbozado. La experiencia nos es familiar a todos: cualquiera sabe que si la percepción de una cosa es nítida, reconocemos la cosa inmediata y espontáneamente, y que la φαντασία no toma parte en ello; el grado en que la φαντασία incida o propenda a incidir en el contenido perceptivo “real” es proporcional al grado de imprecisión, vaguedad o indefinición que el contenido ostente: si el contenido presenta esas notas, la φαντασία completa o propende a completar por sí sola las lagunas y a eliminar o a pasar por alto las imprecisiones; si eso ocurre y en un momento posterior se puede apreciar la cosa en condiciones normales, entonces se ve si la sugerencia que la φαντασία había hecho se correspondía o no con lo que la cosa en efecto es o era o con su apariencia real; si no, entonces la sugerencia podría haber obrado como factor que indujera al error, punto que para Aristóteles tiene relevancia particular. En esa medida, cabe, pues, decir, como se ha visto, que “la φαντασία” es verdadera o falsa, aunque, como se ha visto también, no en el sentido de la verdad y la falsedad proposicionales, sino en el de la veracidad y la falta de veracidad. Si, por ejemplo, se le da asentimiento a la sugerencia “fenoménica” de que “Eso blanco es el hijo de Cleón”, tal ὑπόληψις se expresará en términos de “Ése es el hijo de Cleón”, y tanto la ὑπόληψις cuanto su formulación lingüística tendrán valor de verdad proposicional.

Para volver finalmente al procedimiento metodológico contrastivo, cabe notar que la argumentación de este segmento (428a6-16) se articula con arreglo a dos oposiciones

---

<sup>43</sup> Cf. Rapp (2001 : 88).

fundamentales, a saber, por un lado, la oposición entre la *presencia* y la *ausencia* de las cosas, y, por otro, la oposición entre la forma *intencional* o *espontánea* de la presentación de las apariencias o de las imágenes (los φαντάσματα). En la primera de estas oposiciones se resume el contraste fundamental que (en principio) se da entre la αἴσθησις, que se ejerce nada más que sobre cosas *presentes*, y la φαντασία, que (en principio) se ejerce *en ausencia* de las cosas; lo cual es signo claro de su independencia respecto de la inmediatez de la cosa; la segunda oposición (intencional : espontáneo) determina un contraste, que acaso deba verse como gradual, en el seno de la φαντασία misma, esto es, entre la producción *intencional* de φαντάσματα en la vigilia (o en estados normales) y la aparición *espontánea* de φαντάσματα oníricos o (en otros textos) en alucinaciones. Por otro lado, los procesos que se dan en el nivel de la percepción son vistos (o se propende a verlos) como hechos de naturaleza causal y mecánica suscitados por la *presencia* del objeto ante los sentidos y la acción de él sobre ellos; en contraste con eso, con la φαντασία se constituye un espacio o una dimensión caracterizada por la espontaneidad, la intencionalidad y el dinamismo autónomo de las imágenes, notas que no dependen, pues, de la presencia (o de la presencia nítida o cercana) de las cosas ante nosotros. Con ello se abre, pues, como se ha visto, un espacio en el que puede ingresar el error.

#### [f] φαντασία y δόξα

La pertinencia de la consideración de la δόξα en este contexto deriva, dice Aristóteles, del hecho de que la φαντασία se diferencia tanto de la ciencia (ἐπιστήμη) cuanto del intelecto (νοῦς) porque éstos (o sus contenidos) siempre son verdaderos, mientras que la φαντασία puede ser verdadera o falsa; la φαντασία comparte, por tanto, con la opinión (δόξα) ese rasgo: cabe examinar entonces si se diferencia de ésta (428a17-19), cosa que a continuación el Filósofo hará en un enfoque de sesgo dialéctico como el que ha presidido los análisis anteriores.

Se ha visto ya que la δόξα no se identifica sin más con la ὑπόληψις, sino que, en todo caso, aquélla supone o conlleva una ὑπόληψις; por eso es considerada una de sus formas o especies. La percepción sensible, que muestra que un estado de cosas es o es así, es, como se ha visto, el fundamento de la ὑπόληψις de que ese estado de cosas en efecto es o es así; es eso lo que se halla en la base de la δόξα correspondiente; el enunciado en que esa ὑπόληψις se exprese, será, pues, la formulación lingüística de una δόξα. Una y otra, es decir, tanto la ὑπόληψις cuanto la δόξα, tienen, como se ha dicho, valor de verdad: cada una de ellas será o verdadera o falsa, pudiendo el fenómeno de la φαντασία incidir, como se acaba de ver, en su eventual falsedad. En eso la δόξα se diferencia, por una parte, de la ἐπιστήμη, que es saber demostrado y por eso verdadero y nada más que verdadero, y, por otra, de la intelección (la νόησις, que es función del νοῦς), esto es, de la captación intelectual de un contenido simple, la cual siempre es verdaderas y nada más que verdadera. Ahora bien, agrega ahora (428a20) Aristóteles, la δόξα se acompaña de una πίστις, noción a la que en el contexto considerado hasta aquí el Filósofo aún no había

recorrido: de lo que sigue a eso se desprende que la πίστις es una creencia en el sentido de un contenido de cuya verdad que uno se ha persuadido (o ha sido persuadido) sobre la base de una explicación o una argumentación. El término y la noción parecen haber sido reservados por Aristóteles especialmente para el examen crítico de la tesis platónica según la cual la φαντασία es mezcla (μῆξις) de percepción (αἴσθησις) y opinión (δόξα).

La opinión (δόξα) se acompaña, pues, de una *creencia* (πίστις) o se funda en una creencia, porque claramente no es posible, dice Aristóteles, que el que formula una opinión (δοξάζοντα) no *crea* (πιστεύειν) en lo que opina (δοκεῖ). Ahora bien, una vez más se comprueba, sobre la base del criterio extensional, que la mayoría de los animales tiene φαντασία, pero no creencia (πίστις), lo cual es prueba concluyente de que no se identifican; además, la creencia (πίστις) supone (agrega el Filósofo atendiendo, como resulta claro, a los lazos de derivación morfológica que une a los términos) haber sido persuadido (o “estar en la creencia”: πεπεισθαι); la persuasión (πειθώ) supone, a su vez, capacidad racional (λόγος), esto es, en este caso, la capacidad de seguir y comprender una argumentación o una explicación; por otra parte, se reconoce, sobre la base del criterio extensional ya señalado, que algunos animales tienen φαντασία, pero carecen de razón (λόγος); eso implica que no pueden tener creencia (πίστις) ni, por tanto, opinión (δόξα); aunque sí tienen, como se ha dicho, φαντασία; eso implica que δόξα y φαντασία son cosas diversas, en la medida en que, como se acaba de ver, es posible que se dé la una y no se dé la otra. Del hecho de que la φαντασία no pueda ser opinión (δόξα), se desprende, dice Aristóteles pensando en la tesis platónica del *Sofista* y con el propósito de refutarla, que no puede recaer en el mismo objeto que ella; y como, por otra parte, según se ha visto más arriba, tampoco pueden la φαντασία y la percepción recaer al mismo tiempo en el mismo objeto, resulta que la φαντασία no puede ser ni opinión acompañada de percepción, ni opinión producida por la percepción (esto es, opinión basada en la percepción) ni una combinación de opinión y percepción (428a24-26).<sup>44</sup> no se la puede ver, en definitiva, como combinación de percepción y opinión en que ambas se refieran al mismo objeto: en contra de eso se tiene el hecho claro de que es posible tener la *apariencia* falsa (φαίνεται [ ... ] ψευδῆ) de cosas de las que al mismo tiempo se tiene una ὑπόληψις verdadera (ὑπόληψιν ἀληθῆ): por ejemplo, el Sol nos parece (φαίνεται) de un pie de diámetro, pero al mismo tiempo estamos persuadidos o estamos en la creencia (“πέπεισται”: la forma verbal conlleva, como se ha destacado, una referencia a la “creencia [πίστις]” que está en la base de una opinión [δόξα]) de que el Sol es más grande que la Tierra.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Cf. Platón, *Timeo* 52a; *Filebo* 38b; *Sofista* 263e-264b.

<sup>45</sup> Hasta ahí el que parece ser el segmento más relevante de la argumentación. El análisis se continúa en la siguiente forma: si no se acepta lo anterior, habría que escoger entre posibilidades igualmente inadmisibles, a saber, o bien [a] que uno ha abandonado la opinión anterior sin que la cosa haya cambiado y sin que uno haya olvidado ni cambiando la creencia (la πίστις) que tenía (ésta es la implicancia de

**[g] Definición de la φαντασία**

Como hemos señalado arriba, en nuestra apreciación, al concluir este punto Aristóteles abandona el enfoque dialéctico del fenómeno de la φαντασία y pasa a otro enfoque metodológico, a saber, se emplaza en el punto de vista “físico” acerca de ella; o, mejor dicho, pasa a formular una tesis que es conclusión de la consideración “física” de la φαντασία que, como hemos señalado y como se verá más abajo, no está desarrollada en el *De anima*, sino, en todo caso, en lugares de los *Parva naturalia*, los cuales puede que representen la visión que en este dominio sostuvo Aristóteles en el cierre de su carrera. Del paso de uno de los enfoques al otro (o bien, del desarrollo de uno de ellos a la conclusión del otro) no se deja en el *De anima* constancia expresa; antes bien, en el tratamiento se registra lo que impresiona como una suerte de amplia elipsis: se da por concluido el ya considerado análisis fenomenológico o descriptivo de la φαντασία, y se consigna sin más la ya mencionada tesis fundamental, que ha emanado del examen empírico, explicativo o “natural” de la φαντασία no expuesto en el tratado. Emplazado, pues, en todo caso, en otro punto de vista, de ese sesgo, y no dialéctico, Aristóteles afirma (*De an* III iii 428b12-13) que la φαντασία es “un movimiento (κίνησις τις)” que, como es el caso de todo movimiento, ha de depender de un factor diverso de él que será su causa; es decir, dependerá de la acción ejercida por un factor que mueve (un κινούν) que ha de ser el verdadero punto de partida, puesto que no lo es la φαντασία misma, la cual desde este punto de vista carece de autonomía funcional;<sup>46</sup> el factor causal es, en este caso, como se ha dicho, la percepción sensible: por eso la φαντασία es definida como movimiento (es decir, como proceso o fenómeno) causado por la percepción (la αἴσθησις) en acto o (lo que es lo mismo) por la realidad (ἐνέργεια) de la percepción (429a1-2):<sup>47</sup> en eso se subraya, por tanto, la dependencia, ampliamente establecida en lo que precede, de la φαντασία respecto de la percepción, y ello, cabe decir, tanto en su *generación* cuanto en su *contenido* y en su *aparición*. En razón de su dependencia respecto de la percepción por tener su *origen* en ella, la φαντασία es, se dice, *semejante* (ὁμοία) a la percepción (b14); con eso se quiere decir que el contenido de todo acto particular de la φαντασία (todo φάντασμα) guarda una relación de *semejanza* con el contenido de un acto perceptivo particular originario (o con el contenido de varios de actos perceptivos particulares que hayan recaído en cosas semejantes unas a otras); es, por tanto, semejante a un contenido perceptivo (αἴσθημα) o a contenidos perceptivos (αἰσθήματα) del pasado del que (o de los que) deriva, y que, como se verá más abajo, se conservan o perduran virtualmente en ella.

---

“μεταπεισθέντα”, 428b6-7); esto es, en definitiva: habiendo uno modificado la creencia en que basaba la opinión sin tener, empero, fundamento para hacerlo; o bien [b] que lo que se piensa sea verdadero y falso al mismo tiempo, cosa que, en virtud del principio de contradicción, no es posible. Por tanto, la φαντασία no es (como suponía Platón) ni percepción ni opinión ni una combinación de ambas cosas.

<sup>46</sup> Acerca de la dependencia de todo movimiento respecto de un motor, cf. *Phys* VIII v; de eso se desprende que, como se había sugerido ya y se acaba de señalar arriba, la φαντασία resulta ser un efecto colateral de la percepción. Cf. Wedin (1988 : 57); Caston (1996 : 47); Corcilius (2008 : 211).

<sup>47</sup> Cf. *De insomn* i 459a17-18, donde se remite al *De anima*.

Es precisamente la relación de semejanza (o de simpatía o de consonancia) que el contenido de la percepción actual guarda con un contenido perceptivo pasado lo que hace que se suscite la *aparición* o la emergencia de la φαντασία o, mejor dicho, de un φάντασμα, en ocasión del acto perceptivo presente, al menos si ese acto perceptivo se da en ciertas condiciones. La aparición se verifica, en definitiva, como un hecho *concomitante* de un acto perceptivo particular presente, en el cual, como se ha visto, incide o puede incidir.

### [h] La φαντασία y el error

Como se ha visto, en el curso del deslindamiento de la φαντασία Aristóteles ha señalado el contraste que desde el punto de vista del conocimiento se da entre ella, por un lado, y la percepción y el pensamiento, por el otro: a la percepción sensible y al pensamiento les reconoce la condición de capacidades cognoscitivas con contenidos propios (τὰ αισθητά y τὰ νοητά respectivamente); a la φαντασία, no; esto es, no hay objetos de conocimiento que sean propios de ella, o, dicho aun de otro modo, nada hay que se pueda llegar a *conocer* por medio de la φαντασία o gracias a ella,<sup>48</sup> pues lo que nos ofrezca será lo que ya había sido recogido por la percepción; en todo caso, al traérselo a la mente por medio de la φαντασία, *se recuerda* lo que ya ha sido registrado y sabido.<sup>49</sup> Por otra parte, si bien la φαντασία, como se ha visto, es neutra en relación la verdad y la falsedad en el sentido proposicional de esas palabras (426b16-17), puede también ser *veraz* o *falaz* en el sentido apariencial o fenoménico, puesto que incide o puede incidir en la identificación o el reconocimiento de las cosas e inducir de ese modo al error (426b16-17).<sup>50</sup> Para precisar el papel que eventualmente desempeña la φαντασία en ese sentido, se basa Aristóteles en la distinción de las variedades de los objetos de la percepción que ha establecido en el libro precedente del *De anima* (II vi), a saber, [1] los objetos *proprios* (ἴδια) de un sentido, [2] los objetos *accidentales* (κατὰ συμβεβηκός) de los sentidos; y [3] los objetos *comunes* (κοινά) a dos o más sentidos. Al hacerlo toma Aristóteles en cuenta las condiciones, ya vistas arriba, en que se ejerza la percepción sensible; esto es, si la cosa percibida está *presente* o *ausente* y si está *cercana* o *distante* del observador (428b25-30); de eso resulta, por un lado, una gradación en la falibilidad o (inversamente) en la fiabilidad de los contenidos percibidos, y, por otro, variaciones que se dan a causa de la influencia (simultánea y proporcional) de los “movimientos” de la φαντασία misma. [1] Los objetos “propios” de la percepción sensible son,

<sup>48</sup> Parece acertada la apreciación de Corcilius (2014 : 80) en el sentido de que si bien los φαντάσματα son portadores de contenidos cognitivos y a ese título forman parte de procesos cognitivos, de por sí son más bien pasivos y no de índole cognitiva ellos mismos. Esa opinión difiere de la sostenida por Nussbaum (1978), que les atribuyen un papel cognitivo en la interpretación de las cosas.

<sup>49</sup> Y, cabría agregar, nos lo ofrece incompleto o empobrecido. Cabe notar que Aristóteles no señala, como algunos autores modernos que han tratado de la imaginación (Husserl; Sartre), que las imágenes que recreamos nos ofrecen las cosas siempre incompletas, en escorzo o con huecos. Pareciera que a su juicio el φαντασία es en todos los casos una suerte de fotografía fiel y nítida.

<sup>50</sup> Acaso ése sea el punto en que subsisten las connotaciones negativas que la noción de φαντασία había adquirido en el tratamiento platónico; cf. *supra* la nota 4.



dice, “verdaderos” (en el sentido de “veraces”) en la medida en que trasuntan o exhiben la cosa como ella es; en eso la posibilidad de engañarse es mínima:<sup>51</sup> en casos normales, si uno percibe determinado color (por ejemplo, el blanco), y la cosa está presente y cercana a uno, uno no se engaña en cuanto a que *percibe* ese color ni en la *ὑπόληψις* de que la cosa es blanca. [2] En cambio, en la percepción (en este caso bien cabe decir: “en la identificación”) de la cosa de la que el blanco es rasgo *accidental* (por ejemplo, si eso blanco es un *manto* blanco o una persona), se podrá afirmar con certidumbre (sí, como hemos dicho, la cosa está presente y cercana al que percibe): “Eso blanco es un manto” o “Eso blanco es el hijo de Cleón” (425a24-30); en esos casos el contenido que la percepción ofrece (y la *ὑπόληψις* respectiva ) es “verdadero” en el sentido proposicional de la palabra; pero tan pronto como el objeto deja de estar presente o de estar cercano, se constituye, parece entender Aristóteles, un espacio indeterminado (un espacio en blanco, un hueco, una incompletud) que, como se ha visto arriba, pasa a ser ocupado espontánea e inmediatamente por la *φαντασία*: por cierto, esta vez no la *φαντασία* en la acepción icónica o figurativa de “imagen mental”, sino de la *φαντασία* según se la entiende en este contexto, es decir, como *φαντασία* apariencial o fenoménica, y con la índole de un “movimiento (*κίνησις*)” psicológico, cuyas fuentes radican, como se ha visto, en la memoria de actos perceptivos pasados, cuyo contenido ahora es resucitado o despertado por la realidad (por la *ἐνέργεια*) del acto perceptivo presente (del que la *φαντασία* no parece ser parte, sino superponerse a él). [3] La posibilidad de error es todavía mayor en el caso de los rasgos sensibles “comunes”, como es el movimiento y el tamaño de las cosas (a22-25).

El “movimiento” de la *φαντασία* conlleva, pues, según la ve Aristóteles, la sugerencia tácita de la identidad de la persona o de la cosa vista o de sus propiedades (“Eso blanco *parece o se muestra como* [φαίνεται] un manto” o “ése *parece o se muestra como* [φαίνεται] el hijo de Cleón”); dicho de otra manera, en forma espontánea, aunque no instantánea,<sup>52</sup> la *φαντασία* ofrece o propone una *apariencia*, que contiene ya (o esboza) la sugerencia de una propiedad o de una identidad, que es, en el observador, punto de partida de una reflexión interpretativa o identificatoria que eventualmente es falible. En particular en el caso de [2], esa reflexión excede los dominios propios de la percepción y la evocación de contenidos empíricos, para alcanzar el terreno, infinitamente más complejo, de los variadísimos contenidos cognoscitivos o noticias que en un observador pueden estar “asociados” a una cosa y constituir el *saber previo* que se tiene de la cosa o de la persona que ahora se percibe o se cree percibir.<sup>53</sup> Los rasgos en que se

<sup>51</sup> Al señalar que, aunque sea mínima, hay una posibilidad, Aristóteles debe de estar pensando en fenómenos de persistencia de la sensación cuanto la cosa ya ha dejado de ser percibida; cf. *infra* la nota 65. En la misma línea está la valoración de la *φαντασία* en las acciones de los animales por carecer de inteligencia o, en los hombres, a causa de la enfermedad o el sueño; cf. *De an* III iii 329 a5-7.

<sup>52</sup> Pues, como observa Corcilius (2014 : 79), el movimiento físico subyacente, como todo proceso físico, demora.

<sup>53</sup> Cf. Cashdollar (1973).

apoya la identificación de toda cosa particular consisten en una pluralidad de propiedades, de índole heterogénea, que en el trato con esa cosa en el pasado hemos ido recogiendo inadvertidamente como propios o singulares de esa cosa particular o de esa especie de cosas,<sup>54</sup> y que después, ante la reaparición de esa cosa o la aparición de una cosa de la misma especie o de especie parecida, sirven de base para identificarla o reconocerla en forma espontánea y no reflexiva. En este caso las apariencias no dependen de la acción actual de las cosas sobre el órgano de la percepción. La conjetura más o menos implícita o explícita que se elabore sobre la base de datos fenoménicos así, forzosamente estará afectada por algún grado de incertidumbre hasta que una comprobación segura muestre que lo que se ve, es, en efecto, un manto (o que no lo es) o que es, en efecto, el hijo de Cleón (o que no lo es).

La definición real de la φαντασία, concluye Aristóteles, permite establecer, entonces, que ella es una capacidad específica y definida: ése el propósito fundamental de las elaboraciones precedentes.

#### **4. La investigación natural**

##### **[a] Los fundamentos**

El señalado es, creemos, el punto al que se llega en el *De anima* en el estudio de la función de la variedad de la φαντασία definida como “sensible (αἰσθητική)”. Hemos señalado ya que para establecer pormenores de la fundamentación y la teorización respectivas, es menester dirigirse a otro nivel explicativo, a otro dominio temático y a otro lugar de la producción de Aristóteles, esto es, pasar a tratados que forman los *Parva naturalia* en los que se contienen explicaciones sobreentendidas o tácitas en el *De anima*.<sup>55</sup> Como se ha señalado ya, en el *De anima* se tratan, con un enfoque de sesgo fenoménico y dialéctico, hechos que pertenecen al nivel *psicológico* y son dados a la observación. Ahora bien, como resulta claro a partir de los *Parva naturalia*, los fenómenos psicológicos manifiestos se asientan en otro nivel, más básico, de índole *fisiológica*, en el que se verifican fenómenos latentes de los que los hechos psicológicos conscientes son algo tal como emergentes o correlatos visibles o manifiestos. Dicho en términos modernos, esos dos enfoques se corresponden respectivamente con el nivel consciente y el nivel inconsciente de la vida psicológica. De los hechos del nivel no consciente tenemos noticia sólo a través de los fenómenos oníricos o de cosas tales como alucinaciones, ensoñaciones e ilusiones ópticas o auditivas. La distinción entre los dos niveles y su tratamiento

<sup>54</sup> La presunción puede, en efecto, concernir a una cosa en su individualidad o a su forma específica (“un hombre”; cf. *De an* III iii 428a13-14: “φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος”).

<sup>55</sup> En el *De anima* se halla una sola alusión clara a una tesis que corresponde al enfoque de los *Parva naturalia*, a saber, la referencia que se lee en *De an* III ii (425b25) al hecho, no tematizado en el propio *De anima*, de que en los órganos de los sentidos subsisten “las percepciones y las φαντασίαι” cuando los rasgos sensibles ya no están presentes. Ése es, en efecto, un hecho que pertenece al enfoque “físico” y es tratado en lugares de *Parva naturalia* que se señalan más adelante. Cf. Scheiter (2012).

separado en textos distintos deben de responder a razones de conveniencia didáctica o expositiva. Sea como fuere, es claro que el acercamiento a ese otro nivel, no tematizado en el *De anima* o del que en ese texto hay nada más que ecos o una referencia concisa,<sup>56</sup> echa luz sobre los puntos considerados hasta aquí.

De esos ecos, algunos remiten indirectamente al modo en que en los *Parva naturalia* concibe Aristóteles la estructura anímica. El componente que en esa estructura regula la percepción sensible (el αἰσθητικόν) es, en su visión, el mismo componente que produce los φαντάσματα (el φανταστικόν)<sup>57</sup> y aquel en el que se almacenan los recuerdos (el μνημονευτικόν);<sup>58</sup> o bien (como dice Aristóteles varias veces), aunque son formalmente diversos, los componentes mencionados son más bien las distintas caras de una misma instancia central del alma.<sup>59</sup> El que se trate de una y la misma cosa hace que la afección (πάθος) que se registre en cualquiera de esas caras resulte ser común a todas las otras, de modo que el campo de lo perceptible, el campo de lo recordable y el campo de lo imaginable resultan ser coextensivos o, en última instancia, uno solo o el mismo. Las dimensiones temporales a las que esas instancias se asocian o se refieren son, señala Aristóteles, diversas: la dimensión propia de la percepción es, como ya se ha visto, el *presente*; la de la memoria y la imaginación, el *pasado*, y la dimensión de la esperanza o la expectativa (la ἐλπίς) es el *futuro*.<sup>60</sup> Los φαντάσματα, que derivan, como se ha visto, de la percepción sensible, imprimen en la memoria, dice Aristóteles (valiéndose de una comparación platónica), una *huella* como la que un anillo deja en una materia maleable;<sup>61</sup> esa huella queda allí, en el cuerpo, como afección (πάθος), residuo

<sup>56</sup> Cf. la nota precedente.

<sup>57</sup> Cf. *De insomn* i 459a15-17.

<sup>58</sup> El centro de las funciones sensibles en general es llamado asimismo τὸ κύριον αἰσθητέριον (*De insomn* 455a21) o τὸ πρῶτον αἰσθητικόν (*De mem* 451a16-17); en los animales que tienen sangre ese centro está en el corazón (*De iuv* iii 469a4-19), donde se encuentra el principio de la percepción (en tanto αἰσθητέριον τῶν αἰσθητερίων κοινόν) y de la nutrición; cf. *HA* III iii 513a21. El sueño y la vigilia son disposiciones o πάθη ορuestas de ese αἰσθητέριον; cf. *De somno* 454a22-23. La vigilia conlleva la posibilidad del ejercicio libre o sin trabas de los sentidos especiales (τὸ λελύσθαι τὴν αἴσθησιν); el sueño afecta nada más que al πρῶτον αἰσθητικόν; no implica la inacción de los sentidos especiales o acaso eso ocurre solamente en los estados de desfallecimiento (λειψυχία); cf. *De som* 454b1; 455b3-6.

<sup>59</sup> A Aristóteles le incomoda hablar, como lo hacía Platón, de “partes” del alma. En *De an* III ix 432 a22-b7 señala Aristóteles las dificultades que a su modo de ver conlleva la distinción de esas “partes”, que parecieran ser, en todo caso, infinitas (ἄπειρα). La parte “imaginativa (τὸ φανταστικόν)”, de la que allí se dice que se diferencia de las demás por su esencia (τῷ εἶναι), es difícil de localizar si se concibe el alma como constituida por partes separadas (b1-3).

<sup>60</sup> *De mem* i 449b10-15. La del futuro es la dimensión a que se ha de referir la φαντασία deliberativa (βουλευτική), no tratada en el presente trabajo.

<sup>61</sup> Cf. *Teéteto* 191c; *De mem* i 450a10-11. Aristóteles explica que la percepción deja una afección (πάθος) en la misma parte del alma en que se da la φαντασία; por eso la afección puede ser reactivada como una especie de retrato (γράφημα) que interpretamos como imagen (εἰκόν) de otra cosa; la memoria (μνήμη), que se forma como producto de la persistencia (μονή) de los contenidos de la percepción (cf. *An Post* II xix 99b36-40) no es sino la posesión (ἔξις) de las imágenes (εἰκόνες); *De mem* i 450a22-24. En la medida en que la cosa ya no está presente, la huella conservada puede considerarse “falsa”; cf. *De an* III iii 428a17-30; *De insomn* iii 461b22-30; *De mem* i 450a27-32; ii 452b11-16; las huellas están sujetas a distorsión, como se ve en los sueños; cf. *De mem* i 449b28-30; i 451a14-17; *De an* III iii 427b29-429a9.

(ὕπολειμμα), vestigio o resto de un contenido perceptivo (de un αἴσθημα), que, como ya se ha visto, guarda con el registro perceptivo originario un lazo de semejanza.<sup>62</sup> Esas huellas o residuos no desaparecen, sino que son llevados por la sangre, supone Aristóteles, a lo largo de caminos que van de los órganos de los sentidos al corazón, donde convergen; allí, en el corazón, donde, como se ha visto, tiene su asiento el órgano central, las huellas de la percepción permanecen muchísimo tiempo como afecciones (πάθη) del sentido común.<sup>63</sup> En la vigilia esas huellas se reactivan o intencionalmente a través de la reminiscencia o espontáneamente en ocasión de nuevos actos perceptivos que recaen, según se ha visto, en cosas cuya apariencia se asemeje a la de la afección ya registrada. Este punto es de mucha importancia: la reactivación no es otra cosa que el “movimiento (la κίνησις)” de los φαντάσματα que, como se ha explicado en el *De anima*, incide o puede incidir en la identificación de las cosas que son objetos “accidentales” de la percepción. Los φαντάσματα no son, por tanto, sino vestigios *materiales* de actos de percepción que subsisten en nuestro cuerpo y conservan algo de la percepción particular de la que derivan; en esa medida contienen en sí (como lo sugiere su denominación de “φαντάσματα”) un saber o información o datos acerca de los rasgos sensibles concretos, o mejor dicho, acerca de la *apariencia* (del φαίνεσθαι) de las cosas que en su momento fueron registradas por los sentidos.

#### [b] Los φαντάσματα oníricos

La reactivación espontánea de los φαντάσματα se produce también en los sueños,<sup>64</sup> en las alucinaciones, en los estados patológicos y en otros estados excepcionales.<sup>65</sup> Esos fenómenos atestiguan no sólo la ya señalada *persistencia*, sino también el *dinamismo* que, en la visión de Aristóteles, anima los “restos” de la actividad perceptiva que han quedado en los órganos de los sentidos como “movimientos” que potencialmente son φαντάσματα.<sup>66</sup> Como se ha visto ya, el movimiento propio de esos restos no cesa en el momento en que cesa el acto de percepción o en que deja de haber contacto de la cosa con el órgano, sino que continúa, dice Aristóteles, a la manera en que un proyectil sigue moviéndose aun cuando la fuerza que lo ha impulsado no obra

<sup>62</sup> Cf. *De insomn* iii 461b22-23; *De an* III iii 428b15.

<sup>63</sup> *De mem* i 450a10-12; 32-b11.

<sup>64</sup> Pues la imagen onírica (el ἐνύπνιον: Aristóteles no emplea la antigua palabra “ὄναρ”) es, desde luego, un φάντασμα; *De inn* i 459a17-18.

<sup>65</sup> Cf. *De an* III iii 429a7-8. Aristóteles atiende a hechos tales como la de pasar de la luz solar a la obscuridad y continuar “viendo” durante unos momentos la luminosidad del sol; o el de que tras ver por un tiempo cosas en movimiento (por ejemplo, las aguas de un río) y a continuación se pasa a ver cosas que están quietas, se tiene la impresión de que están en movimiento; también la dificultad en oír con claridad después de escuchar un ruido muy fuerte, o que se huele con dificultad tras haber percibido uno olores muy penetrantes. Aduce también hechos como el de que el afiebrado crea ver en el muro la imagen de un animal; o que se crea ver imágenes en la silueta de las nubes. Otro factor de importancia es el estado subjetivo del que percibe, que puede hacerlo más propenso al error; de ese modo puede influir el temor en el cobarde o el amor en el enamorado: por pequeña que sea una semejanza se creará ver en el otro al enemigo o a la persona que se ama; en un sentido parecido influyen los arrebatos en el apasionamiento y en estados febriles. *De insomn* ii 459a15-20; 24-28; b7-19; 460b11-16; 461b19-20.

<sup>66</sup> Cf. *De insomn* iii 462a8-9: εἰσὶ κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητερίοις. Cf. 461b28-28.

ya sobre él; la huella se mueve, en definitiva, por una inercia que le es propia.<sup>67</sup> Esa nota, que es manifestación de la índole *pasiva* que de por sí tienen los φαντάσματα, coexiste con su notable capacidad de mudar de configuración. Los movimientos residuales y las formas que los actos de percepción causan o adquieren, se dan, como se ha visto, tanto en el sueño cuanto en la vigilia; pero en la vigilia la acción de los sentidos, dice Aristóteles, los debilita o neutraliza; por eso se desvanecen o pierden intensidad, mas no desaparecen del todo; librados sí mismos y sumándose unos a otros, esos movimientos, que son de índole mecánica, pueden llegar a ser marcadamente complejos y variados. Aristóteles los compara con las aguas de un río cuando en ellas se forman remolinos que chocan entre sí, se disgregan y cobran formas en las que a uno le parece reconocer imágenes de cosas determinadas; se tiene entonces la ilusión de ver realmente esas cosas: es un fenómeno comparable, dice, a cuando se nos presenta una imagen sonora y creemos oír determinado sonido. Esos fenómenos de la φαντασία se producen, pues, a causa de lo que han aportado los sentidos respectivos (la vista y el oído), en los que, como se ha señalado, las huellas perceptuales quedan almacenadas.<sup>68</sup> El sentido común o el intelecto o el discernimiento (τὸ κριτικόν) o la parte determinante (τὸ κύριον) las confirma o admite si no contradicen otra sensación de mayor peso o si no contradicen un saber.<sup>69</sup>

Durante el sueño, explica Aristóteles, los movimientos de los vestigios de la percepción no hallan trabas, y se actualizan en la sangre que queda en los órganos de los sentidos (ἐν τοῖς αἰσθητέροις)<sup>70</sup> convirtiéndose entonces en imágenes que presentan parecidos con las cosas, y ello a la manera en que las nubes suelen cobrar formas que se parecen a las de hombres o las de centauros. Las imágenes oníricas pueden presentar el mismo aspecto que las cosas ostentan en la realidad cuando se las percibe, como en el caso del φάντασμα de Corisco que Aristóteles aduce como ilustración de contenidos perceptivos residuales que se reactivan icónicamente con el aspecto de una persona determinada.<sup>71</sup> El fenómeno no es en realidad puramente figurativo, es decir, no todo en él es de la índole del φάντασμα,<sup>72</sup> pues en el soñar ejercemos la opinión (δόκοῦμεν; δοξάζομεν)<sup>73</sup> a la manera en que en la vigilia lo hacemos sobre la base de los contenidos perceptivos. En el sueño eso se da en el marco de la creencia de que en efecto lo que vemos es un hombre o un caballo, y que es blanco o bello. A la vez reconoce Aristóteles grados de profundidad del sueño y de intensidad de la creencia respectiva en la condición de real o de onírico de los contenidos de las imágenes, como se manifiesta en el fenómeno de la apercepción: a veces, dice Aristóteles, ocurre que en el sueño caemos en la cuenta de que

<sup>67</sup> Cf. *De insomn* ii 459a28-b1.

<sup>68</sup> *De insomn* iii 459b18-23.

<sup>69</sup> Cf. *De insomn* iii 460 b20-22; 461a30-461b3; 461b30-462a8.

<sup>70</sup> *De mem* i 450 a25-26; *De insomn* 459a24; 462.

<sup>71</sup> *De insomn* 461b21-24.

<sup>72</sup> *De insomn* i 458 b13-14.

<sup>73</sup> *De insomn* 458 b24-25.

estamos durmiendo y que soñamos, pues “algo en el alma [nos] dice (λέγει τι ἐν τῇ ψυχῇ)”<sup>74</sup> que el que creemos ver no es, por ejemplo, Corisco, dándose entonces un contraste entre lo que se nos presenta (φαίνεται) y lo que pensamos;<sup>75</sup> pero si durante el sueño no nos apercebimos de que estamos soñando, entonces “nada contradirá (οὐδὲν ἀντιφῆσει)” a la φαντασία, y creeremos que el que se nos aparece es Corisco.<sup>76</sup> La apariencia que se nos presenta en el ensueño es, por tanto, la misma apariencia que se registra en la vigilia y en la que reconocemos al Corisco real cuando el Corisco real está presente, y tácitamente nos decimos (o la ψυχή, que, como se ha visto, parece ser la instancia que en todos los casos hace la interpretación, nos dice): “Es Corisco”.

El ejemplo de la apariencia de Corisco que se acaba de ver en el *De insomniis* evoca, por cierto, el ejemplo del hijo de Cleón visto más arriba en el *De anima* (“Eso blanco es el hijo de Cleón”), en el que se trataba de una sugerencia implícita, producida en la vigilia, de la suscitación espontánea (esto es, de la κίνησις) de un φάντασμα (registrado ya como “apariciencia del hijo de Cleón”) en ocasión de percibirse una figura que (vista a la distancia o en la penumbra) ofrecía una apariencia que traía a la mente la del hijo de Cleón. Con eso ilustra Aristóteles la ocasional incidencia de la φαντασία en la percepción como eventual causa de error toda vez que la semejanza entre el contenido aparente de la percepción actual y los contenidos similares percibidos en el pasado (y condensados en la memoria empírica y susceptibles de expresarse icónicamente) conlleva la insinuación vehemente de que “Eso blanco es el hijo de Cleón” (y cuya verbalización incluiría formas como “φαίνεται” o “φαίνεται μοι”). Es claro que a esa insinuación no es posible asentir sin riesgos, a no ser, desde luego, que se recurra a la decisiva piedra de toque de un nuevo acto de percepción en condiciones de certidumbre, es decir, un acto de percepción que se dé, para decirlo en términos del *De anima*, con precisión (ἀκριβῶς) y evidencia (ἐναργῶς) bastantes. Resulta claro que la aparición onírica de Corisco no tiene el mismo sesgo; en toda caso, lo que, como se ha visto, se puede dar, es que el φάντασμα se acompañe de la creencia de que es, en efecto, Corisco (lo cual implica que la visión se da en el marco de la creencia de que se está en la vigilia), o que, si el grado de profundidad del estado onírico es menor, se aperceba el durmiente de que está soñando, y que lo que se ve es sólo un φάντασμα de Corisco, y no el Corisco real. Dicho de otro modo, en el caso del hijo de Cleón se trata de la posible discrepancia entre la identidad aparente y la identidad real de la cosa, y en el de Corisco, de la creencia en la realidad (esto es, en la condición de no imaginaria) de una cosa cuya identidad es expresada fielmente por la apariencia.

<sup>74</sup> La respuesta más probable a la pregunta acerca del sentido preciso de esa singular expresión (en particular, qué sea ese “algo [τι]”), es que corresponde a la instancia a la que se ha hecho referencia arriba con la expresión “τὸ κριτικόν”. Eso podría confirmar que el momento interpretativo en general no es función de la φαντασία misma, sino de esa instancia racional que opera sobre el material que la φαντασία proporciona.

<sup>75</sup> *De insomn* 462 a2. Esto es, un contraste entre la φαντασία y la δόξα.

<sup>76</sup> *De insomn* 462a8. Cf. *De mem* 450b31.

## 6. Observación complementaria final

Aristóteles no omitió considerar los casos en que la forma en que la φαντασία obra puede ser inducida deliberadamente a fin de suscitar lo que llamamos una ilusión óptica. Es el caso particular de las representaciones de la pintura en claroscuro (ἡ σκιαγραφία) que presentan, explica Aristóteles, en una superficie que en realidad es plana, los colores y los tonos están dispuestos de manera tal que el observador tiene la impresión (la φαντασία) de que en lo que ve hay relieves o diferencias de profundidad reales; esto es, como si lo que tiene ante sí no fuera una representación de la cosa, sino cosa. En la enumeración de los sentidos “(ψεῦδος) falso” expuesta en el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles ve precisamente, como nota común a la pintura de esas características y a las imágenes oníricas (τὰ ἐνύπνια) el hecho que en los dos casos se dé la misma variedad particular de lo falso, a saber, la de lo falso en sentido fenoménico o apariencial, pues tanto en la pintura como en los sueños los contenidos son, por cierto, cosas, se dice, pero no “las cosas cuya apariencia ellas producen”.<sup>77</sup> Lo que Aristóteles añade es acaso la formulación más sencilla del efecto que en ese sentido ejerce la φαντασία en la percepción, a saber, que ella hace que las cosas “se muestren como no son o [que se muestren] como las que no son”.<sup>78</sup>

## Referencias bibliográficas

### Ediciones y traducciones

Aristote. *Traité de l'âme*. Texte et traduction par G. Rodier. Paris: Leroux, 1900.

Aristote. *Petits Traités d'Histoire Naturelle*. Texte établi et traduit par René Mugnier. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

Aristotle. *De Anima*. With translation, introduction, and notes by R.D. Hicks. Amsterdam: Hakkert, 1965.

Aristote. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Hamlyn, D.W. *Aristote's De anima, Books II and III*. Translated with introduction and notes. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.

<sup>77</sup> *Met* V xxix 1024b23-24. ταῦτα γὰρ ἔστι μὲν τι, ἀλλ' οὐχ ὅν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν. Por cierto, en el caso de las imágenes oníricas no hay, como en la pintura, una base física. Cf. *De somno* ii 460a11-b27.

<sup>78</sup> *Met* V xxix 1024b23-24: φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἃ μὴ ἔστιν.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.

### **Estudios**

Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Berlín: Reimer, 1870.

Cashdollar, S. “Aristotle’s Account of Incidental Perception.” *Phronesis* 18 (1973): 156-175.

Caston, V. “Pourquoi Aristote a besoin de l’imagination.” *Les Études philosophiques* 13 (1997): 13-39.

Castoriadis, C. “La découverte de l’imagination.” *Libre 3* (1978): 151-189.

Corcirus, K. “Phantasia und Phantasie bei Aristoteles.” In *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, edited by Ph. Brüllmann, U. Rombach, and C. Wilde, 71-87. Berlin, Múnich, y Boston: De Gruyter, 2014.

Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Klincksiek, 1984.

Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Di Camillo, S. “Las funciones de la dialéctica en Aristóteles: el entrenamiento argumentativo y el uso de la historia de la filosofía en la enseñanza de la filosofía.” *Revista de Filosofía* 78, no. 2 (2022): 45-67.

Ernout, A., y A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksiek, 2001.

Ferrarin, A. “Aristotle on ΦΑΝΤΑΣΙΑ.” *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 21 (2006): 89-123.

Hoffman, J. *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. Munich: Oldenburg, 1949.

Hubert, B. “Veille, sommeil et rêve chez Aristote.” *Revue de Philosophie Ancienne* 17, no. 1 (1999): 75-111.

Humbert, J. *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksiek, 1960.

Kalaïtzidis, P. “Imagination et imaginaire chez Aristote.” *Revue de Philosophie Ancienne* 9, no. 1 (1991): 3-58.



Labarrière, J.L. “Nature et fonction de la phantasia chez Aristote.” In *De la phantasia à l’imagination*, edited by D. Lories y L. Rizzerio, 15-30. Louvain: Peeters, 2003.

Nussbaum, M. *Aristotle’s De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Nussbaum, M., y R. Rorty, eds. *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Rapp, C. “Intentionalität und Phantasie bei Aristoteles.” In *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, edited by D. Perler, 63-96. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.

Rees, D.A. “Aristotle’s Treatment of ΦΑΝΤΑΣΙΑ.” In *Essays on Greek Philosophy*, edited by J. Anton y G. Kustas, 117-137. Albany: State University of New York Press, 1971.

Ross, W.D. *Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Scheiter, K. “Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle.” *Phronesis* 57 (2012): 251-278.

Schofield, M. “Aristotle on the Imagination.” In *Articles on Aristotle*, edited by J. Barnes, M. Schofield, y R. Sorabji, 103-132. Vol. 4, *Psychology*. 1979.

Wedin, M. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.

Zucca, D. “The Method of Aristotle’s Inquiry on φαντασία in De Anima III 3.” *Méthexis* 30 (2018): 72-97.