



Universitas Philosophica

ISSN: 0120-5323

uniphilo@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Pineda Rivera, Diego Antonio

ARISTÓTELES: ENTRE AISTHESIS Y PHANTASÍA

Universitas Philosophica, vol. 33, núm. 67, julio-diciembre, 2016, pp. 131-164

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409546841006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



ARISTÓTELES: ENTRE *AISTHESIS* Y *PHANTASÍA*

DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA*

doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.aayp

RESUMEN

El presente artículo examina el tránsito que, desde la percepción sensible (*aisthesis*) hacia la imaginación (*phantasía*), se hace en la psicología aristotélica, específicamente en el capítulo 3 del Libro III del *De Anima* y en el tratado *Acerca de los ensueños*. Tras un primer examen del uso que hace Aristóteles de los términos *aisthesis* y *phantasía*, y de examinar las razones por las cuales adscribe esta última a la facultad perceptiva del alma, se pone de presente la ampliación que del campo de la percepción hace el Estagirita a partir de la consideración de fenómenos psicológicos como las pariciones perceptuales y postperceptuales, los engaños e ilusiones perceptivos y la llamada “percepción proposicional”. Para finalizar, se destaca la función mediador entre la percepción y el intelecto que cumple la *phantasía* y se distingue entre la imaginación sensitiva, una dedicada a la combinación de las imágenes y, finalmente, una imaginación de carácter racional y deliberativo.

Palabras clave: *aisthesis*; *phantasía*; *koiné aisthesis*; *phantasma*; pensamiento

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
Correo electrónico: diegopi@javeriana.edu.co

Para citar este artículo: PINEDA RIVERA, D.A. (2016). Aristóteles: entre *aisthesis* y *phantasía*. *Universitas Philosophica*, 33(67), pp. 131-164. ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi:10.11144/Javeriana.uph33-67.aayp



ARISTOTLE: BETWEEN *AISTHESIS* AND *PHANTASÍA*

DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA

ABSTRACT

This article examines the transition that, from sense-perception (*aisthesis*) to the imagination (*phantasía*), is done in Aristotelian psychology, specifically in chapter 3 of Book III of *De Anima* and *De Insomnis*. After a first review of the use that Aristotle does of these terms (*aisthesis* and *phantasía*), and after the examination of the reasons why he ascribes the latter to the perceptive faculty of the soul, it becomes mind the enlargement of the field of perception does Stagirite to from the consideration of psychological phenomena as perceptual and postperceptual appearances, deceptions and perceptual illusions and the “propositional perception”. To end, the mediator role between perception and intellect that meets the *phantasía* is stressed, and distinguishes between sensory imagination, one dedicated to the combination of images and, finally, an imagination of rational and deliberative stands.

Palabras clave: *aesthesia*; *phantasia*; *koiné aesthesis*; *phantasma*; thinking

La imaginación (phantasía) [...] ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación. Pero, puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que, además, la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación (aisthesis), ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; (y) puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad; [...] y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso.

De Anima, 428b 10-17

*[...] el animal es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. [...] La facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (phantasía). Y toda imaginación, a su vez, es racional (*logistiké*) o sensitiva (*aisthetiké*). De esta última [...] participan también el resto de los animales.*

De Anima, 433b 27-30

[...] que hay movimientos imaginativos en los órganos sensoriales es cosa evidente, si alguien intenta con interés recordar lo que experimentamos mientras nos adormecemos y mientras nos despertamos. Algunas veces, en efecto, uno descubrirá al despertarse que las imágenes aparecidas mientras dormía son movimientos producidos en los órganos sensoriales. Por lo menos a algunos particularmente jóvenes y que tienen los ojos completamente abiertos, si está oscuro, se les aparecen muchas figuras en movimiento, de forma que muchas veces se tapan la cabeza, atemorizados.

Acerca de los ensueños, 462a 9-15

[...] la afección no solo se halla en los órganos de los sentidos que están percibiendo, sino también en los que han dejado de hacerlo, tanto en el fondo como en la superficie. Ello es evidente cuando sentimos algo de forma continua. Pues, al cambiar de sensación, la afección va por detrás, como ocurre al pasar de la luz del sol a la oscuridad. Pues sucede que no se ve nada porque aún persiste el movimiento producido por la luz en la vista. Y, si fijamos la vista mucho tiempo en un solo color, blanco o amarillo, el mismo color aparece sobre cualquier otra cosa a la que dirijamos luego la mirada. Y si, después de haber mirado al sol o a cualquier otro objeto brillante, cerramos los ojos, a quienes observan con atención les aparece, coincidiendo con la línea recta en la que se dirigía la vista, primero el mismo

color, que luego pasa a rojo y luego a púrpura, hasta que llega al color negro y desaparece. Igualmente, a quienes miran a otra parte después de haber mirado cosas en movimiento, por ejemplo los ríos, y especialmente los que fluyen con mayor rapidez, les parece que lo que está quieto se mueve. También se oye con dificultad después de ruidos fuertes y se huele con dificultad después de olores penetrantes y, de forma similar, en otros casos semejantes.

Acerca de los ensueños, 459b 6-23

EL ANÁLISIS QUE HACE ARISTÓTELES de la *aisthesis* o percepción en el *De Anima* y los *Parva Naturalia* es amplio, exhaustivo, y está lleno de matices: empieza por el estudio de la facultad sensitiva y los diversos objetos sensibles, hace un análisis detallado de cada uno de los cinco sentidos externos y de sus actos específicos (la visión, la audición, etc.) y, tras haber postulado la necesidad de una sensibilidad común (*koiné aisthesis*), se extiende hacia otra cantidad de funciones psicológicas como la memoria y la reminiscencia, el sueño y la vigilia, los ensueños, la imaginación, el pensamiento teórico y el juicio práctico (Pineda, 1988); incluso podríamos decir que es el tema central de los libros II y III del *De Anima* y el objeto específico del primero de sus tratados breves de historia natural: el *Acerca del sentido y de lo sensible*.

Su tratamiento de la *phantasia* o imaginación es, en cambio, fragmentario, incompleto, a veces incluso confuso y, particularmente, problemático. Ello se debe no solo a que el término con que designa esta función psicológica, *phantasia*, es especialmente ambiguo y difícil de precisar, sino también al hecho mismo de que, aunque se refiere a ella ya en el primer capítulo de *De Anima* y en muchas partes de sus opúsculos sobre la memoria y los sueños, solo se ocupa directamente de esta función en el capítulo 3 del Libro III del *De Anima* y lo hace de una forma que sigue siendo elíptica y confusa¹. Lo que se dice en dicho pasaje solo resulta comprensible a la luz, por una parte, de las anotaciones previas (en los dos primeros libros) y posteriores (en los capítulos 8 a 11 del Libro III) que sobre el

1 Aunque siempre me referiré a este texto, el central de la psicología aristotélica, como *De Anima*, debo advertir que las citas las haré a partir de la traducción, como *Acerca del alma*, que de dicho texto hace al español Tomás Calvo Martínez para Editorial Gredos. He tenido, sin embargo, siempre a mano, para consultar sobre todo algunos términos en griego, la edición bilingüe de Espasa-Calpe, a cargo del P. Antonio Ennis, S.J. y las traducciones al francés de J. Tricot y al inglés de J.A. Smith sobre el texto preparado por David Ross. Véase la bibliografía al final.

tema Aristóteles hace en su gran obra psicológica; y, por la otra, por el tratamiento que le da a la *phantasía* como una función cognitiva esencial en otros textos psicológicos y éticos como *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, *Acerca de los ensueños*, *Movimiento de los animales* y *Retórica*².

Las dificultades de lectura que presenta este pasaje de la obra de Aristóteles (*De Anima* III, 3) han sido muy bien examinadas por Dorothea Frede en su artículo sobre “El rol cognitivo de la *phantasía* en Aristóteles”, del que me permito citar el siguiente pasaje:

Aunque la intención global del capítulo es clara —se trata de distinguir la *phantasía* de otras capacidades del alma—, Aristóteles parece desplegar aquí el síndrome del genio desordenado en un grado que es inusual. Abundan allí las repeticiones e inconsistencias. La propia definición de *phantasía* es postulada hasta la última sección del capítulo (428b 10 y ss.). Los criterios que se introducen al comienzo para distinguir entre la percepción sensible, el pensamiento y la *phantasía* son circunstanciales y muchos de ellos son pronto modificados, si no contradichos. Por ejemplo, a la percepción sensible se le diferencia de la *phantasía* en principio porque ella es siempre verdadera, mientras esta última es usualmente falsa (428a 11); sin embargo, más adelante (en 428b 18 y ss.), esto se cambia para decir que únicamente las percepciones “específicas” son casi siempre (!) verdaderas, mientras que las percepciones de objetos comunes y accidentales pueden ser falsas. La *phantasía* es inicialmente separada tanto de la percepción sensible como del pensamiento (427b 14), pero luego es subsumida bajo el *noein* y considerada como la contraparte de la *hupolepsis* o suposición (427b 27). Además, al principio se dice que la *phantasía* “depende de nosotros”, dado que podemos imaginar según nos plazca, mientras que las suposiciones dependen de las circunstancias externas, dado que ellas son verdaderas o falsas (427b 18); pero muy poco después resulta claro que no todas las *phantasiai* dependen de nosotros (los sueños claramente no) y que también las *phantasiai* pueden ser verdaderas o falsas, pues, si así no fuera, ellas nunca nos conducirían a error. Finalmente, se dice que no todos los animales tienen *phantasiai*, pero

2 Una breve mirada al índice de *The Complete Works of Aristotle*, editadas por Jonathan Barnes, será suficiente para darse cuenta de que, si bien el asunto de la imaginación es algo que atañe sobre todo a su obra psicológica (particularmente el *De Anima* y los *Parva Naturalia*), es también de suma importancia para su biología y su retórica.

que todos tienen percepción; pero esta afirmación también es modificada más tarde. (Frede, 1996, pp. 280-281. La traducción es mía)

Lo anterior no significa, desde luego, que no se puedan superar muchas de las dificultades que plantea la lectura de sus textos, que no se puedan resolver algunas de sus contradicciones y, sobre todo, que, con base en los aportes de Aristóteles, no sea posible elaborar una teoría de la *phantasía* que sea suficientemente amplia y comprehensiva. De hecho, como bien lo ha destacado Malcolm Schofield, (1996) “fue Aristóteles quien nos ofreció la primera descripción analítica de cierto alcance del imaginar como una facultad distintiva del alma, y el que primero prestó atención, a pesar de las ambigüedades y tensiones de su propio tratamiento del asunto, a la dificultad de alcanzar una adecuada comprensión filosófica de la imaginación” (p. 249. La traducción es mía). El presente artículo no pretende reconstruir en conjunto la teoría aristotélica de la imaginación sino algo más sencillo: poner de presente cómo la comprensión que Aristóteles alcanza de la *phantasía* se va formando en cuanto él quiere precisar cuáles son propiamente las facultades del alma y, de modo particular, en qué consiste y cómo opera la facultad perceptiva, la *aisthesis*.

Para poder trazar de una forma que resulte aceptable este tránsito que, desde la *aisthesis* hacia la *phantasía*, hace Aristóteles en sus textos psicológicos más conocidos, es preciso que fijemos primero los puntos de partida y de llegada, así como las estaciones básicas de dicho itinerario. Empezaré, entonces, por clarificar el significado y el uso que Aristóteles otorga a los términos *aisthesis* y *phantasía* y, a continuación, intentaré mostrar por qué el problema de si la imaginación constituye propiamente una facultad o si debe ser adscrita a otra facultad más fundamental (en este caso la perceptiva) es la cuestión esencial que está a la base de la relación entre la percepción y la imaginación desde un punto de vista aristotélico. Para la comprensión de dicha relación será necesario, sin embargo, no perder de vista lo que Richard Sorabji (1996) ha llamado “la ampliación (aristotélica) del campo de la percepción” (pp. 196-198), y ello implica, a su vez, dar cuenta de una serie de fenómenos específicos que ocurren con la percepción sensible o a raíz de ella (persistencia de la percepción tras la desaparición del objeto sensible, engaños e ilusiones perceptivas, apariciones perceptuales y postperceptuales, percepción proposicional). Finalmente, sobre la base de todo lo anterior y asumiendo el presupuesto de que la *phantasía* cumple una función mediadora

entre la percepción y el intelecto, concluiré que es posible hablar de tres tipos de *phantasía* en Aristóteles: una propiamente sensitiva, otra ocupada de la combinación de las imágenes (a la que propiamente podremos llamar “imaginación”), y una tercera de carácter racional y deliberativo.

1. Sobre el significado y uso de los términos *aisthesis* y *phantasia*

“PERCEPCIÓN” ES UN TÉRMINO que, en muchas lenguas, el español entre ellas, está cargado de múltiples acepciones, pues se usa para referirse a situaciones muy diversas: tener noticia de algo, recibir impresiones de un objeto externo por medio de alguno o algunos de nuestros sentidos, tener la sensación interior de alguna cosa a partir de la huella que ella ha dejado en nuestros sentidos internos o externos, y, en general, comprender o conocer una cosa cualquiera. Estos usos generales, y otros derivados de ellos, hacen el término sea sumamente rico en significados pero, por ello mismo, particularmente oscuro, problemático y confuso. Esta amplitud del término, que puede captar cualquiera en los usos cotidianos del lenguaje, resulta particularmente compleja e interesante cuando se pretende elaborar una teoría de la percepción.

Aristóteles tropieza también con esta dificultad, pues no cuenta más que con un término genérico —*aisthesis*— para referirse a muchos fenómenos diversos: la percepción de cosas sensibles, la percepción de formas sensibles como el color o los sonidos, la percepción de objetos unificados y la percepción que tenemos de nosotros mismos en tanto seres que sentimos, deseamos o pensamos. Este asunto del significado y uso del término *aisthesis* por parte de Aristóteles ha sido tratado de forma cuidadosa por Charles Kahn (1996) de la siguiente forma:

[...] Aristóteles atribuye a una y la misma facultad sensitiva (i) la percepción objetiva de cualidades y otros rasgos sensoriales del mundo natural y (ii) la conciencia subjetiva de nosotros mismos como seres que percibimos, sentimos (incluyendo los sentimientos de placer y dolor) y pensamos. De este modo, para Aristóteles, es la *aisthesis*, más que el *nous*, la que lleva a cabo la mayor parte de las actividades del *cogito* cartesiano, tal como este es definido en la *Segunda Meditación*. Lo que nosotros llamamos conciencia es considerado por Aristóteles como una capacidad unificada de “sentiencia”, aquella capacidad que perdemos durante el sueño o cuando caemos (como solemos

dicir) “inconscientes”, “una facultad común que los acompaña a todos [los sentidos], merced a la cual uno se da cuenta también de que ve y oye” (*Acerca del sueño y de la vigilia*, 455a 15). [...] Es, además, esta misma facultad la que percibe cuándo llevamos a cabo una acción, de tal manera que “nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y, cuando pensamos, de que estamos pensando” (*Ética nicomaquea* 1170a 31-32). [...].

[...] hay una serie completa de ambigüedades en el uso que hace Aristóteles del término *aisthesis*. Está, en primer lugar, la distinción básica [...], para la cual Aristóteles no tiene una terminología correspondiente, entre: (i) *aisthesis* como la percepción objetivamente comprendida, esto es, la recepción de información sobre el entorno; y (ii) *aisthesis* subjetivamente comprendida como conciencia, sentimiento o conciencia reflexiva. La perspectiva externa (i) tiende a predominar, como cuando los sentidos y otras facultades son definidos en términos de sus objetos. Pero el lado interno o subjetivo, el del “crudo sentimiento”, de la experiencia perceptual también entra en juego cuando Aristóteles enfatiza el vínculo necesario entre la *aisthesis* y el placer, el dolor y el deseo (*De Anima* II, 2, 413b 23 y ss.); o cuando habla de la experiencia reflexiva de “percibir que estamos viendo o escuchando” (*De Anima* III, 2). Por tanto, lo que nosotros llamamos conciencia empírica es localizada por Aristóteles en el *aisthetikon* primario, la “capacidad común que acompaña a todos los sentidos”, la cual cesa su función normal cuando estamos dormidos, aunque es afectada de un modo secundario durante los sueños. Para mayor claridad, sin embargo, la distinción básica entre (i) y (ii) debe ser, además, dividida en un sentido estricto y un sentido amplio de la *aisthesis*, como sigue. Del lado subjetivo podemos distinguir (iia) la experiencia perceptual en sentido restringido: ver, oír, ejercitando una o más de las modalidades sensoriales; y (iib) la noción más amplia de conciencia. De este modo, en “percibimos que estamos viendo o escuchando”, “percibimos” no se refiere propiamente a (iia), sino a (iib), a la conciencia comprendida más ampliamente. Esta ambigüedad género-especie es bastante inofensiva. Pero la ambigüedad correspondiente del lado objetivo es particularmente engañosa y, por tanto, de la mayor importancia teórica. Debemos distinguir (ia) la recepción de formas sensibles a través de los diversos órganos de los sentidos, en donde se perciben los *aistheta* (los “objetos del sentido”), que comprenden estrictamente cosas como las formas, los colores, los sonidos, etc.; de (ib) la percepción de “cosas sensibles” (*aistheta*), comprendidas en sentido amplio como

los objetos del mundo visible, tales como árboles, perros o personas. Y en este caso Aristóteles mismo es cuidadoso al bosquejar una distinción terminológica. En *De Anima* II, 6 nuestros *aistheta* en sentido estricto (*ia*) son los objetos sensibles *per se* de Aristóteles, mientras que nuestros *aistheta* ampliamente concebidos (*ib*) son sus objetos incidentales de los sentidos, los sensibles *per accidens*. (pp. 364-365. La traducción es mía)

De este modo, y a manera de síntesis de todo lo anterior, podemos decir que, cuando Aristóteles usa el término *aisthesis* se puede estar refiriendo al menos a cuatro asuntos distintos: (1) la percepción de *cosas sensibles*, es decir de objetos (como un árbol, una casa, etc.) de los que tenemos noticia a través de los sentidos; (2) la percepción de *formas sensibles* como el color, el sabor, el sonido, el olor o la textura, que son captadas por nuestros sentidos externos como sus objetos sensibles propios; (3) la percepción de *objetos unificados* que poseen cualidades comunes como el tamaño, la figura o el número; y (4) la percepción de *nosotros mismos* en tanto seres que sentimos, deseamos y pensamos³. Esta precisión es importante no solo porque muestra la multiplicidad de sentidos en que puede ser utilizado un mismo término por parte de un mismo autor y en una misma obra, sino porque un uso tan amplio es lo que le permite a Aristóteles tener una concepción extensa de la percepción, como lo veremos en el tercer punto de este artículo, dado que le permite distinguir entre diversos objetos sensibles (propios, comunes y por accidente) y postular la necesidad de una “sensibilidad común” (*koiné aisthesis*) a partir de la cual dar cuenta de fenómenos tan complejos como la imaginación, el sueño, los ensueños, el movimiento local, la intelección y el juicio práctico. Sin una comprensión adecuada de la amplitud que tiene la noción aristotélica de *aisthesis* resultaría imposible comprender la concepción y funciones de la *phantasía* en Aristóteles.

Aristóteles dedica el tercer capítulo del Libro III del *De Anima*, y varios pasajes importantes de esta obra y de los *Parva Naturalia*, al estudio de la *phantasía* o imaginación⁴. Para comprender mejor el significado del término *phantasía* tal como lo

3 Sobre este punto en particular, he ahondado un poco más en mi artículo sobre la “sensibilidad común” en Aristóteles, publicado en el número 31 de esta misma revista. Véase: Pineda, 1998, pp. 120-125.

4 Aunque hasta aquí he utilizado los dos términos como sinónimos, en adelante usaré con mayor frecuencia el término *phantasía*, pues lo que Aristóteles trata bajo este nombre no coincide ni siempre ni necesariamente con lo que hoy llamamos imaginación. Como señala Deborah Modrak (1989),

usa Aristóteles en estos pasajes es preciso tener en cuenta al menos tres consideraciones fundamentales. En primer lugar, que lo utiliza siempre en relación con el verbo *phaino* (mostrarse, dejarse ver, aparecer, brillar), y con sustantivos como *phantasma* (imagen, aparición, visión o incluso sueño) y *phainestai* (apariciones o apariencias⁵). En segunda instancia, es preciso no perder de vista que el mismo término, *phantasia*, sirve para denominar tanto la capacidad o facultad como la actividad o proceso de fantasear, e incluso el producto o resultado de dicha actividad o proceso⁶; en tal sentido, *phantasia* es tanto la capacidad para experimentar una aparición como la aparición misma como algo que sucede y como aquello que aparece. En tercer lugar, cuando Aristóteles define la *phantasia* como la facultad que trata con imágenes, hace referencia a todo tipo de imágenes o fantasmas: las que se presentan en y después de la percepción sensible, las que acompañan a la memoria y los sueños, e incluso aquellas que se dan junto con el pensamiento.

“en ciertos aspectos la noción aristotélica de *phantasia* es mucho más amplia que nuestra noción de imaginación. La *phantasia* es invocada por Aristóteles en sus explicaciones de la ilusión sensorial, la memoria, los sueños, la acción e incluso el razonamiento discursivo. Todas las actividades cognitivas agrupadas bajo el término *phantasta* son funciones del sistema perceptivo. [...] Al atribuir un buen número de actividades cognitivas diversas a la *phantasia* y al hacer de esta una función de la facultad perceptiva, Aristóteles extiende el ámbito de la facultad perceptiva de un modo significativo, al llevarla más allá de la percepción sensible y de la conciencia reflexiva de contenidos sensoriales. En consecuencia, la *phantasia* es un concepto crucial en la teoría aristotélica de la facultad perceptiva” (p. 81). De este modo, no se reduce la presente facultad a la retención y manipulación de residuos perceptuales, sino que, por el contrario, así como es invocada en la explicación de muy diversos fenómenos psicológicos, así también se le atribuyen muy diversos roles cognitivos. Puesto que aquí no puedo entrar en el detalle de todas las funciones que atribuye Aristóteles a la *phantasia*, para quien quiera profundizar en este punto puede ver: Bynum, 1993 (específicamente el punto IX); Nussbaum, 1978, pp. 221-269; Schofield, 1993; Frede, 1993.

- 5 En adelante, hablaré siempre de “apariciones”, más que de “apariencias”, dado que este último término suele entenderse en el sentido de algo que es engañoso, ilusorio e incluso falso. No es que todas las “apariciones” sean evidentes o verdaderas, pero en todo caso es claro que no todas deben cargar con el sentido peyorativo que tiene el término “apariencia”. Sobre el significado de los diversos términos asociados al verbo griego *phaino*, véase el numeral 575 de la *Llave del griego* del P. Félix Restrepo, S.J.
- 6 No es extraño que esto ocurra. A menudo en un idioma un mismo término puede cumplir funciones diferentes según los contextos en que se use. Así, por ejemplo, el término “visión”, tanto en inglés (*sight*) como en castellano, puede significar a la vez la capacidad de ver, la acción de ver y aquello que es visto. También en castellano, cuando hablamos de fantasía, nos podemos referir con el mismo término a la capacidad para imaginar o fantasear, a la acción en que dicha capacidad se pone en acto o al objeto mismo del fantasear. Sobre este asunto, véase: Frede, 1996, p. 279.

Aunque ciertamente esta diversidad de sentidos en que Aristóteles usa el término *phantasía* plantea problemas al lector de sus obras psicológicas, pues le obliga a estar muy atento al sentido específico que debe primar en cada caso, los distintos problemas que plantea la comprensión de la *phantasía*, y de su relación con la *aisthesis*, están lejos de resolverse a través de meras clarificaciones lingüísticas. Dice al respecto Dorothea Frede (1996):

Aristóteles utiliza *phantasía* en todos estos sentidos, y aunque más frecuentemente parezca presuponer el significado pasivo o medial de “tener una apariación”, también ocurre el uso activo en el sentido de *eidolopoein* (*De Anima*, 427b 18-20). Sin embargo, la despreocupación tan a menudo mostrada por Aristóteles con respecto a estos diferentes significados no implica confusión alguna. A lo largo de sus escritos psicológicos no solo distingue muy cuidadosamente entre la capacidad, la actividad y el producto, sino que, en el caso del uso de *phantasía*, muchas veces cambia a *phantasma* para designar el producto y ocasionalmente usa *phantastikon* para la capacidad (*De Anima* 432a 31).

Pero, incluso si se admite que Aristóteles no sufre confusión acerca de esta multiplicidad de significados, la cuestión crucial queda aún sin resolver: ¿qué clase de “apariciones” son las que Aristóteles tiene en mente y por qué se requiere de una capacidad especial para ellas? (p. 280)

Lo anterior nos lleva de nuevo al problema fundamental: ¿qué tipo de capacidad es esa que llamamos *phantasía*? ¿Se trata de una nueva facultad del alma, de una facultad que puede distinguirse de otras? ¿O es, más bien, una facultad subsidiaria de otra más fundamental: por ejemplo, la facultad perceptiva o la intelectiva? Si bien no es posible dar una respuesta satisfactoria a preguntas como estas antes haber analizado los objetos propios de la *phantasía* y, sobre todo, antes de dar cuenta de todo aquello que ocurre en la percepción misma, tanto en presencia del objeto sensible como después de que este ha desaparecido de nuestro campo perceptivo, es preciso que abordemos ahora mismo el asunto de la adscripción que hace Aristóteles de la *phantasía* a la facultad perceptiva del alma.

2. El problema de la adscripción de la *phantasía* a la facultad perceptiva (*aisthesis*)

EN LOS DIVERSOS EXÁMENES QUE, DESDE PERSPECTIVAS DISTINTAS hace Aristóteles de la *phantasía*, hay al menos tres asuntos que aparecen una y otra vez de forma recurrente: uno estrictamente teórico (el de si esta constituye una facultad del alma propiamente dicha o, más bien, debe adscribirse a otra facultad; por ejemplo, la perceptiva o la intelectiva); otro más bien biológico (pues se trata de saber a qué animales debe atribuirseles imaginación y a cuáles no); y un tercero referido a las funciones propiamente cognitivas de la *phantasía*. Aunque ocasionalmente haré alguna referencia a los asuntos dos y tres, me ocuparé aquí sobre todo del primero (el de la adscripción de la *phantasía*) como el punto de partida a partir del cual es posible ver el tránsito que hace Aristóteles de la *aisthesis* a la *phantasía* propiamente dicha.

Al comienzo del Libro II del *De Anima*, Aristóteles hace dos listas de las facultades del alma: en la primera de ellas (II, 2, 413b 12) solo señala cuatro facultades: la nutritiva, la sensitiva, la discursiva y la motriz; un poco más adelante (II, 3, 414a 32), sin embargo, agrega una quinta: la facultad desiderativa. Es claro, entonces, que, en sentido estricto, Aristóteles no habla de la *phantasía* en parte alguna como una de las facultades o potencias del alma. Su tratamiento del tema, no obstante, hace suponer que estamos ante una especie de una “facultad de frontera” entre la facultad sensitiva y la intelectiva, pues esta consiste en la capacidad de representarse objetos sensibles que ya no están presentes de forma inmediata, sino como imágenes que ofrecen el material sobre el cual trabaja el intelecto⁷. Aristóteles parece ser consciente de esta dificultad, pues pone todo su empeño en mostrar, en el capítulo 3 del Libro III del *De Anima*, que la *phantasía* es claramente diferenciable tanto del pensamiento como de la sensación. Dice el Estagirita:

La imaginación (*phantasía*) es [...] algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que, de no haber sensación, no hay imaginación; y sin esta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en intelijer ni en enjuiciar. Y es que aquella depende de nosotros: podemos imaginar a voluntad [...], mientras que

⁷ Ver, al respecto, lo que señala Giancarlo Movia en Berti, 2007, pp. 159-162.

opinar no depende exclusivamente de nosotros, por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error. (*De Anima* 427b 14-22)

La distinción es tajante en el caso del pensamiento. Aunque para pensar se requiera muchas veces el apoyo de una imagen, el pensamiento se ocupa como de su objeto propio de otra cosa bien distinta de las imágenes: las ideas. En el caso de la percepción la distinción ya no es tan definitiva; si bien es claro que la imaginación no es un sentido más (*De Anima* 428a 6-17 y ss), también lo es que, dado que se trata de un cierto movimiento que no se produce sin el concurso de la sensación y que no se da sino en seres dotados de sensibilidad, dicho movimiento tiene que ser “algo similar a la sensación” (*De Anima* 428b 15). Así, si bien la *phantasía* no es una facultad independiente, y no debe confundirse con una función más de otra facultad, debe ser entendida, más bien, como “un movimiento producido por la sensación en acto” (*De Anima* 429a 1).

Se sigue de allí que la *phantasía* queda adscrita a la facultad perceptiva, es decir, que la *phantasía* es la misma facultad perceptiva (aunque no sean lo mismo en su esencia percibir e imaginar, como se puede ver en *Acerca de los ensueños* 459a 16), aunque actuando de un modo peculiar. Ahora bien, si todos los actos cognitivos reunidos bajo el nombre de *phantasía* (esto es, todos aquellos en donde hay alguna imagen o *phantasma*) pertenecen a la facultad perceptiva, ello es porque *aisthesis* y *phantasía* son como las dos caras de una misma facultad, aunque a veces puedan actuar por separado la una de la otra. Así ocurre, por ejemplo, en determinadas percepciones que no van acompañadas de *phantasía* y en el sueño, donde aparecen ciertas imágenes, pero no se da percepción actual.

La diversidad de roles atribuidos a la *phantasía* nos podría llevar a que la confundiéramos con otras facultades, como, por ejemplo, la sensación, la opinión o el pensamiento. Aristóteles es consciente de ello y, por esa razón, dedica muy buena parte del capítulo tercero del Libro III del *De Anima* a distinguirla de ellas. En orden a evitar malentendidos nos ofrece Aristóteles dos elementos: (a) una definición nominal de la *phantasía*; (b) una serie de distinciones específicas entre ella, por un lado, y la percepción y el pensamiento, por el otro. Dicha definición nominal⁸ es la siguiente:

8 Utilizo el término “definición nominal” en el sentido que le da Aristóteles en *Analíticos Segundos* 93b 30-31: una definición que intenta explicar lo que significa un nombre, en este caso el nombre

Si la imaginación (*phantasía*) es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen (*phantasma*) —exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra—, ha de ser una de aquellas potencias (*dunamis*) o disposiciones (*hexis*) por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. (*De Anima* 428a 1-4)

Aunque tal definición solo apunta a especificar qué es lo que significa una palabra, nos ayuda también a clarificar en qué consiste lo propio de esa potencia o disposición que recibe por nombre *phantasía*, por lo menos en un aspecto esencial. Si la *phantasía* es algo en virtud de lo cual se producen en nosotros imágenes, o aquella facultad (*dunamis*) o hábito (*hexis*) cuyos objetos son las imágenes (*phantasmata*), ello, siguiendo los principios de la propia investigación aristotélica según la cual las facultades y operaciones empiezan a definirse por sus objetos (*De Anima* II, 4, 415a 14-21), implica que, en la medida que clarifiquemos qué cosas son “phantasmas”, estaremos más cerca de comprender en qué consiste esa facultad que se ocupa de ellos.

Un *phantasma*, en su sentido más general es, en primer lugar, una aparición o imagen cualquiera, pero puede ser también —y en tal sentido utiliza a veces Aristóteles el término—, aunque no necesariamente tiene que ser, la presencia en la mente de un determinado objeto externo. En su sentido más específico, el término *phantasma* connota una determinada “presentación sensorial” en la cual el objeto re-presentado tiene determinados rasgos sensibles (como un color, una forma, un sonido o un sabor determinado) y donde, además, se guarda cierta semejanza entre el objeto presentado a nuestros sentidos y la representación que nos hemos hecho de él. Si en ello consisten las imágenes, los *phantasmata*, resulta claro, entonces, que la *phantasía* —la potencia o disposición que se ocupa de tales objetos— ha de tener el carácter de una cierta “conciencia” de contenidos sensoriales bajo unas condiciones determinadas (conservación de rasgos sensitivos específicos, semejanza entre el objeto percibido y la representación que nos hemos formado de él, etc.), condiciones que, sin embargo, no garantizan en ninguna forma la verdad de lo percibido, pues al tener imágenes podemos juzgar con

“phantasía”. Esto quiere decir que con esta definición no pretende decirnos el Estagirita *qué es* la *phantasía* en sí misma, sino solo indicarnos *qué es* lo que nombramos con el término “phantasía”.

verdad o con error. Ahora bien, determinar la verdad o el error de un juicio es asunto de otras facultades: la percepción sensible y el pensamiento.

Que la *phantasía* no sea un tipo de sensación, sino un determinado acto de la facultad perceptiva, nos lo muestra Aristóteles a partir de varios hechos significativos (*De Anima* 428a 5-18). En primer lugar, para que se dé la percepción sensible es preciso que se den juntas tanto una facultad, que está en potencia para ser afectada por un objeto sensible (como la vista), como una actividad (la visión); mientras que, de hecho, la *phantasía* actúa sin que sea necesaria la presencia de un objeto sensible y aún en ausencia de toda percepción actual, como ocurre en los sueños. En segundo término, y puesto que las imágenes de la *phantasía* no suponen la presencia inmediata del objeto sensible, las imágenes no son lo mismo que el sentido en acto; por ello, la *phantasía* no se da en aquellos animales (como las hormigas, el gusano o la abeja) que, ya que dependen enteramente del sentido del tacto, necesitan para su percepción de la presencia inmediata y del contacto directo con el objeto sensible; sí se pueden dar, sin embargo, en otros animales superiores y, por supuesto, se da en el caso del hombre. En tercer término, mientras que las percepciones (por lo menos aquellas que son de sensibles propios) son siempre verdaderas, los productos de la *phantasía* (las imágenes o *phantasmata*) pueden ser, y de hecho son, muchas veces falsos, pues resulta claro que cuando aplicamos con precisión nuestros sentidos a un objeto y captamos en él un sensible propio (por ejemplo el color rojo), no decimos que “nos parece que” dicho objeto es de color rojo, sino que sabemos con certeza que lo es. Finalmente, si bien las percepciones implican que el sentido esté despierto y en actividad, no solo las imágenes pueden formarse en nosotros aun cuando tenemos los ojos cerrados, sino que podemos tenerlas cuando nuestros sentidos se encuentran en reposo durante el sueño.

Es claro, pues, que lo que ocurre en nuestra *phantasía* es algo muy diferente a lo que ocurre durante la percepción sensible. Mostrar que la *phantasía* no es un tipo de percepción no implica, sin embargo, separar la una de la otra. Aristóteles distingue sin separar, pues nos había advertido previamente que, si bien la *phantasía* es distinta de la percepción, “cierto es con todo que no puede existir sin la sensación” (*De Anima* 427b 16). Más aún, si la *phantasía* no se da sin la percepción es porque ella, a su vez, es esencialmente el producto de un movimiento que ocurre en el plano de la percepción pues, como lo hemos recordado en diversas ocasiones,

según Aristóteles “hay movimientos imaginativos en los órganos de los sentidos” (*Acerca de los ensueños* 462a 9). El Estagirita es explícito sobre este punto:

[...] puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que además la imaginación (*phantasia*) parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación (*aisthesis*), ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; (y) puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad. (*De Anima* 428b 12-17)

Resulta claro en este pasaje que la *phantasia* depende de la percepción para su ocurrencia. Sin embargo, no todo se reduce a ello, pues ella no solo sustituye a la percepción cuando se trata de percibir objetos que ya no están presentes a nuestros sentidos externos, sino que, en cierto sentido, completa y perfecciona la tarea de esta. Ello se ve claro en tanto tomamos en cuenta lo que ocurre con la imaginación en la percepción de los objetos sensibles propios, comunes y por accidente. Aristóteles nos describe este proceso (*De Anima* 428b 18-30) como una tarea de discernimiento e interpretación⁹ que realiza la *phantasia*: en el caso de los sensibles propios esa tarea es casi infalible o, por lo menos, está sujeta a un mínimo de error; en el de los sensibles comunes y los sensibles por accidente, la *phantasia* está sujeta a la posibilidad de error aun en presencia del objeto sensible. Así pues, si lo que valió para la percepción vale aquí también para la *phantasia*, ello es precisamente porque “la imaginación (*phantasia*) será un movimiento producido por la sensación en acto” (*De Anima* 429a 2). Más aún, el vínculo entre percepción e imaginación es tan estrecho, según Aristóteles, que la *phantasia* toma su nombre de un fenómeno físico (la luz, *phaos*) asociado con un acto perceptivo: la visión. Hay, pues, una permanente semejanza entre las percepciones (y específicamente las visuales) y las imágenes de la *phantasia*, pues ellas tienen el carácter de imágenes visibles que acompañan nuestros actos perceptivos e intelectivos y los de algunos animales. Concluye sobre este punto Aristóteles:

⁹ En tal sentido se expresa también Martha Nussbaum (1978, p. 255) en su artículo “The Role of *Phantasia* in Aristotle’s Explanation of Action”. A dicha opinión se opone Deborah Modrak (1989, p. 205, n. 15).

Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas: unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto; y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño. (*De Anima* 429a 5-9)¹⁰

Ahora bien. Puesto que la *phantasía* es una especie de facultad intermedia entre la percepción y la intelección, es necesario distinguirla también de esta última. En primer lugar, señala Aristóteles que la *phantasía* no está entre aquellas facultades (como la ciencia y la intelección) que siempre están en posesión de la verdad, pues lo que imaginamos puede ser falso (*De Anima* 428a 17-18). Desde luego, se puede inteligir con rectitud o sin ella, y “el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas” (*De Anima* 427b 10-11). Esto quiere decir que lo propio de la intelección son tres funciones básicas: la de ayudarnos a formar opiniones verdaderas sobre las cosas (pensamiento aprehensivo), la de razonar de un modo tal que podamos encontrar relaciones causales como las que forman el conocimiento científico (pensamiento discursivo), y la de elaborar juicios prácticos, caracterizados por su pertinencia, eficacia y oportunidad; en una palabra, juicios prudenciales (pensamiento práctico)¹¹.

Resulta claro que ninguna de estas tres funciones puede ser cubierta por la *phantasía*: la primera porque esta solo sabe tratar con imágenes, pero no con opiniones verdaderas; la segunda porque las relaciones causales no se establecen por medio de imágenes; la tercera porque el juicio práctico, si bien requiere imaginación, es sobre todo capacidad de percepción cualificada de un conjunto de

-
- 10 Aquí, en esta frase final, la traducción de Tomás Calvo parece defectuosa, pues deja sin traducir el término *pathei* y, con ello, altera el sentido. Lo que parece decir Aristóteles, y me apoyo para ello en la traducción de Ennis, es que a los hombres se les nubla el entendimiento a causa de “la pasión, las enfermedades o el sueño”.
- 11 Aunque estos términos no los utiliza aún Aristóteles de un modo explícito en el capítulo tercero del Libro III del *De Anima*, empezará a utilizarlos en pasajes subsiguientes, de donde se puede fácilmente extrapolar la referencia a estos tres tipos de pensamiento. Sobre el punto puede verse: Lowe, 1993, pp. 110-127.

circunstancias y ponderación de las razones de la acción¹². La intelección no puede, pues, confundirse con la *phantasía* y, mucho menos, con la percepción.

Pero aquí, nuevamente, la distinción no implica separación. Si bien es cierto que la intelección no es *phantasía*, también es cierto que la intelección no se da sin el apoyo de imágenes y que ciertas funciones del intelecto (como la de formar creencias) no se dan sin el concurso de la *phantasía*. No es que los actos de la *phantasía* constituyan creencias —pues es claro que las imágenes y las creencias son cosas enteramente distintas, pues las primeras las podemos producir casi a voluntad¹³, mientras que las segundas no dependen enteramente de nosotros, ya que no podemos creer cualquier cosa, sino solo lo que consideramos que es verdadero—, sino que toda creencia, en tanto se funda en un acto aprehensivo del pensamiento (esto es, un acto en el cual este interactúa con sensaciones e imágenes), solo puede surgir ligado a tales sensaciones e imágenes.

La *phantasía* difiere, pues, tanto de la percepción como del pensamiento; y así como no puede haber imaginación sin percepción, así tampoco sin imaginación es posible la actividad propia del pensamiento: la del juicio. No quiere decir esto que imaginar equivalga a juzgar y comprender. De ninguna manera. Estas dos son actividades propias del alma intelectiva que, sin embargo, requieren continuamente del apoyo de las imágenes de la *phantasía*. Se entiende de esta forma por qué Aristóteles insiste en que “en vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes (*phantasmata*) [...]. He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen (*phantasma*)” (*De Anima* 431a 15-16). De esta forma, como bien lo ha destacado Joseph Moreau (1979):

[la *phantasía*] no es una función discursiva; la imagen no implica por sí misma aserción ni negación; pero, estando liberada de las condiciones materiales, de las circunstancias de tiempo y de lugar impuestas a la sensación por su dependencia del objeto, que es siempre *hic et nunc*, permite ella un

12 Sobre el sentido del juicio práctico en Aristóteles, véase: Pineda, 2008.

13 Aristóteles reconoce esto en *De Anima* 427b 18-20, en donde anota que podemos deliberadamente crear ficciones y contemplarlas, como lo hacen “los mnemotécnicos” que ordenan las ideas mediante la creación de imágenes. Glosando este pasaje señala Ross en su comentario al *De Anima*: “El sentido del presente pasaje es que nosotros podemos voluntariamente dirigir el curso de nuestra imaginación, como en efecto lo hacen las personas que saben usar las técnicas mnemónicas”. Cfr. Ross, 1961, p. 285.

considerable ensanchamiento de la vida psicológica; condiciona el ejercicio de la facultad intelectual propiamente dicha y las formas de conocimiento por las cuales se eleva el espíritu por encima de la sensación, y que son la opinión (*doxa*), la ciencia (*episteme*), la intelección (*nous*). (p. 168).

3. La ampliación del campo de la *aisthesis*

TODA LA FUERZA DE LOS CAPÍTULOS 5 A 12 DEL LIBRO II DEL *De Anima* y de los primeros capítulos del Libro III parece estar puesta en explicar aquel tipo de percepción que se realiza a través de los cinco sentidos corporales, como si con ello quedaran explicadas todas las formas de percepción. Ocurre, sin embargo, que a medida que Aristóteles va alcanzando una explicación que le resulta medianamente convincente de las primeras formas de percepción —es decir, aquellas que son estrictamente sensibles, pues se dan por mediación de los órganos sensoriales—, va encontrando también que reaparecen las dificultades generales que a cualquiera que pretende esclarecer la naturaleza y funcionamiento de la percepción habrán de presentársele: ¿qué pasa cuando el objeto sensible no está presente de modo inmediato ante nosotros: desaparece o se conserva de algún modo en los órganos sensoriales?; ¿podríamos, acaso, percibir otro tipo de objetos que no fueran los llamados “objetos sensibles”?; ¿son verdaderas nuestras percepciones?; ¿podríamos percibir nuestras propias percepciones y, a través de ellas, percibirnos a nosotros mismos en cuanto seres percipientes?; ¿dónde se unifican nuestras percepciones o es que, a lo mejor, no se unifican en parte alguna y no es nuestra facultad perceptiva más que una amalgama de sensaciones dispersas?; ¿qué lugar tienen nuestras percepciones en fenómenos como la memoria, los sueños, la imaginación o el pensamiento? En la medida en que aparecen tales preguntas resulta claro para quien se las formule —y Aristóteles se las plantea, a veces implícita, a veces explícitamente— que no se ha logrado una explicación suficiente de la percepción con solo dar cuenta de la percepción sensible. No obstante, en tanto la explicación de esta última pueda resultar clara y sólida, parece que se ha dado un paso firme en orden a esclarecer las preguntas ulteriores.

Como veremos a continuación, para dar una adecuada respuesta a este tipo de interrogantes, Aristóteles se ve obligado a ampliar el campo de la percepción, ocupándose de una serie de fenómenos relacionados con ella: los movimientos

continuados —de carácter imaginativo— que se originan en los actos sensitivos, las apariciones a que da lugar la percepción directa (por ejemplo las ilusiones visuales, como aquella según la cual “el sol tiene un pie de diámetro”), las imágenes que tienen lugar en los actos de la memoria, el sueño o la imaginación, las relaciones de las percepciones con las creencias, la posible percepción ya no solo de cualidades sino de proposiciones, la relación existente entre la parte sensitiva y la parte intelectiva del alma, etc.

Aunque a primera vista podría parecer que, en el Libro III del *De Anima*, Aristóteles somete a revisión su teoría de la percepción sensible por no hallarla válida para iluminar el examen de otros procesos psicológicos, creo que, de hecho, lo que allí ocurre, más que una “revisión” —es decir, una “nueva mirada” sobre un asunto ya examinado para ser presentado bajo una nueva forma—, es una extensión o ampliación del campo de sus intereses en orden a ofrecer una respuesta más comprehensiva a los interrogantes que se planteó desde un comienzo y a los que le fueron surgiendo por el camino tras un primer examen del asunto. De esta forma, para Aristóteles no se trata de someter a re-visión lo ya dicho, sino, a partir de lo ya ganado, de dirigir su mirada hacia fenómenos más complejos. Se trata, pues, de una ampliación de la perspectiva desde la cual examinar el asunto, más que de una re-visión propiamente dicha. Y ello, por lo menos, por dos razones: en primer lugar porque los asuntos que ahora tratará de explicar han surgido a la vez de su comprensión general y amplia del término *aisthesis* y de su estudio de la percepción sensible; en segundo término, porque la explicación que de tales fenómenos que nos ofrecerá, estará, en lo esencial, basada en los mismos principios ya aplicados al estudio de la percepción sensible¹⁴.

14 Los principales principios teóricos y metodológicos del tratamiento aristotélico de la percepción sensible han sido identificados por Deborah Modrak (1989) en los siguientes términos: “Como un primer paso para proceder al examen de la concepción aristotélica de la facultad perceptiva, he abstracto los supuestos más importantes que informan su teorización acerca de la percepción. Estos incluyen los principios fundamentales que él invoca repetidamente para justificar sus principales afirmaciones sobre la naturaleza de la percepción, así como los principios prescriptivos que invoca en su crítica de otros tratamientos filosóficos del alma, y que sigue en sus propios análisis. El esqueleto de la teoría consiste en tres principios fundamentales y dos principios prescriptivos. Estos principios informan todo el tratamiento aristotélico de la facultad perceptiva y dan cuenta de su unidad y coherencia. Ellos proporcionan la cohesión y la comprehensividad que garantizan la atribución a Aristóteles de una “teoría” de la percepción y de la conciencia perceptiva. En resumen, los principios son los siguientes: A. Principios descriptivos: (1) *Prin-*

En esta ampliación del campo de la percepción juega un papel central la noción de “sensibilidad común” o *koiné aisthesis*, en tanto, por una parte, es el recurso que encuentra Aristóteles para dar cuenta de una serie de problemas que van surgiendo de su indagación y que no encuentran respuesta en las explicaciones particulares que de cada sentido nos ofrece el Estagirita (problemas, por ejemplo, como el de la percepción de los sensibles comunes, el del lugar donde se realiza la síntesis de las percepciones, el de la autopercepción o percepción de nuestros propios actos perceptivos, el de las imágenes —que son precisamente formas sensibles— que nos ocurren durante el sueño, etc.); y, por la otra, al postular Aristóteles la existencia de una sensibilidad común o sentido común (*koiné aisthesis*), nos lleva a concebir la facultad perceptiva no como una amalgama de sensaciones de diversa índole (visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles) completamente dispersas, sino como una facultad unificada¹⁵ que igualmente capta cosas sensibles, reconoce y discrimina cualidades sensibles específicas y comunes en los objetos y acompaña procesos autoperceptivos tan complejos como los que se dan en la memoria, los sueños, la imaginación y la reflexión¹⁶.

Dos hechos sobre todo nos obligan también a nosotros a extender nuestra indagación sobre la concepción aristotélica de la percepción: uno es señalado explícitamente por Aristóteles; el otro surge de una lectura atenta de sus textos (en este caso especialmente el Libro III del *De Anima* y algunos de los *Parva*

cipio psicofísico: muchos de los estados, si no todos, que se atribuyen ordinariamente al alma son estados psicofísicos, es decir, estados psíquicos con realizaciones físicas; (2) *Principio de Actualidad*: una facultad cognitiva es potencialmente lo que su objeto es actualmente; (3) *Principio de Representación Sensorial*: si una actividad cognitiva tiene un objeto sensible como su objeto focal, la facultad psíquica implicada es una facultad perceptual; B. *Principios prescriptivos*: (4) *Principio Analítico*: una explicación psicológica debe comenzar con una descripción de las partes constituyentes del fenómeno bajo consideración, para luego hacer de esta descripción la base a partir de la cual extender la explicación hasta llegar a los fenómenos más complejos relacionados con el asunto; (5) *Principio Normativo Psicofísico*: la explicación psicológica, para ser más completa, tomará en cuenta el carácter psicofísico de los estados psicológicos” (pp. 23-24. La traducción es mía).

15 Que es una y que es indivisible, según se sigue de lo que dice Aristóteles en *De Anima* 426b 10-427a 30.

16 A este respecto, ver: Hubert, 1997; Pineda, 1998.

Naturalia, especialmente los opúsculos conocidos como *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, *Acerca del sueño y de la vigilia* y *Acerca de los ensueños*). El primer hecho es que, si bien para que se dé la sensación es necesaria la afección del alma sensitiva por el objeto sensible, la percepción no termina en dicha afección, sino que constituye un “movimiento” (dice Aristóteles, en *Acerca de los ensueños* 462a 9, que “hay movimientos imaginativos en los órganos sensoriales”) que reaparece continuamente en forma de recuerdos e imágenes; de esta forma, no solo dirá Aristóteles que “quedan las sensaciones e imágenes en los órganos sensoriales aun en ausencia de las cualidades sensoriales” (*De Anima* 425b 25), sino que nos intentará mostrar poco a poco que ciertas operaciones psicológicas más complejas —y específicamente la memoria, los sueños y la imaginación— constituyen afecciones de la facultad sensitiva.

El segundo hecho que no conviene perder de vista es que el modelo explicativo que de la percepción sensible ha elaborado Aristóteles en el Libro II del *De Anima* tiende a convertirse en el modelo básico de sus sucesivas especulaciones psicológicas¹⁷. Ello puede comprobarse mediante tres observaciones simples: (a) la explicación que nos ofrece el Estagirita de procesos como la memoria, los sueños, la imaginación o la intelección, parece seguir rigiéndose por los mismos principios elaborados para la explicación de la percepción sensible; en efecto, podríamos mostrar que los mismos cinco principios fundamentales que rigen la explicación de la percepción sensible identificados por Modrak (1989) siguen operando cuando se trata de dar cuenta de procesos psicológicos superiores; (b) muchas de estas operaciones —y en concreto la memoria, la *phantasía* y los sueños— los adscribe Aristóteles a la facultad perceptiva, específicamente a la llamada “sensibilidad común” (*koiné aisthesis*); (c) cuando, en el Libro III del *De Anima* y en los *Parva Naturalia*, intenta Aristóteles explicar tales fenómenos lo

17 Sobre este punto ha insistido fuertemente Deborah Modrak (1989) cuando afirma: “Aristóteles dedica un mayor esfuerzo al análisis de la facultad perceptiva que a cualquier otro fenómeno psicológico. Esta facultad no es simplemente la capacidad para la percepción sensible; sus funciones son muchas y variadas. Porque poseemos una facultad perceptiva somos capaces de sentir, de percibir, de imaginar, de soñar, de recordar y de comprometernos en una conducta dirigida a metas. La conciencia reflexiva de estas actividades es también una función de la facultad perceptiva. El alcance y diversidad de las actividades que Aristóteles asigna a la facultad perceptiva dan cuenta de la posición central que la teoría de la percepción tiene en la psicología aristotélica” (p. 2. La traducción es mía).

hace casi siempre por comparación con la percepción. Ello es particularmente claro en el caso de la intelección, a la que considera análoga a aquella.

4. Lo que ocurre más allá de la percepción sensible

PARA ENTENDER MEJOR ESTA AMPLIACIÓN del campo de la percepción realizada por Aristóteles conviene tener en cuenta el modo como Platón había reducido su ámbito al considerar que ella se limitaba a la recepción de ciertas cualidades como la blancura y al considerar que el alma usa los sentidos exclusivamente como canales para percibir cualidades sensibles específicas, pero no para comparar o distinguir cualidades, y mucho menos para descubrir la esencia o verdad de cosa alguna. Aristóteles, por su parte, no solo amplía el campo de los objetos de la percepción más allá de los sensibles propios (los únicos tenidos en cuenta por Platón), al tener en cuenta los sensibles comunes y los sensibles por accidente —además de un sinnúmero de actos autoperceptivos que se dan en la memoria, la imaginación, los sueños y la intelección—, sino que asigna al campo de la percepción asuntos que Platón situaba en el ámbito de la razón, como, por ejemplo, la percepción de cualidades como la semejanza y la diferencia (Sorabji, 1996, pp. 196 y ss.).

En esta ampliación aristotélica del campo de la percepción juegan un papel fundamental ciertos hechos claves observados por Aristóteles, los cuales, por su propia naturaleza y dada la dificultad que presenta su explicación, llaman la atención del Estagirita y lo obligan a mirar con mayor amplitud y detenimiento el fenómeno de la percepción. Tales hechos son los siguientes:

1. Que las sensaciones, si bien parecen depender enteramente del objeto sensible, permanecen después de su desaparición (*De Anima* 425b 25).
2. Que nos engañamos en algunas de nuestras sensaciones, pues a veces accidentalmente unos sentidos perciben los objetos propios de otros, ya que un mismo objeto tiene al mismo tiempo dos cualidades que corresponden como objeto propio a dos sentidos diferentes; tal es el caso de la bilis, que a la vez es amarga y amarilla. Dice Aristóteles que “de ahí la posibilidad de equivocarse al pensar, por ejemplo, que algo es bilis porque es amarillo” (*De Anima* 425b 3-4).

3. Que tenemos “apariciones” (*phainestai*) tanto en el momento mismo de la percepción sensible (como al ver el sol, que lo vemos como teniendo solo un pie de diámetro) como después de él (en las imágenes que acompañan la memoria, los sueños, la *phantasía* y la intelección). Siguiendo la terminología establecida por Sorabji (1996, p. 197), hablaremos de “apariciones perceptuales” y “apariciones postperceptuales”.
4. Que no solo percibimos cualidades sensibles (propias o comunes) o incluso, aunque de un modo accidental, percibimos objetos como el hijo de Diaris, sino que percibimos que “algo está pasando”, es decir, percibimos eventos. Para decirlo más técnicamente, percibimos que una determinada cosa es el caso, es decir, tenemos percepción proposicional.

Una consideración detenida de cada uno de estos hechos nos hará entender aún mejor por qué se vio Aristóteles obligado a ampliar el campo de la percepción.

Sobre el primer hecho, bastará con recordar las siguientes consideraciones: (a) la percepción no acaba en los órganos sensoriales, sino que tiende a persistir; (b) si bien el objeto sensible desencadena la percepción, esta tiende a conservarse cuando el primero desaparece de dos modos distintos: por lo que queda en los sensorios¹⁸ y por las imágenes que en nosotros se forman a continuación; (c) la percepción tiene el carácter de un movimiento que va desde los objetos sensibles hasta lo que hoy llamaríamos las “imágenes mentales”, provocando a su vez “movimientos imaginativos en los órganos sensoriales”.

Resulta claro que si esto ocurre en tanto percibimos un objeto sensible, una explicación suficiente de los procesos perceptivos no puede quedarse en la mera relación objeto-medio-órgano a partir de la cual se dio cuenta de la percepción sensible en el Libro II de *De Anima*, sino que tiene que dar cuenta de los movimientos residuales que dejó la sensación en el órgano sensitivo y, especialmente, de la aparición de imágenes durante el acto perceptivo. En específico, este punto tiene una consecuencia directa: el hecho de que aparezca una función sustitutiva de la sensación: la *phantasía* o imaginación —en su sentido genérico de facultad

18 Aristóteles nos da los siguientes ejemplos: tras la fijar la vista por cierto tiempo en un determinado color, el mismo color aparece en seguida cuando dirigimos la vista hacia otro lado; tras mirar un objeto en movimiento —como un río, por ejemplo—, nos parece que lo que está quieto se mueve; se oye con dificultad después de ruidos fuertes o se huele con dificultad después de olores penetrantes (*Acerca de los ensueños* 459b 9-23).

encargada de producir imágenes—, que a la vez es considerada como un subproducto de la percepción y como su actualización, ya que “la imaginación es el movimiento que se produce por la sensación en acto” (*Acerca de los ensueños* 459a 19).

Un segundo hecho que llama poderosamente la atención de Aristóteles es que, en ocasiones, nos engañamos con nuestras percepciones. Ello puede ocurrir de dos formas distintas:

1. Cuando un sentido, de modo accidental, percibe al tiempo su sensible propio con el sensible propio de otro sentido, pues las dos sensaciones versan sobre el mismo objeto, como ocurre, por ejemplo, en el caso previamente citado: que al ver algo que es amarillo creemos que es bilis.
2. Cuando nos hallamos sumidos en determinadas afecciones que, como el miedo, el amor o la ira, producen en nosotros ilusiones perceptivas; así, por ejemplo, al cobarde le parece ver enemigos por todas partes, o al enamorado le parece ver al amado por todas partes, o al que resulta preso de la ira se le obnubila su capacidad de juzgar porque empieza a imaginar cosas que no vienen al caso. De este modo, quienes son presa de una afección “se vuelven más propensos a errar, y tanto más cuanto más sumidos están en padecimientos” (*Acerca de los ensueños* 460b 10-11). En tales casos, una imaginación desbordada no suficientemente controlada por el entendimiento nos conduce a ilusiones perceptivas.

En estos hechos puede verse cómo la *phantasía* no solo cumple una función sustitutiva de la percepción sensible, sino que, en un momento determinado, rige la ocurrencia de esta, como sucede en el caso del engaño y de las ilusiones perceptivas. Es claro, además, que a partir de la mera percepción de sensibles propios —en los cuales no hay lugar para el error, el engaño o la ilusión— que se da en la relación órgano-medio-objeto, de otro modo no se podría dar cuenta de este tipo de fenómenos.

Un tercer hecho que toma en cuenta Aristóteles es que se dan “apariciones” (*phainestai*) tanto en nuestra percepción inmediata de ciertos objetos (así como el sol parece no tener más de un pie de diámetro, así también cualquier objeto percibido a distancia aparece ser mucho más pequeño de lo que sabemos que en realidad es) como en las imágenes —posteriores a la percepción sensible— que acompañan a los recuerdos, los sueños, las fantasías o los pensamientos. De

acuerdo con Sorabji (1996), llamaremos a las primeras “apariciones perceptuales”, y a las segundas, “apariciones postperceptuales”. Tales apariciones, que son un producto de la *aisthesis* y la *phantasía*, solo podrán ser corregidas, como veremos más adelante, por el concurso del pensamiento.

Aunque Aristóteles cita diversos ejemplos de “aparición perceptual”¹⁹, el caso que mejor ilustra la idea de este tipo de apariciones, es decir, de algo que imaginamos aunque sabemos con certeza que no es así, es el de que el sol es de un pie de diámetro²⁰.

Si comparamos este ejemplo con otros citados anteriormente, podremos observar con claridad que las apariciones perceptuales difieren enteramente del simple engaño que sufre alguno de nuestros sentidos cuando percibe su sensible propio al mismo tiempo que el de otro sentido (como en el caso de la bilis), y de las ilusiones perceptivas que se sufren por efecto de una afección como la ira, el amor o el miedo. Si percibimos que el sol tiene el ancho de un pie no es porque se hayan entremezclado los sensibles propios de dos objetos distintos o porque estemos afectados por una pasión, sino porque “nos imaginamos que...” se da el caso que “el sol tiene un pie de diámetro”; y ello le parece tanto a los que están sanos como a aquellos que no han caído en un error perceptivo. La aparición perceptual, entonces, no tiene su origen en la percepción misma, sino que corresponde propiamente a la *phantasía* y es fácilmente corregida por el entendimiento. Dice Aristóteles:

[...] ciertos objetos sensibles presentan una imagen falsa a los sentidos y, sin embargo, son enjuiciados de acuerdo con la verdad: por ejemplo, la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro y, no obstante, el que lo ve está persuadido de que es mayor que el orbe habitado. Sucede, por tanto, una de dos: o bien —sin que varíe el hecho y sin que el individuo en cuestión lo haya olvidado ni haya cambiado su convicción al respecto— la opinión verdadera ha desaparecido; o bien —en caso de que aún la mantenga— tal opinión es

19 Por ejemplo: cuando se introduce un pequeño objeto entre los dedos cruzados y se mueve este se tiene la sensación de que se trata de dos objetos y no de uno solo; también quienes navegan por el mar, por el propio movimiento de la nave, sienten como si la tierra se moviera (*Acerca de los ensueños* 460b 20-29).

20 Por lo menos en tres partes cita Aristóteles este ejemplo. Ver: *De Anima* 428b 2-5 y *Acerca de los ensueños* 458b 28, 460b 17.

necesariamente verdadera y falsa a la vez. Sin embargo, una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía sin que uno se haya dado cuenta de ello. (*De Anima* 428b 2-9)

Una consideración detenida del anterior pasaje del *De Anima* nos ayuda a ver claro el tipo de percepción que, según Aristóteles, se da en nosotros bajo el influjo de la *phantasía*. Es evidente, para empezar, que imaginamos cosas falsas (ello no quiere decir, por supuesto, que todo lo que imaginemos sea falso, sino solo que algunas de las cosas que imaginamos son manifiestamente falsas), esto es, que la imaginación es fuente de errores, ilusiones y engaños, o para decirlo con el término más genérico utilizado por Aristóteles, de “apariciones” (*phainestai*). Sin embargo, este imaginar cosas falsas no se ha de atribuir necesariamente a estados patológicos, como enfermedades o afecciones, pues, como bien dice el Estagirita, “incluso a quienes están sanos y conocen el motivo, les parece, a pesar de ello, que el sol es del tamaño de un pie” (*Acerca de los ensueños* 458b 27-28). Más bien, la causa de que imaginemos tales cosas falsas la encuentra Aristóteles en el hecho de que el entendimiento, el *nous* (la facultad que controla el juicio de los sentidos), es distinto de la *phantasía* (la facultad que produce las imágenes)²¹; es decir, que el entendimiento no puede controlar fácilmente que se produzcan tales apariciones, como aquella de que el sol tiene el ancho de un pie. Con frecuencia, sin embargo —anota Aristóteles a continuación—, “otro dato contradice a la imaginación” (*Acerca de los ensueños* 460b 19); esto es, un dato nuevo, manejado por el entendimiento (que controla los juicios de los sentidos) que es capaz de corregir nuestra percepción primera y ponernos a salvo de las apariciones perceptuales.

El contraste que nos ha puesto Aristóteles entre algo falso que podemos llegar a imaginarnos (por ejemplo que el sol tiene un pie de diámetro) y una

21 Dice Aristóteles en *Acerca de los ensueños* (460b 16-18): “La causa de que ocurra eso es que la capacidad rectora no juzga con la misma facultad que aquella por la que se producen las imágenes”. Dado que la traducción de este pasaje al español por parte de Alberto Bernabé Pajares (Edit. Gredos) me pareció un poco oscura y confusa, consulté la versión en inglés de las obras completas de Aristóteles (en la ya citada edición de Jonathan Barnes), donde se traduce de la siguiente forma: “La causa de que esto ocurra es que la facultad en virtud de la cual controlamos los juicios de los sentidos no es la misma que aquella en virtud de la cual se producen imágenes en la mente”. Creo que esta es una traducción no solo más clara, sino más acorde con el espíritu general del planteamiento de Aristóteles. El traductor de este pasaje al inglés —J. I. Beare— es un amplio conocedor del asunto de la percepción en Aristóteles y otros filósofos griegos.

convicción verdadera que poseemos con certeza (que el sol es más grande que la tierra) nos pone en presencia de un nuevo asunto que preocupa al Estagirita: el de la relación entre percepción y creencia. Aunque el problema ya había sido insinuado por Platón, este, al considerar tajantemente que la percepción —puesto que “la ciencia no descansa en las impresiones, sino en el razonamiento ejercido sobre ellas” (*Teet.* 186c), pues la ciencia no es sensación—, no incluye ningún tipo de creencia o inferencia de la razón, termina por desconocer la relevancia de la cuestión misma. Si percepción y creencia pertenecen a dos ámbitos enteramente diferentes (el de las impresiones y el de la razón) no tiene sentido siquiera intentar explicar dicha relación.

Para Aristóteles, que ha extendido el campo de la percepción hasta incluir un vasto campo de operaciones cognitivas del que solo se excluyen aquellas actividades intelectuales en donde aparecen implicados conceptos universales, el asunto de las relaciones existentes entre percepción y creencia vuelve a adquirir importancia. Ello no lo conduce, sin embargo —como a muchos de los presocráticos— a confundir la verdad de las cosas con su aparición, pues mantiene siempre presente la diferencia platónica entre razón (*logos*) y opinión o creencia (*doxa*). De este modo, para el Estagirita, si bien de muchas cualidades —y, especialmente, de aquellas que tienen por objeto sensibles propios— tenemos percepciones verdaderas, cuando en nuestras percepciones aparecen imágenes estas pueden ser verdaderas o falsas. En este caso, pues, nuestra percepción puede ser verdadera o falsa (*De Anima* 428a 16). En tales circunstancias debemos, entonces, recurrir al entendimiento, que está en condiciones de corregir nuestras percepciones en tanto se halla en posesión de la verdad.

La *phantasia* es la responsable de ciertas percepciones falsas —como la de que el sol tiene un pie de diámetro—; sin embargo, en tanto que ella no actúa sola, sino que las imágenes se forman al tiempo que tenemos convicciones logradas por el ejercicio del razonamiento, nos encontramos ante la perspectiva de reconocer como falsa una opinión o creencia que solo se funda en las apariciones que tienen origen en nuestra facultad perceptiva. Visto el asunto de semejante forma, resulta claro que nuestras percepciones no son meras afecciones del órgano del sentido y ni siquiera meras “apariciones” que se producen en nosotros por la fuerza de las imágenes que quedan en los órganos sensorios, sino auténticas afirmaciones de “estados de cosas” que somos capaces de reconocer como

verdaderas o falsas a través del concurso del entendimiento. Lo que percibimos no son, pues, exclusivamente cualidades sensibles aisladas o imágenes fantásticas, sino auténticas proposiciones.

Llegamos con ello a una de las nociones claves de la teoría aristotélica de la percepción: la de *percepción proposicional*, es decir, la idea de que, al percibir, captamos ciertas proposiciones y no solo cualidades; percibimos no la cualidad abstracta de lo blanco, sino que “*esto es blanco*”; no solo que hay una cosa blanca que resulta ser el hijo de Diaris, sino que “*este es un hombre*” y que “*este hombre viene caminando*”. Nuestra percepción es, pues, una percepción proposicional, esto es, la percepción de que alguna cosa es el caso, de que algo es o está sucediendo. Por supuesto, en cuanto proposicional, esta percepción puede ser verdadera o falsa, pues al decir que esto o aquello es blanco es posible el error, puesto que se afirma algo de algo²². Richard Sorabji, siguiendo en este punto a Stanford Cash-dollar, nos muestra cuánto de percepción proposicional reconoce Aristóteles:

Uno puede percibir que la cosa que se aproxima es un hombre y que es blanco, que la cosa blanca es esta cosa o alguna otra; si la cosa blanca es un hombre o no lo es; lo que la cosa coloreada o sonora es o donde está; que alguien está percibiendo, caminando, pensando, viviendo, existiendo; que alguien está durmiendo; que una cosa es agradable, bien porque sea pan bien porque está horneado; que ‘*esto es dulce*’ y que ‘*esto es una bebida*’. Incluso el león percibe que el buey está cerca. (Sorabji, 1996, p. 197. La traducción es mía)

Esta percepción proposicional no debe confundirse, sin embargo, con una inferencia de la razón, y menos aún con la mera percepción de sensibles por accidente. Es cierto, por ejemplo, que al ver un objeto blanco que por accidente es el hijo de Diaris se formula la proposición “*este es el hijo de Diaris*”; pero ello no implica que la percepción del objeto blanco sea lo mismo que la percepción de una proposición. La primera puede darse en cualquier ser capaz de sensación, mientras que la segunda solo puede darse en un animal dotado de *phantasía*, por ejemplo en el león que percibe que “*el buey está cerca*”. Puesto que la percepción proposicional no es exclusiva de los seres racionales, tampoco implica necesariamente una inferencia de la razón. Decir “*este es el hijo de Diaris*” no implica

22 Para profundizar en este tema puede verse *De Anima* 428b 21-22, 430b 29-30.

ningún ejercicio de razonamiento, sino que se trata de una proposición que se presenta de un modo inmediato ante nosotros.

La explicación última de todos estos fenómenos perceptivos (engaños e ilusiones perceptivas, apariciones perceptuales y postperceptuales, percepción proposicional) está en relación directa con la existencia de una capacidad que “constituye una especie de producto derivado de la sensación”²³, pues asume sus funciones en tanto esta, la *aisthesis*, la facultad perceptiva, deja de estar en contacto directo con el objeto sensible: la *phantasía* o imaginación.

5. De la phantasía perceptiva a la deliberativa

COMO VEMOS, LA *PHANTASÍA* NO SE REDUCE, para Aristóteles, a la mera producción atomizada y dispersa de imágenes o fantasmas, o a la mera retención o manipulación de residuos perceptuales. Estas son, por cierto, capacidades atribuibles a la *phantasía*, pero esta no se reduce a aquellas. Por el contrario, Aristóteles le atribuye a esta capacidad o disposición una inmensa variedad de roles cognitivos²⁴. Y ello, en primer término, porque, como lo han destacado diversos autores (Nussbaum, Sorabji, etc.), cuando Aristóteles utiliza el término *phantasía*, este parece estar estrechamente vinculado con el verbo *phaino* (aparecer), lo cual sugiere que, cuando el Estagirita habla de *phantasía*, no se refiere (como lo hacemos actualmente) exclusivamente a las “imágenes mentales” que los humanos producimos y mantenemos encerradas en el cerebro, sino a las diversas formas en que las cosas del mundo aparecen a los seres vivientes (recordemos que Aristóteles en *De Anima* (433b 29-434a 17) atribuye imaginación —por lo menos imaginación sensitiva—, aunque no a todos, sí por lo menos a un buen número de especies animales). Es decir, la *phantasía* tiene que ver con todo tipo de

23 La expresión es de David Ross (2003, p. 165) en su *Aristóteles*.

24 Puesto que aquí no puedo entrar a profundizar en este punto todo lo que el asunto mismo ameritaría, remito al lector al excelente artículo de Dorothea Frede (1996). Para la importancia de la imaginación para el pensamiento práctico, ver: Nussbaum, 1978, pp. 221-269. Frede subraya, aunque sabe que no son los únicos, dos roles cognitivos fundamentales de la *phantasía*: el de la síntesis y retención de las percepciones sensibles y el de la aplicación del pensamiento a los objetos de la percepción sensible.

“apariciones” y no solo con “imágenes mentales”. De este modo, cuando Aristóteles habla de *phantasía* puede referirse a por lo menos tres asuntos diferentes:

1. A la capacidad para interpretar lo percibido y, por tanto, para percibir un determinado objeto como este objeto.
2. A la capacidad para retener los residuos perceptuales tras la desaparición del objeto sensible, y además (por lo menos en algunos animales) a la habilidad para manipularlos y combinarlos de formas variadas.
3. A la capacidad para interpretar los residuos perceptuales y sus combinaciones de modo que representen objetos y estados de cosas actuales o posibles (Bynum, 1993, pp. 100-102).

Aunque se trata de tres capacidades distintas, las tres caen bajo el nombre genérico de *phantasía*, aunque, por supuesto, se trata de tres tipos de *phantasía* diferentes. La primera constituye lo que más adelante llamará Aristóteles fantasía sensitiva (*aisthetiké*) (*De Anima* 433b 29-434a 6) y que pertenece también a los animales, dado que poseen movimiento y voluntad, ya que al menos poseen el sentido del tacto. De la segunda clase de *phantasía*, que es la que podemos llamar propiamente imaginación y que consiste en la capacidad para retener, manipular y combinar imágenes o fantasmas, están privados algunos animales como la hormiga, la abeja o el gusano (*De Anima* 428a 11), pero no todos, pues Aristóteles reconoce que hay animales que tienen sueños; en esta segunda clase de *phantasía* siguen predominando los contenidos perceptuales (como los sabores, colores, olores o sonidos retenidos) que, aunque se pueden manipular y combinar entre sí, son todavía imágenes que no tienen un carácter racional. La tercera clase de *phantasía*, llamada por Aristóteles fantasía racional (*logistiké*) (*De Anima* 433b 29), o incluso deliberativa (*bouleutiké*) (*De Anima* 434a 7), pertenece exclusivamente a los seres racionales, e incluye tanto la manipulación e interpretación de imágenes como la elaboración de juicios sobre los objetos y eventos actuales y posibles (*De Anima* 433b 29-434a 6).

Las anteriores distinciones nos muestran con claridad la amplitud de la noción aristotélica de *phantasía* y nos empiezan a revelar también las múltiples funciones que según el Estagirita debe cumplir. Por una parte, es la responsable de interpretar las percepciones presentes, es decir, de garantizar (ello es la tarea de la fantasía sensitiva) que percibimos este objeto determinado y no cualquier otro.

Por la otra, la imaginación es la responsable del manejo de todas las imágenes que se producen en nosotros, tanto las que se forman de un modo directo por la percepción sensible como las que se forman por efecto de una sensación continuada (por ejemplo, por los colores o sonidos que persisten en los sensorios por un tiempo tras haber estado expuestos a los objetos sensibles), como aquellas que uno mismo es capaz de formar por la manipulación y combinación de otras imágenes, e incluso de aquellas que acompañan el proceso de intelección.

No hay que olvidar, además, la importancia fundamental que tiene la *phantasía* para el ejercicio de la facultad discursiva, pues la intelección no se realiza sin el concurso de las imágenes proporcionadas por la *phantasía*: “el alma —dice Aristóteles— jamás intelige sin el concurso de una imagen” (*De Anima*, 431a 16); y, sobre todo, que de ella dependen otras funciones psicológicas básicas, como la memoria, los sueños, la intelección, el movimiento voluntario y el juicio práctico. Sin la percepción es inexplicable el proceso por el cual se producen las imágenes de la *phantasía*, pero sin estas resultan incomprensibles los fenómenos psicológicos más importantes y, específicamente, aquellos que hacen de los hombres los seres dotados por excelencia de *logos*.

Referencias

- Aristóteles. (1944). *Tratado del Alma*. (Trad. A. Ennis, S.J.) Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Aristóteles. (1962). *Nicomachean Ethics*. (Trans. M. Ostwald). New York: The Library of Liberal Arts.
- Aristóteles. (1983). *Acerca del alma*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural*. (Trad. E. La Croce & A. Bernabé Pajares). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1991). *On the Soul*. J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, Vol. I*. (pp. 641-692). New Jersey: Princeton University Press .
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Tratados de lógica (Órganon)*. Tomos I y II. (Trad. M. Candel del Sanmartín). Madrid: Gredos.

- Aristóteles. (2003). *Aristote De l'âme*. (Trad. J. Tricot). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristóteles. (2012). *Etica nicomaquea*. (Trad. A. Gómez Robledo). México D.F.: UNAM.
- Berti, E. (Ed.). (2007). *Guida ad Aristotele*. Bari: Laterza.
- Bynum, T.W. (1993). A New Look at Aristotle's Theory of Perception. M. Durrant (Ed.), *Aristotle's De Anima in Focus* (pp. 90-109). London: Routledge.
- Frede, D. (1996). The Cognitive Role of *Phantasía* in Aristotle. M. Nussbaum & A. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 249-295). Oxford: Clarendon Press.
- Hubert, B. (1997). Le sens commun et l'unité de l'animal chez Aristote. *Revue Thomiste*, 97(4), pp. 694-708.
- Kahn, Ch. (1996). Aristotle on Thinking. M. Nussbaum & A. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 359-379). Oxford: Clarendon Press.
- Lowe, M. (1993). Aristotle on Kinds of Thinking. M. Durrant (Ed.), *Aristotle's De Anima in Focus* (pp. 110-127). London: Routledge.
- Lloyd, G. (2008). *Aristóteles. Desarrollo y estructura de su pensamiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Modrak, D. (1989). *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Moreau, J. (1979). *Aristóteles y su escuela*. (Trad. M. Ayerra). Buenos Aires: Eudeba.
- Nussbaum, M.C. (1978). The Role of *Phantasía* in Aristotle's Explanation of Action. *Aristotéles De Motu Animalium* (pp. 221-269). Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. & Rorty, A. (Eds.). (1996). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Pineda Rivera, D. (1998). A propósito de la "sensibilidad común" en Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 15(31), pp. 115-141.
- Pineda Rivera, D. (2008). La formación del juicio práctico: una perspectiva aristotélica. *Revista Philosophica*, 34, pp. 21-36.
- Ross, W.D. (2013): *Aristóteles*. (Trad. F. López Martín). Madrid: Gredos.
- Ross, W.D. (Ed.). (1961). Aristotle: *De Anima*. London: Oxford University Press.

- Schofield, M. (1996). Aristotle on the Imagination. M. Nussbaum & A. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (p. 249-277). Oxford: Clarendon Press.
- Sorabji, R. (1996). Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception. M. Nussbaum & A. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 195-225). Oxford: Clarendon Press.