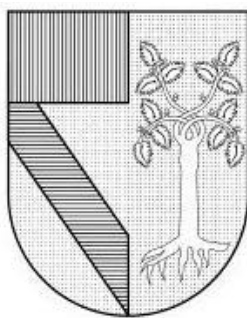


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL DE ESTUDIOS ANTE LA S.E.P CON
NÚMERO DE ACUERDO 20140261 DE FECHA 29 DE AGOSTO DE 2014.



Φαντασία entre νοῦς y αἴσθησις en el *De anima*: una investigación sobre la
naturaleza de la φαντασία y su estructura

TESIS

QUE PRESENTA

HÉCTOR NOÉ GUTIÉRREZ FUENTES

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTOR DE LA TESIS:

DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA

Introducción.....	5
Capítulo 1. La φαντασία: un análisis filosófico y etimológico del sentido de la imaginación.....	19
1.1 El surgimiento del problema de la φαντασία en la investigación sobre la φύσις. .23	
1.2 De imaginación a φαντασία: el origen histórico-filosófico del término.....	37
1.3 El problema de la φαντασία en el <i>De anima</i>	46
Capítulo 2. Φαντασία y αἴσθησις en el <i>De anima</i> , ¿cómo se articulan en la actividad anímica la imaginación y la sensibilidad?.....	69
2.1.- El concepto de ψυχή como principio sobre el orden y unidad de los vivientes.....	71
2.2.- El lugar de la φαντασία como actividad de los seres vivos	85
2.3.- Sensibilidad, sensación y sensible: la naturaleza de la facultad perceptiva como antecedente fisiológico y psicológico de la φαντασία.....	91
2.3.1 Aspectos generales de la teoría aristotélica de la sensación	95
2.3.2 Acerca de la naturaleza del tacto y de la facultad sensitiva como fundamento de la actividad imaginativa	103
Capítulo 3. Φαντασία como <i>movimiento</i> : la actividad imaginativa entre αἴσθησις y νοῦς	149
3.1 Φαντασία como un movimiento resultante de la αἴσθησις: ¿cómo llegamos a imaginar? Sobre el origen del movimiento de la φαντασία.	152
3.2 El origen psicofisiológico de la imaginación ¿por qué la imaginación es κίνησις? ..	167
3.2.2 Breve excursio sobre el concepto κίνησις.....	186
3.2.3 Cinética del alma: el problema de la φαντασία desde el concepto de κίνησις. .	191
3.3 Metafísica de la imaginación: el trasfondo de la discusión sobre la φαντασία y sus implicaciones	203
3.3.1. Ἐντελέχεια y φαντασία: el orden del κόσμος y el orden del aparecer	203
3.3.2. El movimiento imaginativo y la forma humana.....	212
Conclusiones	220
Bibliografía.....	234

Agradecimientos

Durante el desarrollo de este trabajo de investigación mi vida ha dado muchos giros. No soy el mismo que empezó que ahora que por fin le puedo poner el punto final. Aunque fue un camino duro y difícil de recorrer, ha sido uno de aprendizaje y autoconocimiento. Es por esto que quiero agradecer a quienes me enseñaron y me mantuvieron firme en este camino llamado *amor al saber*.

A la Dra. Virginia Aspe Armella, sin su guía este trabajo no hubiese sido posible. Cada asesoría me convenció que era capaz de lograr este trabajo y de siempre aspirar a ser mejor. Le agradezco mucho todo su apoyo.

A mis queridos estudiantes del Instituto Filosófico Teológico Agustiniano y del Claustro de Sor Juana, sobre todo al grupo *Sapere Aude*, por confiar en mí para estudiar en conjunto las obras de Aristóteles, Kant y otros pensadores. He aprendido mucho enseñándoles.

A mi familia, papá y mamá, los amo, les agradezco profundamente su amor y compañía. A mis hermanas, Fer, Noemí y Rox, no podría tener mejor familia que ustedes.

Introducción

La imaginación es *el misterio perdido* de la filosofía: a lo largo de la tradición filosófica se ha investigado sobre la naturaleza de esta facultad o actividad y se le ha asignado, por lo general, una función fundamental: el poder de pensar un objeto sin la presencia de este. Esta actividad se encuentra entre las facultades humanas de la razón y la sensibilidad; al mismo tiempo, media la relación entre la mente y el mundo. A pesar de las largas investigaciones que pueden encontrarse en la historia de la filosofía, incluso al revisar autores como Kant o Aristóteles, encontramos que las propuestas son incompletas o dejan el problema de la imaginación abierto. Aunque parece muy complicado dar una solución definitiva, la luz que arrojan las investigaciones permiten vislumbrar que es un problema imprescindible y fundamental para la filosofía, el cual nos permite comprender otras cuestiones que se encuentran íntimamente relacionadas.

La imaginación no solo resulta misteriosa en el ámbito académico o filosófico. En la vida cotidiana, en las actividades humanas, también resulta ser todo un problema. En el marco de las experiencias imaginativas sucede lo mismo que la respuesta de Agustín a la cuestión del tiempo. Sabemos perfectamente lo que es la imaginación hasta que nos preguntan por ella. Utilizamos la imaginación en muchas actividades cotidianas, desde el hecho de proyectar una rutina y visualizar mentalmente diversos escenarios para nuestros futuros, hasta

el hecho de escuchar música, ver películas o crear historias. La vida humana se encuentra atravesada constantemente por el uso de una actividad o poder del que no se tiene una caracterización certera y acabada. Si la imaginación como actividad resulta fundamental en la vida humana en tanto que toca muchas aristas de la complejidad que es el hombre, ¿por qué nos resulta tan difícil hablar sobre ella? Y más aún, ¿por qué tiene un tratamiento tan confuso en la historia de la filosofía?

La imaginación es un tema de interés tanto en un sentido pre teórico como en un sentido filosófico. Dado que esta actividad, poder o facultad atraviesa gran parte de la vida humana, de nuestra vida interior y nuestra relación con el mundo, es importante comprender lo que está en juego y el tipo de actividad o poder humano que implica. Un problema que se encuentra al indagar la literatura especializada, e incluso al reflexionar sobre los usos de la palabra imaginación, es que encontramos una variedad de fenómenos y sentidos relacionados con ellas. Por ejemplo, hay investigaciones monográficas de la imaginación, que toman como punto de partida la relación que existe entre la imaginación y la formación o creación de imágenes. En esta línea, Dennis L. Sepper, en su libro *Understanding Imagination* trata diversos aspectos de la imaginación, desde su origen histórico y filosófico, así como los cambios que se han dado en la concepción de esta actividad durante la modernidad filosófica y las implicaciones que tiene en la vida.

El trabajo de Sepper es monumental, recopila muchas de las principales teorías y explicaciones acerca de la imaginación en la historia intelectual de occidente. Sin embargo, él mismo reconoce que no hay un punto final en la historia de la imaginación, sino la apertura a nuevos comienzos: “a beggining that commences with a de-occlusion and de-occultation of the occludded-and-occulted tradition of imagination” (Sepper, 2013, 512). Otro trabajo que considero fundamental en torno al problema de la imaginación, el cual Sepper tiene en mente, es el libro de Eva Brann *The world of Imagination: sum and substance*. De nuevo, es posible comprobar, incluso con un vistazo al índice, que los problemas relacionados con la imaginación son de diversa índole, por lo que hay mucho en juego al indagar qué sea esta actividad.

Eva Brann trata el problema de la imaginación en todos los ámbitos posibles, pues intenta observar cómo se concibe esta actividad humana en terrenos tanto intelectuales como creativos; incluso un capítulo se dedica a observar cómo funciona la imaginación en la escritura literaria. Este libro, original de 1991, marca diversos caminos que pueden seguirse en la investigación de la *imaginación*, pero también que, a pesar de la cantidad de tinta que pueda verterse sobre el tema, la imaginación es un problema que toca las actividades humanas más importantes. En este sentido, resulta un tema crucial en la historia de la filosofía, el cual requiere de nuestra atención e investigación, a fin de completar, en medida de lo posible, la imagen o concepción que podamos tener acerca

de la imaginación. En medida que este no es un tema acabado, y que clarificarlo puede brindar nuevas vías de interpretación de diversos problemas filosóficos, está justificado a la vez que resulta importante encarar este asunto; no de una vez y para siempre, pero sí en medida que permita comprender las bases de este problema para la filosofía.

Una vez dicho lo anterior, quiero enmarcar que el objetivo al realizar este trabajo no es darle un cierre a la investigación sobre la imaginación. En principio parto de un enfoque más limitado del que Sepper o Brann siguen en sus investigaciones, ya que no pretendo realizar una revisión exhaustiva de toda la historia de la imaginación, ni tampoco recopilar todos los problemas filosóficos, biológicos, psicológicos o creativos con los que nos encontramos al indagar la naturaleza e implicaciones de esta actividad. Mi objetivo es mucho más limitado, aunque no por esto significa que carezca de importancia. Al contrario, fijaré la vista en el *origen* filosófico de este problema; origen filosófico e histórico, pues todos los académicos aceptan que fue Aristóteles el primer en la historia en tratar de manera sistemática el problema de la imaginación. Dado que mi enfoque se encuentra en la concepción aristotélica de la imaginación, mi objetivo es comprender las distintas implicaciones en el planteamiento del Filósofo. Por esta razón, mi trabajo es, en gran medida, un análisis e interpretación del *De anima*.

En este trabajo pretendo indagar la naturaleza de la imaginación, tal como Aristóteles la plantea en el *De anima*, y con ello, descubrir el papel que juega, no solo en la concepción de la obra, sino en la psicología y epistemología aristotélicas, las cuales no se encuentran desarticuladas desde el punto de vista del que parto en esta investigación. El objetivo conduce a tener una mejor comprensión del origen e implicaciones de esta actividad anímica, al tiempo que clarifica y profundiza en la actividad psicológica humana. En el desarrollo de esta investigación pretendo analizar la concepción que Aristóteles presenta sobre la imaginación en el *De anima*; mi propuesta de lectura es que la definición que Aristóteles presenta en *De anima* III, 3, puede leerse prestando especial atención al concepto de κίνησις implícito en la formulación. Lo cual implica que, en principio, el concepto de φαντασία no puede interpretarse de manera aislada, no solo al contexto del *De anima*, sino a la concepción del orden del mundo. Esta idea depende de elaborar una interpretación de diversos problemas relacionados con la naturaleza de la imaginación, desde el significado del término, hasta la articulación de las facultades en el alma. Por lo que parte de mi trabajo es hacer comprensible dicha definición de imaginación y sus implicaciones en estas tesis aristotélicas.

Dicho de un modo más claro, la tesis que pretendo elaborar en este trabajo es que el concepto de φαντασία en el *De anima* III,3, no puede desarticularse del contexto psicológico y biológico en el cual se

desarrolla. Una vez que prestamos atención a la conexión de la φαντασία con los problemas aledaños y la estructura del argumento del *De anima* III,3, salta a la vista que este pasaje no tiene como propósito principal el indagar la naturaleza de la φαντασία, sino que a partir de ella se puede comprender cómo se articula la ψυχή y sus diversos movimientos en el ser vivo o en el hombre, a partir de prestar atención al concepto de κίνησις el cual se encuentra en el corazón de la definición de φαντασία.

La impresión inicial de esta tarea es que no hay razón para buscar complejizar la definición de φαντασία que brinda Aristóteles. Para aprender la naturaleza de la imaginación basta con revisar lo dicho por Aristóteles y revisar la definición que brinda sobre dicha actividad. Por otro lado, la literatura especializada en torno a la actividad de la imaginación ha abordado diversas aristas del problema, por lo que difícilmente podría darse una nueva aproximación o encontrar algo nuevo en relación con la φαντασία. En cuanto al primer punto es posible apuntar a que la teoría de Aristóteles no se encuentra libre de problemas ni hay consenso sobre una única interpretación, no sólo del pasaje, sino de todo el *De anima*. Por lo que al analizar a profundidad la concepción aristotélica de la φαντασία, necesariamente hay que apuntar a las diferentes aristas con las que se encuentra conectada, pues:

The nature and the meaning of imagination was elusive and tantalizing. They inevitably expanded on what he said, adapted it in creative and even dubious

ways, and often distorted it. As a result, there is hardly a more controversial topic in the entire body of his work (Sepper, 2013, 185).

La dificultad de comprender el concepto de imaginación, por tanto, deviene del lugar que ocupa en el pensamiento aristotélico. Es decir, si es un concepto que tiene una conexión con *otros* temas fundamentales, no es de poca importancia el intentar abrir un camino que clarifique el papel o lugar que ocupa este concepto. Esto nos lleva a considerar otra implicación importante.

Puede haber tanta literatura especializada sobre el concepto de φαντασία en Aristóteles que no nos daría la vida para leer e informarnos sobre cada punto de vista al respecto. Sin embargo, puede irse delimitando el camino. Muchos artículos presentan una ‘historia’ del término; por lo cual, su presentación del problema en Aristóteles es más ‘informativa’ que comprensiva. Watson (1988) y Murat Dinç Canver (2020), en tanto que rastrean el desarrollo histórico, semántico o filosófico del término. En este segundo grupo pueden considerarse los trabajos de Leon Kass (1999), Sean Kelsey (2022), Joseph Owens (1981) y Garófalo (2025), en tanto que permiten pensar la φαντασία en relación con el conocimiento, la verdad, la percepción y la articulación entre alma y mundo. Por último, hay otros textos que, de manera explícita, toman como su tópico principal el concepto de φαντασία; estos son a los que les he prestado mayor importancia, y por los cuales una revisión y aproximación de este problema resulta fundamental. En esta última

línea se encuentran especialmente Malcolm Schofield (1979), Dorothea Frede (1995) y Dennis L. Sepper (2013). Sin embargo, considero que mi trabajo puede encajar en la literatura como un texto que aborda el concepto de φαντασία no como una actividad aislada, sino tomando en cuenta las implicaciones del conjunto de las propuestas del *De anima* para interpretar la concepción aristotélica de la imaginación. Aunque algunos trabajos se acercan a este objetivo, ninguno toma la perspectiva que en este texto pretendo, es decir, en prestar atención especial al aspecto cinético de la imaginación.

Para desarrollar mi interpretación de este concepto en el *De anima*, considero que es fundamental, en primer lugar, preparar el camino al investigar qué es lo que se encuentra en juego con el concepto de φαντασία. Es decir, presentar en qué sentido es problemático para Aristóteles el concepto de φαντασία en el *De anima*. Por lo que mi punto de partida es indagar el origen filosófico y etimológico del término. ¿De qué hablamos cuando hablamos de φαντασία? Esta es, a grandes rasgos, la pregunta de mi primer capítulo. A partir de clarificar el sentido del término y los problemas semánticos y filosóficos relacionados con éste, abordo cómo es que en términos generales es un problema en la concepción aristotélica y algunos problemas de interpretación del *De anima*. Esto con el objetivo de comprender el tipo de concepto que es la φαντασία y las implicaciones filosóficas que se encuentran al indagar su naturaleza, las cuales son tanto de naturaleza

psicológica hasta metafísica. Según elaboro en este capítulo, los problemas que Aristóteles enfoca al presentar en el *De anima* III,3 la imaginación se encuentra ya desde el sentido etimológico y filosófico del término.

Una vez que se vislumbra el sentido en que el concepto de φαντασία resulta problemático para Aristóteles, procedo con un análisis del contexto en donde Aristóteles elabora el término φαντασία, partiendo del hecho de que el *De anima* es un texto tanto biológico como psicológico. Por lo que elaboro la tesis de que para comprender a profundidad el papel de la φαντασία en el alma, es necesario analizar qué entiende Aristóteles por ψυχή. De aquí se vuelve necesario el adentrarnos en la concepción del ser vivo y sus implicaciones, dado que la φαντασία es una actividad que se da en este tipo de seres.

El objetivo del segundo capítulo, por tanto, es clarificar cómo se articula la φαντασία en el *De anima* atendiendo a los aspectos fisiológicos y psicológicos que el mismo autor desarrolla a lo largo del *De anima*. Este capítulo se divide en tres partes: en primer lugar, me encargo de analizar el concepto de ψυχή bajo la consigna de que la φαντασία es una actividad que desarrollan cierto tipo de seres vivos, por lo que, si es una actividad que se da en un tipo de ser que se considera orgánico, estos elementos resultan fundamentales para comprender a profundidad el tipo de actividad que puede ser la imaginación.

Si la φαντασία es una actividad que se da en seres organizados y articulados del modo descrito por el concepto de ψυχή, el siguiente paso de la investigación es indagar qué rol juega en dicha organización. Bajo esta perspectiva, es claro que la φαντασία es una actividad dependiente de otra, la αἴσθησις o sensibilidad. Por lo que la investigación toma el camino de dilucidar la exposición aristotélica de la sensación en el segundo libro del *De anima*. El objetivo es clarificar la relación que la φαντασία tiene como la sensibilidad, así como comprender también en qué sentido pueden distinguirse.

Al indagar la naturaleza de la sensación y de la φαντασία como partes de un cuerpo natural orgánico, desarrollo la tesis de que Aristóteles usa un modo de proceder distinto al anunciado en el inicio del libro. Al prestar atención a este aspecto de la escritura aristotélica, encuentro que, en el modo de presentar su explicación, Aristóteles parece avanzar gradualmente desde los modos de vida vegetativos hacia el de los hombres. Sin embargo, mi argumento no se centra en esto, sino en la propuesta de que, si un ser vivo es un ser organizado, las facultades que puede ejercitar dependen por completo del tipo de organización material que el ser vivo presenta. De ahí, me propongo a observar en qué medida la explicación de Aristóteles sobre los sentidos y la imaginación dependen de la forma humana, pues considero que es hacia donde se dirige el argumento aristotélico en el *De anima*.

La exposición de dicha sección considero que no está libre de problemas. Durante el desarrollo brindo los elementos necesarios para construir dicha interpretación de la sensación y poder profundizar en las tesis que Aristóteles arroja en su *De anima*. Al indagar esto, es visible que el problema de la φαντασία se relaciona con la naturaleza del alma y con la concepción aristotélica de la sensibilidad. Sólo al indagar a fondo cómo la φαντασία se relaciona con estos conceptos es que podemos lograr una mejor comprensión de este tópico, y elaborarlo de acuerdo con el mismo contexto en que Aristóteles lo desarrolla. Es también por esta razón por la que doy un espacio muy amplio al analizar la estructura del libro II y cómo influye en la comprensión de la sensibilidad y la φαντασία. Al final, logro establecer que la φαντασία tiene su fundamento fisiológico en la sensibilidad, por lo que la misma forma humana parece trazar el mapa bajo el cual Aristóteles describe el funcionamiento de estas actividades. Es decir, que la estructura de las facultades o potencias del alma dependen de la forma materializada en que se manifiestan, por lo que la imaginación, la sensibilidad y demás actividades de los seres vivos tienen un fundamento fisiológico y biológico que no es posible ignorar.

Una vez que planteamos los fundamentos fisiológicos, biológicos y psicológicos para comprender la naturaleza de la imaginación, es posible pasar a analizar con estas bases el *De anima* III, 3, dado que es en este dónde Aristóteles elabora su concepción de la imaginación. El

objetivo de este capítulo es analizar todos los elementos que entran en juego en la definición de imaginación, y con ello lograr profundizar en el significado y sentido de esta actividad para Aristóteles. En este capítulo elaboro la tesis de que este texto no trata como su tópico principal a la φαντασία, sino que ahí Aristóteles parece brindar los elementos para comprender la naturaleza de los movimientos anímicos, es decir, la cinética de la ψυχή. Esto bajo el argumento de que al inicio del *De anima* Aristóteles plantea esta misma cuestión sobre las afecciones y dirección de los movimientos del alma, donde parece que la clave para entender este asunto es la de φαντασία. Según Aristóteles este asunto es una aporía, y considero que se dedica a desarrollarla en el *De anima* III,3.

Interpretar este pasaje del *De anima* bajo esta perspectiva abre el texto en un sentido distinto en que la tradición lo ha comprendido; al no tratar directamente de la imaginación, sino del orden de los movimientos del alma, la φαντασία pasa a un segundo término dentro de la elaboración del tratado, siendo éste un concepto o actividad que permite articular ese orden interno entre las diferentes actividades de la ψυχή. Sin embargo, al analizar la definición que Aristóteles brinda sobre esta actividad, es notorio que le da un énfasis especial al concepto de κίνησις, por lo que analizo qué aporta este concepto a la idea de φαντασία que se había desarrollado.

Esta vía interpretativa también abre caminos muy interesantes y consecuencias muy importantes en la comprensión del argumento aristotélico; pues al elaborar la importancia de este concepto en la definición de φαντασία observo que esta actividad no sólo articula el orden de los movimientos del alma, sino que, al mismo tiempo, Aristóteles está planteando al alma como parte del orden del κόσμος o del mundo. Es decir, que si se había vislumbrado en los capítulos anteriores que la φαντασία pone en tela de juicio el acceso que el hombre tiene al mundo, en este capítulo no solo desarrollo este argumento, sino que encuentro las bases que permiten interpretar a la φαντασία con este papel o importancia, más allá de la propuesta de que sea una conexión o puente entre αἴσθησις y νοῦς.

Antes de avanzar, conviene hacer una aclaración sobre el modo en que se citarán los pasajes de Aristóteles a lo largo de este trabajo. Citaré los pasajes principales en griego dentro del cuerpo del texto y colocaré la traducción en nota al pie. Esta decisión busca conservar visible el vocabulario conceptual sobre el que se apoya la interpretación, especialmente en el caso de términos como φαντασία, φάντασμα, αἴσθησις, νοῦς, κίνησις y ἐντελέχεια; así como el evitar leer a Aristóteles a partir del sentido que los términos en español podrían sugerir en primera instancia.

Las traducciones utilizadas corresponden a las siguientes ediciones: para el *De anima*, sigo la traducción de Marcelo D. Boeri, publicada por Colihue en 2010; para la *Física*, la traducción de Guillermo R. de Echandía, publicada por Gredos en 1995; para la *Metafísica*, la traducción de Valentín García Yebra, publicada por Gredos en 1998; y para *De interpretatione*, la traducción de Miguel Candel Sanmartín, incluida en los *Tratados de lógica (Órganon)* de Gredos publicados en 1995.

Capítulo 1. La φαντασία: un análisis filosófico y etimológico del sentido de la imaginación

Si resulta complicado señalar desde nuestra experiencia cotidiana qué hacemos cuando imaginamos, es aún más difícil el intentar articular racionalmente esta actividad. La pregunta por la naturaleza de la imaginación se revela como una bastante complicada desde la filosofía. Uno de los problemas principales que surgen al indagar esta cuestión es que ‘la imaginación’ no es un concepto o problema que pueda pensarse de manera aislada; con apenas profundizar un poco se hace patente que junto a este se encuentran otros problemas fundamentales. A esta dificultad se suma el hecho de que el término griego φαντασία posee una amplitud semántica considerable. Sus diversos sentidos en el *De anima* pueden orientar la interpretación hacia direcciones distintas e incluso tensionadas entre sí. Además, puesto que el uso del término ha cambiado desde la Antigüedad hasta nuestros días, la relación entre la “imaginación” moderna y la φαντασία aristotélica no resulta inmediata ni transparente.

En el caso específico de Aristóteles debemos considerar aún otras dificultades. Aristóteles no tiene una obra o capítulo dedicado a esclarecer de forma exclusiva la naturaleza de la φαντασία, por lo que al indagar en qué sentido lo utiliza y qué papel juega en el *De anima*, es necesario recurrir a diversos textos donde el tema se discute siempre en

relación con otros conceptos. En estos textos Aristóteles no brinda una definición clara que permita comprender qué sea la φαντασία¹.

¿De qué hablamos cuando hablamos de φαντασία? ¿Qué estamos indagando al reflexionar sobre este término? ¿Qué es lo que está en juego al inquirir en la naturaleza de esta actividad? En este capítulo construiré un escenario bajo el cual será posible comprender de forma preliminar las implicaciones y fundamentos de la φαντασία como un problema filosófico; por lo que rastrearé el origen del término en un sentido etimológico y filosófico con el fin de comprender los antecedentes y surgimiento del problema en el pensamiento filosófico; a partir de estos planteamientos será posible concebir los antecedentes con los que Aristóteles se acercó al problema de la φαντασία, lo cual implica comprender la gestación del problema y cómo fue que éste llega a Aristóteles y desde ahí delimitar si en cierta medida el filósofo intenta resolver esas cuestiones con su exposición de la φαντασία.

Construir esta vía de acceso requiere de abrir el problema y comprender sus implicaciones. Considero que al rastrear el origen del término en los sentidos que he indicado apuntaremos en la dirección esperada:

¹ No considero que esta falta de un texto dedicado de forma exclusiva a la φαντασία sea un detalle sin importancia. Al contrario, considero que, al observar este detalle, Aristóteles nos brinda un elemento esencial sobre la naturaleza de esta actividad anímica, el cual me encargaré de desarrollar y argumentar más adelante.

observar los elementos que se encuentran alrededor de la cuestión y que determinan la idea de φαντασία que podemos lograr, así como el observar en qué sentido esta idea representa un problema para Aristóteles.

Desde la vía filosófica será posible observar cómo se gesta el problema de la φαντασία para los primeros filósofos o los anteriores a Aristóteles, por lo que comprenderemos las implicaciones y fundamentos desde los que surge este tema como un problema. Al comprender en qué sentido es un problema relevante para la filosofía, podremos rastrear las diversas implicaciones en la filosofía aristotélica.

La vía etimológica también brinda luz sobre diversos aspectos del término φαντασία. Por un lado, observaré cómo el desarrollo histórico del término permite plantear que la φαντασία implica un problema epistemológico, el cual pone en tela de juicio la relación que tiene el hombre con el mundo, es decir, cómo conoce el hombre el mundo que se le presenta; por otro lado, prestar atención al origen etimológico permitirá comprender cómo el problema de la φαντασία se agudiza en tanto que la recepción del término como 'Imaginación' muestra una cara del problema que se comprende desde la filosofía moderna. Sin embargo, prestar atención al origen o antecedentes en el griego antiguo el término muestra otros matices semánticos que no se hacen del todo patentes al traducir el término como imaginación. Por lo que estar

atentos a esta cuestión permite no sólo profundizar el texto de Aristóteles, sino también prevenirse en la lectura e interpretación que otros académicos realizan de la obra de Aristóteles en torno a este problema.

Las vías con las que pretendo indagar este problema no están separadas en realidad. Para los filósofos es importante el discernir tanto la actividad como el vocabulario referente a ella. El término *φαντασία* es problemático porque en su composición en el griego original, así como en su recepción en la historia de la filosofía hasta nuestros días, incluye una multiplicidad de significados que apuntan a un único problema fundamental: la relación entre la mente y el mundo. Sin embargo, al exponer estas dos vías de manera independiente pretendo que se comprenda con mayor claridad cómo se configura el problema de la *φαντασία* y con ello poder encontrar los elementos que deben rastrearse en la obra de Aristóteles.

Una vez que se han asentado las cuestiones preliminares, es posible trazar el problema en el marco de la filosofía aristotélica. *De anima* III, 3 el cual es el pasaje mayormente visitado al indagar cómo comprende Aristóteles el tema de la imaginación o *φαντασία*. Esta lectura está completamente justificada en tanto que es el pasaje donde Aristóteles parece tratar de manera sistemática el problema de la imaginación. Sin embargo, la interpretación del pasaje resulta complicada en tanto que no

se discute qué sea esta actividad o facultad por sí misma, sino que surge en el contexto de distinguir el intelecto y la sensación. Esto implica que al indagar qué es la φαντασία hay que tener en mente la concepción aristotélica del alma y sus facultades, al mismo tiempo que exige un esfuerzo interpretativo del texto para integrar la comprensión del pasaje sobre la φαντασία con la obra *De anima* en general. De estas cuestiones profundizaremos más adelante. En este capítulo me limitaré a trazar el problema de la naturaleza de la φαντασία tal y como lo comprendo enmarcado en el pasaje citado.

Los antecedentes del problema son importantes en tanto que arrojan luz sobre la lectura que pueda realizarse sobre el problema en el *De anima*. En ese sentido, considero que se abre una vía de acceso al problema de la φαντασία que habilita el leer este problema como una cuestión que pone en tela de juicio la relación que tiene el hombre con el mundo; es decir, que es un problema que nos obliga a indagar la naturaleza del conocimiento.

1.1 El surgimiento del problema de la φαντασία en la investigación sobre la φύσις.

Sobre el origen del problema de la φαντασία podemos apuntar en común acuerdo hacia Platón y Aristóteles. Platón establece un marco conceptual que resulta fundamental para investigaciones posteriores; por otro lado, Aristóteles “(...) fue el primero en presentar la psicología de la imaginación sistemáticamente como parte de la ciencia natural” (Sepper, 2013, 185). El punto de origen del problema entonces parece innegable. Sin embargo, la forma en que lo abordan Platón o Aristóteles muestra que para ellos la φαντασία ya representa un problema al que se debe de prestar atención, por lo que no muestran cómo surge este problema o el sentido en que resulta problemático el indagar su naturaleza.

Revisar trabajos como el de Watson en *Phantasia in Classical Thought* permite confirmar lo anterior, pues él menciona que: “The word phantasia makes its first appearance in Greek literature, as we know it, in the middle dialogues of Plato. The word appears in the *Republic*, the *Theaethetus* and *Sophist*” (Watson, 1988, 1). El enfoque específico es que menciona ‘as we know it’. Watson rastrea una visión específica de la φαντασία. Del mismo modo podemos encontrar otros trabajos que al presentar una investigación histórica de la φαντασία o Imaginación, retroceden en el tiempo hasta Platón. Murat en su *Aristotle on φαντασία* divide la historia del término en dos etapas, pre-aristotélica y post aristotélica. La etapa pre-aristotélica expone la concepción platónica, por

lo que parece que la historia del término no puede rastrearse más allá de estos autores.

¿De verdad hay justificación en intentar indagar un origen del problema aún más remoto que el que se proponen en estas líneas de investigación? Aunque mi enfoque no es histórico, considero que en medida que pretendo comprender la naturaleza de la φαντασία es necesario el reconstruir el origen de este problema. De otro modo queda inhabilitado que la pregunta por la φαντασία pueda surgir por abordar un problema filosófico fundamental. Si es posible, y considero que es posible, rastrear el origen filosófico del término, arrojará luz sobre los elementos que se encuentran en juego al abordar este problema, el cual problematiza la experiencia humana y la forma en que nos relacionamos cognitiva y prácticamente en el mundo.

Aristóteles trata el problema de la φαντασία en el contexto específico de distinguir la sensación y el intelecto. Pretendo que a partir de rastrear el por qué este término es problemático pueda comprenderse mejor la razón por la que para Aristóteles estas dos cuestiones están relacionadas. En lo siguiente rastrearé los antecedentes de este problema con el propósito de observar cómo se gesta este problema en la tradición filosófica anterior a Aristóteles.

El origen del problema puede rastrearse a partir de considerar el papel que juega el lenguaje de las imágenes o apariencias en las concepciones

de la φύσις, sobre todo en la presentación de Parménides y Heráclito de este problema. La cuestión está en que se plantea una diferencia en cómo se representa a la naturaleza o *physis* en la mente, y esta representación parece ser diferente para todos los hombres. En este punto surge la pregunta ¿puede rastrearse de esta forma el origen del término φαντασία cuando estos autores no utilizan como tal el concepto que investigamos?

De acuerdo con la perspectiva que D.W. Hamlyn expone al rastrear el problema de la sensación en *Sensation and Perception: A History of Philosophy of Perception*, describe que un problema filosófico consta de cuatro etapas: I. Preconceptual, en donde el filósofo no posee el concepto ni una palabra para designarlo. II. En donde el filósofo no posee el concepto, pero no la palabra que lo designa; III. En donde el filósofo posee tanto el concepto como las palabras para designarlo; sin embargo, no es capaz de observar las implicaciones que tiene el problema; IV. En donde el filósofo tiene el concepto, las palabras y es capaz de observar las implicaciones del problema². Por lo tanto, rastrearé el problema de la φαντασία buscando sus antecedentes independientemente de la frecuencia con que se utilice el término, siempre y cuando el contexto del problema permita comprender que, efectivamente, se trata de un problema relacionado con el lenguaje de la φαντασία. En otras palabras,

² Cfr. Hamlyn, 1961.

lo que marca el camino a seguir es el problema filosófico de la φαντασία, el cual va más allá del uso del término en cuanto tal³.

Los primeros filósofos intentaron dar cuenta de un principio racional que nos permita comprender por qué el mundo es como es. En el vocabulario filosófico, puede afirmarse que buscaban el ἀρχή o principio, el punto a partir del cual el mundo sea comprensible o articulable de manera racional. Sin embargo, al intentar lograr este discurso, surge el problema sobre la experiencia que tenemos del mundo y la forma en que se nos presenta. Dicho de otra forma, en el esfuerzo de los presocráticos por comprender el ἀρχή surge la aporía fundamental: la relación de pensar y ser⁴.

A partir de este esfuerzo por conseguir una explicación de la naturaleza que fuese verdadera surge el vocabulario relacionado con la φαντασία.

³ Para justificar este modo de proceder es posible observar que los hombres imaginan, aún antes de que existiese el término ‘imaginar’. Así como los hombres pensaban aún antes de que Aristóteles escribiese sus Tratados de lógica. El objetivo es poder rastrear el sentido problemático de la φαντασία sin recurrir explícitamente al uso del término.

⁴ Utilizo la expresión “aporía fundamental” en el sentido en que Antonio Marino lo explica en *La necesidad del estado de aporía en la búsqueda de la ciencia primera: un comentario al Libro III (B) de la Metafísica de Aristóteles*. De Acuerdo con Marino, las aporías del libro B de la *Metafísica* se centran en las diversas relaciones entre los conceptos de ἀρχή, οὐσία y αἰτία. Si el tema de la φαντασία y su vocabulario surge en esta búsqueda, podemos intuir que el problema que tratamos tiene cierto matiz metafísico.

De acuerdo con Sepper, este esfuerzo ocurre: “en el contexto de intentar comprender cómo los seres humanos experimentan las cosas del mundo” (Sepper, 2013, 103). Esto indica el camino a seguir para poder rastrear el problema de la φαντασία a su origen y conformación como una cuestión fundamental de la filosofía.

A pesar de que en los primeros filósofos podemos encontrar algunos fragmentos donde se pone en tela de juicio la veracidad de la experiencia, las imágenes y apariencias, no es sino hasta la aparición de Heráclito y Parménides que se cuestiona por primera vez la unidad de la experiencia en los hombres, es decir, que no todos los hombres son capaces de dar cuenta de la naturaleza en los mismos términos. De acuerdo con Sepper, Tales y Anaximandro no ponen esta cuestión en tela de juicio, pues para ellos no hay duda de que el mundo es tal y como lo percibimos. “(...) He certainly noticed that the bodies of all living things, though usually solid and dry to the touch, contain liquids, which suggested that liquid animated them” (Sepper, 2013, 104). Al proponer el agua como principio, Tales anota que hay una diferencia entre las cosas y sus apariencias, lo cual se da gracias a las distintas transformaciones que tiene el agua. Todas las cosas son distintas unas a otras, pero todas son agua en esencia, así la forma en que experimentamos la realidad no difiere del fondo o sustrato del que depende el cómo la experimentamos. Es decir, en este punto no parece ponerse en duda la veracidad de nuestra experiencia del mundo, sino

que se concibe que la naturaleza liquida de todas las cosas permite dar cuenta de todos los cambios y movimientos de los seres⁵.

Mientras más avanzamos en la historia de la filosofía, el discurso con el que se da cuenta de la naturaleza se vuelve cada vez más abstracto. Tales propone el agua como elemento primario, el cual no cuesta trabajo concebir o imaginar cómo puede darse a partir de ella los diversos cambios que experimentan los objetos del mundo físico. En cambio, al leer a Anaximandro y su propuesta de que el principio de los seres es el ἄπειρον, puede notarse la abstracción del discurso, ya que algo indeterminado no es algo asequible a nuestra imaginación o experiencia. Esto es una señal de que el planteamiento se vuelve cada vez más conceptual y dinámico, aunque pierde la posibilidad de comprenderse a través de una imagen. De aquí se sigue que, aunque el discurso pueda

⁵ El planteamiento de Tales y Anaximandro no es equivalente o similar al atomismo que encontramos en Demócrito y Leucipo. En el atomismo se considera que el mundo que experimentamos es el resultado de la forma que adquieren los átomos, los cuales conforman las apariencias. Sobre este punto, Barnes explica que hacen patente una diferencia entre lo macroscópico y lo microscópico. Los átomos como un elemento invisible al ojo determinan cómo las cosas nos parecen (*phainesthai*) ser lo que son; pero sólo los átomos existen realmente. Lo cual significa que todo lo que experimentamos es aparente, mientras que lo real (los átomos) es inaccesible (Barnes, 1982). Al contrario, para Tales y los otros filósofos que participan de este esquema de pensamiento no hay una distinción entre realidad y apariencia.

abarcas más fenómenos, los conceptos con los que hablamos de la naturaleza son menos factibles o más abstractos, por lo que contrasta nuestra experiencia de la naturaleza y el discurso con el que damos cuenta de ella. Contrasta la naturaleza del ser y el pensar.

En el pensamiento de Parménides y Heráclito encontramos esta dicotomía expresada y tematizada de manera explícita. En ambos autores es visible que el problema de la naturaleza toma nuevas implicaciones que ponen en tela de juicio la relación entre el discurso, la realidad y el papel de la experiencia humana. Hay un lugar común sobre ambos filósofos: suelen interpretarse como posturas antagónicas. Parménides es el filósofo de lo inmóvil, mientras que Heráclito es el filósofo del movimiento. Tal como sucede con los lugares comunes, al mirar atentamente se encuentran los matices de ambas posturas.

En los fragmentos que conservamos sobre Heráclito encontramos un conflicto entre la experiencia humana y la capacidad de conocer la naturaleza. De acuerdo con Sepper, Heráclito es el primer filósofo en problematizar la experiencia humana, creando un contraste entre el flujo de la naturaleza y la posibilidad del conocimiento. El autor se apoya en la lectura de dos fragmentos o aspectos del pensamiento de Heráclito. En primer lugar, se concentra en la distinción entre los hombres despiertos y dormidos, en el primer fragmento Heráclito apunta:

Although this account holds forever, men ever fail to comprehend, both before hearing it and once they have heard <it> (?). Although all things come to pass in accordance with this account, men are like the untried when they try such words and works as I set forth, distinguishing each according to its nature and telling how it is. But other men are oblivious of what they do awake, just as they are forgetful of what they do asleep (Heráclito, DK 22 B 1).

En este fragmento Heráclito apunta a un sustrato único que sólo el hombre despierto es capaz de captar, ya que presta atención *logos*. En contraposición, el hombre dormido no es capaz de prestar atención a la naturaleza. Este punto puede confirmarse en un segundo fragmento que brinda como testimonio Plutarco en *De superst.*, 166c 5-8: “Heraclitus says that the world (κόσμος) of the waking is one and shared but that the sleeping turn aside each into his private world” (Heráclito, DK 22 B 89). Para Heráclito hay al menos dos formas en que el hombre puede experimentar el mundo: dormido y despierto. El hombre dormido tiene un mundo privado, lo cual no significa que tenga una experiencia solipsista, sino que se refiere a que considera su propia experiencia individual como la única viable y verosímil. Por otro lado, el hombre despierto tiene un mundo común con otros hombres que tienen la misma condición de estar despiertos. En un sentido literal, el hombre dormido tiene un mundo privado, pues nadie tiene acceso a los sueños de los otros, mientras que al estar despiertos todos compartimos un *único* mundo. No es que los hombres dormidos y despiertos experimenten mundos distintos, sino que los hombres despiertos tienen

una experiencia similar del mundo porque les es posible poner en tela de juicio su experiencia particular.

De acuerdo con lo anterior, Heráclito pone en tela de juicio la unidad y veracidad de la experiencia. El hombre dormido podría creer que el cielo es rojo debido a que él así experimenta el mundo; sin embargo, es peligroso orientarse en el mundo únicamente a partir de nuestras propias percepciones. De este modo, es posible señalar que el hombre dormido se encuentra encerrado en su mundo de ensueño, donde sólo vale aquello que él mismo toma como verdadero, siendo incapaz de ver y escuchar el *logos* común que gobierna y ordena el mundo.

Los hombres despiertos prestan atención al *logos* común, lo cual significa que descubren el orden implícito en la naturaleza, aquello que es constante a través del devenir del ser. Los hombres dormidos no pueden captar este orden, se orientan por sus propias impresiones sobre el mundo y no contrastan sus pensamientos con sus impresiones. Al prestar atención a esta cuestión cobra sentido que Plutarco cite a Heráclito al hablar de la superstición, pues el hombre que quiere imponer su propio orden o *logos* al mundo es un supersticioso que intenta ver causas donde no las hay. La diferencia principal entre el hombre dormido y el despierto se encuentra en que uno contrasta lo que dice y piensa con el mundo mientras que el dormido toma como criterio de *verdad* su propio pensamiento.

Parménides no parece proponer algo muy distinto sobre esta cuestión. Sepper lo argumenta apoyándose en interpretar la división implícita en el poema de Parménides: el camino de la *doxa* y el de la verdad. El argumento parte de que estos dos caminos no son contrarios, sino que cabe la posibilidad de que Parménides brinde un modo de hablar sobre las apariencias sin romper las reglas impuestas sobre el Ser en la vía de la verdad:

One of the problems of making sense of the far more fragmentary second part of “On Nature” is that, given the typical interpretation of Parmenides as *opposed* to change and multiplicity, his proposed style of explanation of natural events seems to *accept* both. But if his physical theory ascribes being equally to the various elements of the theory of the second part, then a good deal of the paradox is lifted. Treating being as superior to appearance would then amount to a fundamental violation of his central tenet. Anyone who discounts appearance as less real than something else is trying to mix nonbeing with being. What appears, *is*. It is not opposed to being or even reduced in its being status because it is supposedly an effect of a cause (Sepper, 2013, 110).

Con esta revisión pretendo apuntar algo distinto del problema de la interpretación del poema parmenídeo y su estructura, apunto a que el problema que introducen Parménides y Heráclito es que parece haber una distinción en cómo los hombres prestan atención a la naturaleza y a su experiencia sobre ella. Sepper se enfoca en estos pasajes de ambos autores ya que puede constatar que están planteando la misma pregunta: ¿cómo es posible hablar del Ser? La cuestión arroja una tajante

distinción entre la verdad y la falsedad que se da en el discurso sobre la naturaleza, mientras que la experiencia del mundo parece ser la misma para todos los hombres.

Esto permite observar que al indagar sobre la Naturaleza y su estructura es necesario discernir de qué modo se presenta y cómo es posible conocerla. Por ello, Sepper indica lo siguiente:

Heraclitus and Parmenides changed the focus, the direct object of philosophizing, to the ways of thinking about things and the ways of speaking in accordance with that thinking. They thus created a new level or layer to reality. Henceforth, naïveté about speaking and thinking would no longer be acceptable or even possible. **This is the true moment of philosophy's birth.** It is the birth of the theme of relations between various levels of being and knowing, which was crucial to Platonic thought and became a basic element in all later theories of imagination (Sepper, 2013, 112).

A diferencia de los filósofos anteriores, Parménides y Heráclito tematizaron el problema de la distinción entre la forma en que experimentamos la realidad y el cómo damos cuenta de ella. Vieron como un problema el hecho de que la experiencia no siempre muestra la verdad de los fenómenos, pues, aunque una sombra a lo lejos parezca ser un hombre, al acercarnos se puede notar que es un tronco de un árbol. Por lo que el objeto de la filosofía ya no es sólo la naturaleza, sino también los pensamientos que tenemos sobre ella. Al tematizar la distinción entre la realidad y lo aparente, surge al mismo tiempo la

posibilidad del error, la de un discurso verdadero y uno falso. Para Sepper, esto representa el verdadero momento en que nace la filosofía, pues se hace patente que no todo discurso sobre la *physis* es verdadero, que no todo discurso concuerda con la experiencia, por lo que el problema de la imaginación nos introduce a los fundamentos de la aporía filosófica fundamental.

¿Cómo se relaciona esta distinción con la imaginación? ¿Cómo se relaciona la distinción entre realidad y apariencia con el problema de la imaginación? En primer lugar, quiero apuntar lo siguiente: si el momento en que nace la filosofía como tal se da con la distinción entre realidad y apariencia, y este tema en específico es parte fundamental del problema de la imaginación, entonces el problema de la imaginación surge también como uno de los temas fundamentales a considerar en filosofía. Además, si esta distinción es importante para el problema de la imaginación, será importante rastrear cómo se articula este problema en la forma en que lo concibe Aristóteles. Siguiendo a Sepper y su forma de presentar el problema, la cuestión de la imaginación surge precisamente en este contexto de dar cuenta de la naturaleza y notar que existen diferencias en cómo se experimenta el mundo y sus fenómenos, así como de la posibilidad de articular un *logos* sobre la naturaleza y los medios diversos que tiene el hombre para conocerlo, incluyendo tanto las representaciones como el discurso racional. Tácitamente, Sepper

adelanta que el problema de la imaginación es, esencialmente, un problema epistemológico y metafísico.

Sin la distinción entre el mundo de la verdad y el de la apariencia, sin la posibilidad de guardar una imagen a través del tiempo, el mundo se escabulliría y con él nuestra posibilidad de conocerlo. La cuestión de la imagen abre un camino en la filosofía que sería fundamental para futuros planteamientos: la distinción entre lo aparente y lo real. La cuestión de la imaginación está relacionada con el problema sobre cómo se experimenta y cómo es posible conocer el mundo.

Hasta aquí he desarrollado la tesis de que el problema de la imaginación o φαντασία surge en la historia de la filosofía a partir de la cuestión por la imagen, siendo esta entendida como el aparecer del mundo a los sentidos y al entendimiento humano. Esta cuestión solo pudo surgir por el cambio o revolución que introducen los primeros filósofos, pasando de pensar sólo el mundo a considerar que la forma en que lo experimentamos y pensamos también juega un papel importante en la búsqueda de la verdad. En la siguiente sección argumentaré que este mismo problema se visualiza en la etimología del término φαντασία, por lo que no sólo por el desarrollo conceptual, sino que en la misma estructura semántica de la φαντασία encontramos el acceso al problema sobre cómo se relacionan el Ser y el Pensar.

1.2 De imaginación a φαντασία: el origen histórico-filosófico del término

Φαντασία es traducida comúnmente por imaginación, lo cual devela una parte de la amplitud semántica que tiene el concepto, ya que por imaginación entendemos varios fenómenos diversos, tanto reales como ilusorios. Al mismo tiempo hace patente una idea moderna que permea en la lectura y concepción de la φαντασία como problema de la filosofía aristotélica. Resulta necesario clarificar esta preconcepción del término con el fin de comprender las ideas o prejuicios existentes, pues ayudan a tomar distancia al leer el término en Aristóteles.

En este sentido, tomaré el camino contrario que los trabajos que documentan la historia del término, pues en lugar de observar el camino que transitó el concepto de φαντασία hacia imaginación, partiré de la concepción moderna de imaginación para observar su diferencia con el término φαντασία en Aristóteles y en la Grecia antigua. Esto comenzará a abrir el panorama sobre los límites y alcances que la φαντασία pueda tener.

El punto de partida es la traducción. Φαντασία se traduce comúnmente por imaginación; otra práctica común es transliterar el término ‘*phantasia*’ o traducirlo por su derivado como ‘fantasía’:

Su traducción usual como ‘imaginación’ parte de una raíz latina (*imaginatio*) que ya desde un principio opera una reducción de significado, en la medida en que la apertura de sentido que tiene ‘*phantasia*’ en tanto vinculada al aparecer

(*phantázesthai*, *phaínesthai*) se ve limitada a la dimensión de apariencia de las imágenes visuales entendidas como representaciones mentales (García, 2023, 23).

Estas dos acepciones son recepciones del griego φαντασία que, aunque conservan uno de los sentidos que el término podría adquirir, oscurecen la variedad semántica que el término puede adquirir. Es importante señalar esto pues diversas interpretaciones del concepto φαντασία o imaginación se ven influenciadas por las concepciones modernas del término, lo cual arroja ciertas consecuencias que deben tomarse con precaución al interpretar el término en la filosofía aristotélica⁶.

Al hablar de la imaginación en la filosofía moderna se hace referencia a un concepto que forma parte de una estructura psicológica o mental de un sujeto, el cual tiene la posibilidad de traer al presente una diversidad de representaciones de objetos que ya no están presentes. En la *Crítica de la razón pura* Kant la define de este modo: “**Imaginación** es la facultad de representar en la intuición un objeto aún *sin la presencia de él*”⁷. Kant introduce la noción o facultad de la imaginación en el contexto de dar cuenta sobre la posibilidad del conocimiento y su fundamento. Para él

⁶ Hay mucha literatura al respecto de la transición del concepto φαντασία al de imaginación en la filosofía moderna; sin embargo, no es parte de los propósitos principales de esta investigación el indagar la recepción del término.

⁷ Kant, *KrV* B15.

la imaginación es el fundamento del conocimiento en tanto que lleva a cabo la síntesis trascendental de la apercepción, es decir, de la posibilidad de la autoconciencia. Kant le otorga a la imaginación la función de brindar un enlace entre la unidad de la autoconciencia y la diversidad de experiencias posibles que pueda tener un sujeto, lo cual la posiciona como condición de posibilidad de todo conocimiento y de la experiencia. Por otro lado, en la primera edición de la *Crítica*, Kant describe a la imaginación como una síntesis en la cual las diversas representaciones guardan una continuidad entre sí, de tal modo que el paso del día y la noche pueda ser visto como un fenómeno unitario; de no haber imaginación, la experiencia del atardecer no sería más que una sucesión dispersa de diversas representaciones⁸.

Otra descripción importante de la imaginación la encontramos en el *Leviathan* de Hobbes. Este autor la define como “(...) una sensación que

⁸ La concepción kantiana de imaginación no puede explicarse en un breve párrafo y profundizar en esta idea rebasa los límites de mi investigación. Me apoyo de esta concepción para notar el esquema con el que se comprende a la imaginación, siendo la concepción kantiana una de las más influyentes para la epistemología moderna y contemporánea. Principalmente hay que resaltar el aspecto subjetivo de la imaginación, así como que ésta es la que hace posible la experiencia. El mundo puede ser cualquier cosa, pero sin una capacidad de articular y organizar tanto lo sensible como los conceptos, no podríamos ni siquiera tener la imagen de cualquier objeto del mundo. Por lo que, para conocer, es necesaria la imaginación.

se debilita” (Hobbes, Leviathan, I, 2). Hobbes explica que la pérdida de fuerza no se da en el movimiento que tiene lugar en las sensaciones, sino que es una obnubilación de ese movimiento. Esto significa que si hay una sensación de un objeto y éste ya no se encuentra presente, ese movimiento se atenuará gracias al transcurso del tiempo y a nuevas sensaciones que lleguen a los sentidos. Por ello, lo restante de ese movimiento es una sensación debilitada, y ello es posible por la imaginación. Para Hobbes, por tanto, las imágenes que quedan de forma residual después de la percepción de un objeto son lo que llama Imaginación.

Estas acepciones de la imaginación permiten observar dos características importantes⁹. A partir de la modernidad la imaginación tiene una determinación subjetiva, que no brinda representaciones confiables de un objeto, sino que es un movimiento debilitado que no presenta nunca a las cosas tal como son. Es usual llamar “fantasías” a representaciones mentales que nunca podrían llegar a ser verdaderas. En la descripción kantiana la subjetivación de la facultad adquiere otro tinte, pues no brinda una descripción negativa de su funcionalidad, pero la imaginación sólo puede representar un objeto sin tener la presencia

⁹ Esta revisión de Hobbes y Kant podrían ser sobre otros autores modernos que también desarrollan el concepto de Imaginación. Sin embargo, la elección de Hobbes y Kant es porque sus concepciones hacen eco en otros autores modernos e incluso en planteamientos contemporáneos sobre la imaginación.

efectiva de éste, funcionando como un enlace entre la sensibilidad y el entendimiento que hace posible el conocimiento. Este enlace parte de recibir información de la sensibilidad, sin embargo, dado que el entendimiento es la facultad de establecer enlaces, y no puede establecerlos sin una intuición, de ahí se sigue que la imaginación establece la conexión entre ambas facultades. Sin embargo, lo peculiar de ambas posturas es que el producto o movimiento que realiza la imaginación es caracterizado con un valor negativo respecto del conocimiento, o incluso se considerara que todo aquello que proviene de la imaginación es fantasioso o ficticio.

Dorothea Frede en *The cognitive role of phantasia in Aristotle* sigue una línea de interpretación de la φαντασία acorde con la exposición de Kant, en tanto que le adjudica una función sintetizadora o un puente entre la sensación y el intelecto: “The upshot of this interpretation of *phantasia* is that it plays a crucial cognitive role both in practical and in theoretical thinking in Aristotle, by suplying the neccesary link between the sensible and the intelligible” (Frede, 1995, 292). En este sentido, si el intelecto establece un nexo con la sensibilidad y las representaciones es gracias a la φαντασία que guarda las diversas representaciones y las puede traer a colación en la conformación del conocimiento, en tanto que posee una colección de distintas impresiones sensibles. Esta misma línea se sigue en diversos académicos.

Al revisar la posición de Frede resalta la influencia de explicaciones modernas sobre la imaginación, sobre todo de la noción kantiana. Es posible que Kant haya tenido influencia de la teoría aristotélica de la φαντασία, sin embargo, hay que tener precaución de no leer a Kant en Aristóteles. Esta precaución no es debido al posible anacronismo interpretativo, sino que hay que tener cuidado de que comprendamos de forma errada las explicaciones de Aristóteles por buscar que encajen en un marco conceptual determinado. Aún si fuese posible que Aristóteles conciba la φαντασία tal y como Kant concibe la imaginación, es necesario tomar un paso atrás al leer el texto aristotélico.

De las concepciones modernas de la imaginación es notorio que tiene ciertas connotaciones específicas que se distinguen del campo semántico y los sentidos que el término griego posee. 'Imaginación' hace referencia a una facultad subjetiva que, por lo demás, tiene su existencia en la mente. 'Fantasía' por otro lado, hace referencia al campo de lo imaginativo, como a un producto de la imaginación que tiene una representación falsa y hasta casi equivalente con lo onírico. Φαντασία tiene un vínculo más próximo con la representación, lo cual es visible al observar con atención el origen del término.

¿Cuál es el origen y el campo semántico del término φαντασία? En primer lugar, Aristóteles lo presenta como un término derivado de *phaos* (luz), ya que es por la luz que es posible ver. Esta presentación de la

etimología puede justificarse: Φαντασία es un sustantivo derivado del verbo de voz media φαντάζομαι, el cual significa ‘aparecer’ o ‘mostrarse’. Schofield comenta que los términos con la terminación *-sia* que se derivan de un verbo remiten a la acción significada por el verbo; mientras que los derivados con terminación *-sma* se refieren al resultado de la acción. En ese sentido φαντασία y φάντασμα se emparentan como la acción y el resultado de la acción; la φαντασία es aquello por lo cual tiene lugar un φάντασμα. Sin embargo, al ser φαντάζομαι un verbo de voz media, Schofield señala que los φαντάσματα no serían presentados por un sujeto al utilizar la φαντασία, sino que la fuerza de la acción recae sobre aquellos productos que son ‘presentados’ al sujeto. Sin embargo, esto solo presenta una cara del problema, pone en tela de juicio si la φαντασία como actividad del alma en Aristóteles es realmente una actividad o una mera afección anímica.

Si aceptamos que φαντασία es derivado de φαντάζομαι, entonces también hay que considerar de dónde proviene éste, pues puede mostrarnos más sobre el significado del término. *Phantazomai* y *phaos* derivan de una raíz común: *phao*, que significa ‘brindar luz’ o ‘brillar’: “From this latter word were derived the two verbs *phaino* ("to show"), with its frequent middle form *phainomai* ("to appear"), and *phantazo* ("to make visible, appear, show oneself"), and thence the verbal nouns *phantasia* and *φάντασμα*” (White, 1985, 485).

De acuerdo con Diaz hay una raíz común a *phaos* y *phemi*: *PhaF-*, la cual brinda cierta ambivalencia semántica a los términos que se construyen a partir de ella, ya que significa ‘brillar’, ‘declarar’, ‘exponer’ o ‘decir’. Esto se constata en términos como *apophaino*, pues significa al mismo tiempo ‘hacer aparecer’ y ‘declarar’, es decir, que su significado envuelve apariciones que se hacen presentes a los sentidos, así como al *logos*. En este sentido, a partir de la raíz se introduce un problema al comprender el origen del término, pues esta ambivalencia semántica hace referencia tanto al ‘brillo’ como al ‘declarar’ y en el declarar se encuentra el hacer visible algo a través de la palabra; esta variación en los significados hace que los términos que se derivan de la raíz *phaF-* incluyan y se usen en dichos sentidos. Así, dado que *phaos* da origen a *φαντάζομαι*, es de considerar que incluya dicha ambivalencia semántica.

Si tanto *φαντασία* como *φαντάζομαι* se relacionan con estos dos sentidos del ‘aparecer’, entonces el mismo campo semántico del término da lugar a la cuestión por la relación entre lo que aparece y el cómo nos parece que es el mundo. Con esto me refiero a que la raíz *phaF-* infunde su ambivalencia semántica en los términos que conforma, lo cual permite ver en *φαντάζομαι* una problemática en cuanto al origen del aparecer, pues puede darse tanto a los ojos, a los sentidos o a la mente. En palabras de White:

(...) *phantasia* itself names the manifestation of anything before man, perhaps especially a display in the sensible, and above all, in the visible world, but also including any presentation in dreams, memories, fancies, and delusions. Taken together, the array of all such appearances forms the scene of the pre-philosophic dimension of human experience which precedes and conditions man's subsequent questions about the truth of things (White, 1985, 485).

Por lo tanto, la φαντασία se revela como un punto clave respecto del problema de la relación entre la mente y los objetos que se le presentan. De acuerdo con el análisis realizado, en el término y su etimología se devela que hay una relación entre cómo aparecen las cosas y el cómo son captadas en la experiencia, ya sea en los sentidos mismos o en la mente: sin imaginación o sin φαντασία ¿podríamos tener conocimiento del mundo; podríamos tener experiencia o información de cualquier cosa? ¿Cómo sería para nosotros un mundo sin φαντασία? ¿Tendríamos experiencia interna (de nuestros propios pensamientos y sensaciones) sin la actividad de la φαντασία?

A partir de lo anterior es visible entonces que el campo semántico de la φαντασία es distinto del planteado por la traducción 'imaginación', así como por la transliteración a 'fantasía'. Las connotaciones que tiene φαντασία no están relacionadas de manera necesaria ni limitante a una facultad operante en el interior o mente de un sujeto, sino que también tiene relación con la aparición de los objetos; del mismo modo, al traducir por imaginación el campo semántico se limita a que lo que

produce esta actividad sean imágenes mentales, mientras que lo que aparece puede ser relacionado con otras sensaciones distintas a la visión. Por otro lado, usar el término 'fantasía' tiene la desventaja de referir a una actividad subjetiva que no tiene ninguna conexión con la realidad. Lo fantasioso es comprendido como algo falso y engañoso, y cuando no tiene ese matiz, se relaciona con la actividad artística y creativa, pero guardando siempre una distinción entre lo real y la fantasía. Φαντασία remite a la 'apariencia', 'manifestación' o 'imagen' que puede ser incluso 'representación'. La palabra adquiere un énfasis en la imagen que se produce por un objeto y el fenómeno al que da lugar ese aparecer en un sujeto. En este momento no es posible tomar una dirección interpretativa del término en Aristóteles; sin embargo, con lo avanzado hasta aquí es posible observar que la Φαντασία, ya sea por su campo semántico, o por la historia que le precede al término, pone en tela de juicio la relación que guardan los objetos del mundo y la imagen que queda en la mente como resultado de la aparición de dichos objetos. Este esquema semántico y la ambivalencia que presenta el término por su origen, considero que resultan fundamentales para comprender los límites del problema de la φαντασία.

1.3 El problema de la φαντασία en el *De anima*

La exposición que Aristóteles realiza sobre la φαντασία en *De anima* se encuentra en el contexto de comprender qué sea el alma y el dar cuenta

de los movimientos de los seres vivos. En este sentido, La φαντασία se encuentra relacionada con la sensación y el intelecto entendidos como movimientos de un ser animado, es decir, de un ser con alma. Dado que para Aristóteles no hay un tratado sobre la φαντασία, sino que ésta siempre se discute en contextos específicos, es necesario comprender el contexto del *De anima* y sus problemas, con el fin de que arrojen luz sobre el problema que nos interesa.

Para lograr lo anterior podemos recurrir a dos pasajes del *De anima*: en primer lugar, la primera vez que el término se menciona en el tratado brindará luz sobre cómo se concibe a la φαντασία para la obra en general; en segundo lugar, en el tercer capítulo del tercer libro se aborda de forma específica la cuestión de la φαντασία a profundidad. En este pasaje se encontrarán las dificultades concernientes a este movimiento del alma y sus implicaciones.

Antes de adentrarse en las cuestiones mencionadas, es necesario plantear la siguiente cuestión preliminar: ¿Puede explicarse qué es la φαντασία con independencia de otras facultades? Es decir, ¿es posible explicar o presentar a la φαντασία por sí misma? A simple vista esta pregunta parece superficial, pero dado que la literatura especializada muchas veces pretende exponer o indagar qué es la φαντασία dejando de lado los diversos contextos en que surge esta cuestión, apuntar una

respuesta permitirá comprender mejor la naturaleza de este problema para Aristóteles.

Uno de los autores más representativos de lo anterior es Malcolm Schofield en su texto *Aristotle on Imagination*. Para Schofield es claro que el concepto de φαντασία se discute en diferentes contextos a lo largo del *corpus*, pero el pasaje fundamental donde presenta su teoría condensada sobre la φαντασία es *De anima* III,3: “For *DA*, III.3. remains Aristotle once concentrated, extended theoretical discussion on *phantasia*; elsewhere he is concerned with its role in particular mental operations—dreaming, remembering, thinking and so on” (Schofield, 1979, 108). Evidentemente, el concepto de φαντασία se discute en varios contextos en otros textos de Aristóteles, como en el *De memoria*, sin embargo, incluso en *De anima* III, 3 no se plantea la cuestión de si la φαντασία es algo en sí misma o con independencia de la sensibilidad y el entendimiento. En dicho pasaje Aristóteles discute la φαντασία con el propósito de distinguir sensación e intelecto. Aunque los intérpretes intenten reconstruir el término separándolo de otras facultades y conceptos, tal vez no sea posible comprenderlo a fondo sin tener en cuenta tanto el contexto en el que aparece, así como su relación con otras facultades y con el alma en general.

Lo anterior también permite comprender que al indagar la naturaleza de la φαντασία hay que señalar si ésta es algo independiente del alma

o si se da en el alma, es decir, tal como Aristóteles plantea en el inicio del *De anima*, hay que averiguar si la φαντασία es algo que se da en el conjunto al alma y al cuerpo o es algo exclusivo del alma.; y si se da en el alma, hay que averiguar si es un movimiento independiente o si se da necesariamente en alguna de las facultades del alma enlistadas por Aristóteles.

Al hacer este comentario al modo de acercarnos al estudio de la φαντασία en el *De anima*, no pretendo minimizar el aporte de Schofield o su influencia en la literatura especializada. Considero que este tipo de enfoques pueden aportar un análisis detallado sobre aspectos específicos de la imaginación, sin embargo, mi enfoque pretende tomar el concepto de φαντασία en el contexto y uso que Aristóteles lo investiga, por lo cual, no puede desarticularse de los elementos metafísicos, psicológicos o biológicos que implica el que el concepto se desarrolle en un tratado de psicología, es decir, el indagar la naturaleza del alma.

En el primer capítulo del *De anima*, Aristóteles brinda ciertos elementos que permiten esbozar una respuesta a esta cuestión. El libro comienza señalando que el estudio en torno al alma es de los más elevados e importantes, ya que ésta es como un principio de los seres. Por lo que es necesario indagar tanto qué es alma y cuáles son sus atributos. Una vez

que traza el programa del tratado surge la cuestión acerca de si el alma tiene afecciones que le pertenezcan por sí mismas:

φαίνεται δὲ τῶν πλείστων οὐθὲν ἄνευ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι. μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι (*De anima*, 403^a)¹⁰.

Para Aristóteles es una aporía pensar acerca de los atributos del alma, es decir, si hay atributos que le pertenecen al alma por sí misma o si sus atributos siempre se dan en el conjunto de alma y cuerpo. En efecto, si hay afecciones que se dan únicamente al cuerpo, entonces podría concebirse al alma con una existencia independiente del cuerpo. Si todos sus atributos no pueden darse sin un cuerpo, entonces la naturaleza del alma sería distinta. Tal parece que la mayor parte de atributos del alma no pueden darse sin el cuerpo, a excepción del pensar, el cual es el atributo que con mayor razón se predica sólo del alma y no al compuesto de alma y cuerpo. Si el inteligir es una actividad que se da con independencia de un cuerpo, entonces habría que dar cuenta de cómo interactúa el cuerpo con el alma. Sin embargo, al señalar que si el inteligir, en efecto, depende de la φαντασία en algún sentido, y ésta es

¹⁰ Al parecer, en la mayor parte de los casos, el alma no recibe una acción ni la produce sin el cuerpo; por ejemplo: enojarse, confiarse, apetecer y, en general, sentir. Inteligir, empero parece lo más peculiar de ella, y si eso también es un cierto tipo de imaginación o no se da sin imaginación, ni siquiera sería posible que existiera sin un cuerpo.

algo del cuerpo, entonces tampoco puede considerarse que el inteligir se dé sin el cuerpo. De aquí se sigue que la φαντασία es algo del cuerpo.

La φαντασία parece jugar un papel fundamental en la comprensión de la naturaleza del alma y la relación que tienen entre sí sus facultades o actividades. Sobre todo, en tanto que permite decidir si es posible que haya afecciones del alma que no dependan del cuerpo. A partir de esto es visible que para comprender la naturaleza del intelecto hay que comprender qué es la φαντασία, y para comprender qué es esta, es necesario saber qué es el alma, aunque sea de manera esquemática. Aún más, la φαντασία se presenta en primera instancia como un concepto decisivo al determinar la naturaleza de las afecciones del alma y su manifestación en el ser vivo.

A esto debe añadirse que, dentro del programa general del *De anima*, no puede estudiarse qué es la φαντασία por sí misma ni por separado a las demás facultades. Al contrario, a partir de este punto, en los contextos en los que leemos el término, resulta ser crucial para comprender otras funciones o procesos del ser vivo, por lo que no es raro que aparezca siempre en relación con otras facultades del alma.

Schofield y otros académicos al realizar estudios de la φαντασία y del capítulo donde se discute esto en el *De anima*, parten por concebir que en este texto se expone qué es la φαντασία, e intentan aprehenderla como una actividad separada de otras facultades o actividades del alma.

Mi postura es que no es posible hacer caso omiso a la forma o contexto en que Aristóteles presenta el problema, y esto puede aplicarse a todo el *De anima*. Aislar la imaginación del contexto anímico puede dar buenos resultados para comprender características generales, pero esto nos aleja de la concepción aristotélica del término, tales como que la φαντασία es una actividad o movimiento de un ser vivo y que la discusión por la φαντασία en el *De anima* se da en el contexto específico de distinguir la sensación y el intelecto.

Por esta razón pretendo tomar un camino distinto a lo planteado por Schofield en *Aristotle on imagination* y de los académicos que consideran que es posible comprender o estudiar la φαντασία aislada de las cuestiones que la envuelven en el *De anima*; al contrario, tomaré la noción de φαντασία sin intentar comprenderla de manera independiente a estas facultades, pues la φαντασία tiene lugar sólo en el ser vivo. Es decir, partiré por comprender la naturaleza del alma para indagar qué es la φαντασία¹¹.

¹¹ Este punto de partida de la investigación está justificado porque, además de los argumentos que he brindado, en *De anima* 428^b afirma que ésta sólo puede ocurrir en cosas dotadas de sensación en tanto que es un movimiento comenzado por la sensación en acto. Sólo las cosas animadas perciben, por lo que sólo las cosas animadas con percepción pueden tener una experiencia de la φαντασία. Este argumento se desarrollará con mayor atención más adelante.

Aristóteles discute lo fundamental sobre la φαντασία en el *De anima* en su tercer libro, capítulo tercero. El argumento del capítulo no está dedicado exclusivamente a la φαντασία e indagar su naturaleza, sino que este tema surge por otra discusión. Además, una vez que se discute la naturaleza de esta actividad, Aristóteles pasa mayor tiempo discutiendo lo que no es que lo que sí es. Por esto, considero pertinente presentar un esquema de las cuestiones que Aristóteles trata en el *De anima* III,3, con el propósito de observar el orden de la exposición Aristotélica y poder ubicarnos con facilidad en las diversas cuestiones y argumentos que el filósofo presenta.

427^a17. Introducción del capítulo. Recapitulación de las características definitorias del Alma: Movimiento locativo (κινήσει) e Inteligir (νοεῖν), comprender (φρονεῖν) y percibir (αἰσθάνεσθαι).

427^a20. Confusión entre percibir, comprender e inteligir, por los filósofos anteriores, especial atención en Empédocles y Homero.

427^b. Crítica de la confusión de las facultades a partir del error: que las apariencias siempre serían verdaderas.

427^b10. Distinción entre comprender, inteligir y percibir.

427^b11 La sensación siempre se encuentra en la verdad, mientras que es posible equivocarse al pensar.

427^b12 Los animales no poseen intelecto, pero sí sensación. Del intelecto participan pocos animales.

427^b15. Introducción de la imaginación (φαντασία). Es distinta tanto del percibir como del entender.

427^b20. Imaginación es distinta del pensamiento discursivo.

427^b27-428^a. Énfasis en la importancia de discutir sobre la imaginación, dado que el entender depende de ella.

428^a- 428^a22. Distinción entre imaginación y la facultad perceptiva.

428^a23- 428^b10. Distinción entre imaginación y opinión

428^b11. Imaginación como un movimiento dependiente de la percepción.

429^a. Definición de imaginación y su relación con la luz (φάος).

De esta estructura, hay que resaltar que el capítulo no comienza hablando de la φαντασία. El tema es introducido hasta 427^b15; pero la discusión sobre este tópico comienza todavía más adelante, en 427^b27-428^a. Después de analizar en qué se distingue de las otras facultades, Aristóteles brinda una definición en las últimas líneas del capítulo, donde se da énfasis en que es un movimiento que depende de la actividad de la sensación.

Aristóteles llega a este capítulo a través de haber discutido los pormenores de los sentidos y la facultad sensitiva en general, la cual abarca desde el Libro II y concluye en el Libro III, capítulo 2. Antes de discutir qué es la φαντασία, ya ha quedado definida la αἴσθησις, el tipo de actividad que es, así como los sensibles propios, comunes y

accidentales. Por lo tanto, si dicha discusión está concluida, parece que el siguiente paso sería estudiar la facultad intelectual del alma.

De anima III, 3 representa en el conjunto del libro un nuevo comienzo. Aristóteles tiende a dividir sus libros, no sólo por capítulos y libros, sino también de acuerdo con discusiones específicas. Sucede de la misma forma al inicio del Libro II, donde ya discutió los errores y aciertos de los primeros filósofos y es necesario tener un nuevo punto de partida. Estos nuevos puntos de partida advierten un cambio de perspectiva en la exposición, un nuevo principio. No me refiero a un cambio de perspectiva en el sentido en que la *Fenomenología* de Hegel cambia de perspectiva entre el ser en-sí y para-sí. Una lectura así haría muy complicado comprender el *De anima*. Más bien, este cambio de perspectiva implica que el problema a tratarse se encuentra en otro nivel de complejidad, y aunque el texto siguiente implica también lo dicho anteriormente, es en estos puntos donde puede adquirir nuevo significado a la luz de una nueva discusión: “Es importante reconocer que III, 3 es un capítulo transicional” (Sepper, 2013, 212)¹².

En el *De anima* III,3, el nuevo punto de partida es señalar, de nuevo, concepciones del alma que tuvieron filósofos anteriores:

¹² Traducción propia.

Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὁρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ τῷ κρίνειν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι (*De anima*, 427^a)¹³.

Este nuevo comienzo de la exposición aristotélica plantea un problema que no podía ser planteado antes de tratar la cuestión de la naturaleza de la αἴσθησις, es decir, plantea el problema sobre la distinción entre las facultades intelectual y sensitiva del alma. El estudio sobre el intelecto es necesario llevarlo a cabo sólo si éste es distinto de la percepción; de otro modo, no tendría caso volver a exponer lo mismo. De esta forma, antes de avanzar, Aristóteles considera que hay que distinguir las facultades y sus actividades, lo cual plantea también la cuestión sobre la continuidad y unidad de las facultades del alma.

Este problema ya se había vislumbrado en pasajes anteriores, como en *De anima* II. Ahí, Aristóteles ofrece diversos argumentos a favor de la tesis de la continuidad y unidad de las facultades del alma. Un ejemplo lo encontramos en el segundo libro del *De anima*, pues ahí ofrece una definición del alma a partir de determinar que las facultades son distintas instancias de lo vivo. Sin embargo, aunque haya una variedad de seres vivos, todos comparten el alma nutritiva como una nota distintiva: ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, πρώτη δὲ καὶ

¹³ “Puesto que definen al alma especialmente a través de dos distinciones, por el movimiento locativo y por el inteligir, el comprender y el percibir sensorialmente, y como parece que el inteligir y el comprender son, en cierto modo, como un cierto percibir (...)”

κοινότατη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν¹⁴. Al respecto, Kass clarifica que la prioridad de la facultad nutritiva se justifica en tanto que: “todo animal vivo comparte al menos esto: necesita, busca y asimila comida, como hacemos nosotros” (Kass, 1999, 19)¹⁵.

A partir de este argumento, Aristóteles apunta a que todas las facultades del alma están encadenadas una con otra, desde la nutrición hasta el intelecto, aunque no es necesario que se den todas las facultades en todos los seres vivos. El alma nutritiva puede darse sin la sensitiva, pero no funciona igual en sentido contrario, ya que todo animal que posea sensación debe estar vivo y nutrirse para mantenerse siendo lo que es. La explicación aristotélica sobre lo vivo es gradual y se realiza en ascenso hacia la facultad intelectual, por lo que, si cada instancia de lo vivo supone lo anterior, entonces el alma intelectual también supone la percepción, el movimiento, el deseo y la nutrición. Un ser que no puede mantenerse siendo lo que es no sería capaz de moverse o de percibir.

Con base en lo anterior, considero que el mismo principio que unifica y encadena las facultades del alma se aplica también para la explicación de Aristóteles en el *De anima*. Esto significa que la exposición de cada

¹⁴ “(...) pues el alma nutritiva también se da en los demás vivientes, y es la facultad prioritaria y más común del alma, en virtud de la cual se da la vida para todos.”

¹⁵ La traducción es mía.

facultad supone la facultad anterior, pero no en el mismo sentido en que fue explicada originalmente, sino que, al darse en una forma de vida más compleja, dicha facultad adquiere nuevas manifestaciones y movimientos. Dicho de otra forma: no es lo mismo el ser de una planta que sólo posee facultad nutritiva que el de un animal, ya que la planta para nutrirse no necesita de moverse, mientras que el animal necesita de poder sentir el alimento para perseguirlo. Por lo tanto, la peculiaridad de la sensación afecta en la manifestación del alma nutritiva en el animal.

En este sentido, Aristóteles considera pertinente plantear un nuevo punto de partida en *De anima* III, 3, pues es necesario distinguir la sensación del intelecto si es que son facultades distintas; aún más, hay que indagar cómo se relacionan, y si la facultad intelectual es distinta de la sensación, entonces también hay que cuestionar cómo se incorpora la facultad sensitiva en la intelectual.

Aunque la distinción entre estas facultades es importante para comprender la naturaleza de cada una y su relación, esto también plantea un problema sobre la naturaleza del conocimiento. Ya se ha planteado que, si entender y percibir son lo mismo, entonces no hay necesidad de explicar el alma intelectual, pero esto significaría que al percibir se obtendría el conocimiento de las cosas que son percibidas. Sin embargo, a pesar de que la percepción brinde mucha información y

nos permita captar muchas diferencias entre las cosas percibidas, no es suficiente para lograr un conocimiento de las cosas, por ello, Aristóteles contra argumenta la tesis de que percepción e intelecto sean lo mismo con una consideración acerca del error: καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἡπατῆσθαι αὐτοὺς λέγειν· οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζώοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ (*De anima* 427^b)¹⁶.

Si el entender y el percibir son lo mismo, entonces todas las apariencias serían verdaderas (πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ); por lo que el conocimiento y la verdad no serían posibles para el hombre, ya que no habría manera de superar la inmediatez de la percepción. Por lo anterior, es claro que esta distinción centra la atención en cómo se experimenta el mundo, ya sea desde la sensibilidad o el entendimiento.

Al respecto de esto, Sean Kelsey en *Mind and World in Aristotle's De anima*,¹⁷ comenta lo siguiente:

(...) Aristotle uses the formula "All appearances are true" for the doctrine of Protagoras, which identifies how things are with how things appear. This suggests that, in Aristotle's mind, what is at stake in our two issues is whether perceiving and judging really are activities wherein we lay hold of real beings. (Kelsey, 2022, 43)

¹⁶ "Desde luego que ellos también deberían haber dado a la vez una explicación del error, pues es algo más apropiado a los animales y el alma pasa más tiempo en él."

¹⁷ En adelante *Mind and World*.

Siguiendo el argumento sobre la continuidad y unidad de las facultades, Aristóteles no había cuestionado o planteado que la sensación pudiese ser verdadera o falsa, lo cual puede notarse a lo largo de la exposición del Libro II. Se había explicado únicamente cómo funciona la sensación en el alma, así que no hay indicios de que deba plantearse alguna duda sobre la veracidad de la experiencia sensitiva. De hecho, Aristóteles afirma que la sensación del sensible propio de cada sentido no tiende al error o falsedad, pero no es de este modo cuando además de sensación hay intelecto, ya que una cosa es percibir y otra distinta es pensar que lo que percibo es verdadero, es decir, que la percepción sensible adquiere un nuevo matiz si en la actividad del ser viviente también está presente el intelecto. Cuando el intelecto entra en juego, es decir, cuando el alma humana entra en juego, la sensación ya no es verdadera en todos los casos, a menos que no distingamos la sensación y el intelecto.

Distinguir sensación e intelecto no es una tarea exclusiva de este capítulo del *De anima*. En otros pasajes del texto Aristóteles brinda elementos para ver que estas facultades y sus objetos no son lo mismo: διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ (*De anima* 417^b 25)¹⁸ Sin embargo, a diferencia de otros pasajes, la confusión que plantea en *De anima*, III, 3 pone en tela de juicio la posibilidad del

¹⁸ “(...) pensar depende de uno mismo, cuando quiere, pero sentir no depende de uno mismo pues debe haber un objeto sensible.”

conocimiento. La sensación, al menos la de los sensibles propios, siempre es verdadera, ya que no hay error en percibir un color o un sonido, y no dudamos de que hemos percibido algo en la sensibilidad; pero si el intelecto y la sensación son lo mismo, y la sensación es verdadera, entonces no habría lugar para el error, ya que cada percepción sería verdadera en cada caso; y si pensar es lo mismo que percibir, entonces todo cuanto pienso sería verdadero. Además, tampoco sería posible pensar lo universal ni habría necesidad de una facultad intelectiva, pues el conocimiento sería en todos los casos sobre los casos singulares que se presentan a la sensación. Dado que no es posible el conocimiento en este sentido, es necesario que haya una facultad intelectiva distinta de la perceptiva, la cual pueda captar lo Universal.

En el *Crátilo* de Platón se puede encontrar un ejemplo de la importancia de discutir esta cuestión, así como de sopesar qué sea la φαντασία. En 386^e, Sócrates plantea que, dado que los seres tienen una naturaleza estable, no es posible que dispongamos de ellos según nuestra φαντασία. En ese sentido, se plantea que los seres no dependen de la percepción particular humana, ni tampoco que la φαντασία pueda hacer lo que le plazca con ellos. De ahí que el conocimiento sea posible, pues acertar o equivocarse es posible; por el contrario, si todo es igual

para todos, o si todas las apariencias son verdaderas, entonces no sería posible que haya algo como el conocimiento¹⁹.

Es en este contexto que surge la necesidad de hablar sobre la φαντασία, es decir, en virtud de encontrar elementos para distinguir la sensación y el intelecto. Esta cuestión clarifica varios aspectos de las tesis de Aristóteles sobre estas facultades, desde su naturaleza hasta el papel que tiene cada una en la conformación del conocimiento. Considero que Aristóteles advierte esta cuestión al presentar en este orden el *De anima*, III.3. ya que considera necesario distinguir ambas actividades anímicas a fin de mostrar cómo es posible que se dé el conocimiento a partir de ambas facultades. Al mismo tiempo, si no fuesen distintas, entonces la máxima de Protágoras sería verdadera, y todo cuanto pensamos sería verdadero.

Si la facultad (δύναμις) intelectual y sensitiva no son lo mismo, entonces ¿cómo se relacionan o se unifican en el alma, y al mismo tiempo, ¿cómo es posible distinguir una de otra? Aristóteles comienza tratando esta cuestión introduciendo el concepto de φαντασία: φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας· αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ

¹⁹ Considero fundamental recuperar este pasaje del *Crátilo* para pensar qué es la φαντασία, dado que en los distintos trabajos que recapitulan la historia del concepto o de la imaginación suelen dejar de lado esta mención del término, recuperando únicamente las menciones en *República*, *Teeteto* y *Sofista*.

αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις (*De anima*, 427^b15)²⁰. Aristóteles plantea a la φαντασία como algo diferente de ambas facultades, sin embargo, encadena y determina el pensamiento a la sensación, tal como lo hemos visto más arriba.

A partir de lo anterior es posible señalar dos puntos: **(I)** La imaginación es un tópico muy importante en tanto que se relaciona con la posibilidad del conocimiento, pues ella es presentada como uno de los componentes del inteligir; **(II)** la distinción de las facultades intelectual y sensitiva es posible sólo gracias a la comprensión de la imaginación²¹.

Sobre este punto, Kass menciona lo siguiente:

Este descubrimiento de la divisibilidad entre objeto e imagen- una extensión de la divisibilidad entre forma y materia implícita en la vista en cuanto tal- es la clave para la imaginación humana (...) Las imágenes

²⁰ “Por cierto, que la imaginación es distinta tanto de la sensación como del pensamiento discursivo, y éste no se genera sin sensación y sin sensación no hay juicio”.

²¹ Sin embargo, en este punto queda la duda de si la φαντασία es entonces una facultad (δυνάμις) o un movimiento correspondiente o subordinado a alguna facultad. Más Adelante nos concentraremos en esta cuestión, dado que es necesario observar de qué forma se relaciona la φαντασία con ambas facultades. Para ello será necesario revisar pasajes importantes de otras obras de Aristóteles, en medida que los *Parva naturalia* son textos relacionados con la exposición del *De anima*; además, dado que mi explicación supone que las distintas expresiones de lo vivo suponen el estadio anterior, de esa misma forma al hablar de la φαντασία en los seres humanos se presupone el cómo se exprese este movimiento en los animales y estadios anteriores.

vistas interiormente pueden ser exteriorizadas y representadas(...) En cuanto exteriorizables, se convierten en algo que podemos compartir, comunicar, y que está sujeto a los juicios sobre su precisión: en el distinguir la diferencia entre imagen y original yace el descubrimiento, exclusivamente humano, de la verdad y la falsedad (Kass, 1999, 73)²².

A través de lo planteado por Kass se observa con mayor claridad lo problemático de la φαντασία en relación con la percepción e intelecto. A través de esto surge la cuestión sobre si serían posibles la verdad o la falsedad en ausencia de este movimiento, pues al ser una condición de posibilidad del juicio e intelecto, y si en éste se da la verdad y la falsedad, entonces esto parece depender de que haya φαντασία.

Aún más, la cuestión de la imaginación es lo que permite a Aristóteles el negar la fórmula de Protágoras con respecto a la realidad de las apariencias, es decir ¿es el mundo tal como nos parece o hay una distinción entre lo que nos aparece y nuestro parecer? Esta distinción habilita al pensamiento a considerar la diferencia entre el aparecer y cómo algo le aparece.

A lo largo de esta sección se ha observado la importancia de la cuestión de la φαντασία, así como el contexto en que Aristóteles lo plantea en el *De anima*. La φαντασία no es una facultad aislada del alma, ni tampoco es posible indagar qué es pretendiendo aislar su actividad de las otras

²² Traducción propia.

facultades. Dado que lo que sea la imaginación se da en contextos específicos, decir qué es y su actividad debe realizarse tomando en cuenta la unidad que tiene el alma en sus diversas actividades. Por ello, al intentar discernir la naturaleza de la facultad intelectual, es necesario distinguir en qué sentido depende de la imaginación, pues al ser una manifestación anímica, se relaciona con las demás facultades del alma de cierta forma.

Si la imaginación se encuentra entre sensación e intelecto, la naturaleza de esta actividad tiene de fondo la cuestión de la posibilidad del conocimiento. Conocer es una actividad que depende de la facultad intelectual, por lo que depende de la relación que ésta tenga con su objeto, las ideas o lo inteligible. Sin embargo, la cuestión no es tan fácil como determinar qué es lo que conoce el intelecto, sino que al estar relacionado con la sensibilidad y con la *φαντασία*, adquiere un carácter especial, pues estas relaciones no son sencillas ni tan claras en el planteamiento de Aristóteles.

A pesar de que *De anima* III,3 brinda ciertos elementos para plantear la relación que tiene la *φαντασία* con el intelecto, esto no es todo el asunto. La relación que tiene la *φαντασία* con la sensibilidad es de igual modo un problema, y este punto es bastante oscuro en la comprensión aristotélica del pasaje que nos interesa. De igual modo, a lo largo del *De anima*, Aristóteles brinda varios elementos para observar algunas

cuestiones sobre la φαντασία; sin embargo, ninguna es conclusiva en cuanto a presentar su relación con la sensibilidad.

Aristóteles brinda algunas diferencias entre φαντασία y sensibilidad en *De anima* III, 3. Brinda cuatro puntos en los que éstas se distinguen. Sin embargo, al concluir el pasaje, Aristóteles menciona lo siguiente: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης. καὶ ἐπεὶ ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν (*De anima*, 429^a)²³. A simple vista, el problema con esta definición es que ignora los argumentos que presentó para distinguir la φαντασία de la αἰσθησις, pero no explica por qué es un movimiento ni por qué depende o es producido por la sensación en acto.

Es posible notar tres aspectos problemáticos en la cuestión de la imaginación: en primer lugar, la articulación de las facultades del alma; es decir, qué son y cómo se relacionan²⁴. En segundo lugar, la cuestión

²³ “(...) la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y, dado que la vista es el sentido más importante, su nombre se ha formado de luz, porque sin luz no es posible ver.”

²⁴ En virtud de indagar con precisión esta relación, considero que es necesario dirigirse también a otros textos de Aristóteles, en especial a las primeras líneas de la *Metáfisica*, así como a ciertos pasajes del texto *De memoria* y en general a los *Parva Naturalia*. Dado que mi tesis principal sobre la concepción de la φαντασία la relaciona con la concepción física del

del conocimiento: dado que la φαντασία es lo que parece introducir la distinción entre lo aparente y lo verdadero, se presenta como una cuestión fundamental en la persecución del conocimiento. Esta cuestión implica la última: ¿qué es lo que conocemos? Siguiendo el planteamiento de Kelsey, la cuestión es ¿si al conocer algo tratamos realmente con objetos del mundo o sólo con las apariencias de ese mundo?

Una vez que hemos trazado los antecedentes del problema de la φαντασία y habiéndolos identificado en el planteamiento del *De anima*, tanto en la estructura de la obra como en el III,3, nos encontramos ahora en condiciones de indagar la naturaleza de la φαντασία. En este punto es necesario señalar que los aspectos que han surgido durante el análisis histórico, filosófico y etimológico de este problema serán la guía fundamental para poder dilucidar la concepción aristotélica de este tópico. Como he señalado, parto del hecho de que la φαντασία no es una actividad o facultad aislada y por ello, al ser parte de las facultades o actividades de un ser animado, hay que comenzar por comprender qué entiende Aristóteles por ψυχή y observar cómo afecta a la concepción de la imaginación.

ser vivo en quien se manifiesta dicha actividad, es imprescindible ver cómo Aristóteles explica esto de manera biológica.

Capítulo 2. Φαντασία y αἴσθησις en el *De anima*, ¿cómo se articulan en la actividad anímica la imaginación y la sensibilidad?

La φαντασία no es un problema aislado, el cual pueda extraerse del contexto donde Aristóteles inserta la reflexión o investigación de este problema. En el capítulo anterior quedó establecido que el problema de la φαντασία surge en el contexto del uso de las imágenes para la explicación de la naturaleza, con lo cual se tematizó de manera explícita la relación entre el pensamiento y el mundo, y esta lectura del problema puede rastrearse en el mismo *De anima*, en diversas apariciones del término. Al analizar la estructura del *De anima*, observamos que el pasaje donde se habla de la φαντασία intenta esclarecer la relación entre αἴσθησις y νοῦς. Este contexto específico apunta al hecho de que cualquier facultad del alma es una actividad que se da en un ser vivo, un ser con alma o ψυχή. Para profundizar en el sentido y significado de la φαντασία para Aristóteles, hay que esclarecer cómo se relaciona con la idea aristotélica del alma.

Para Aristóteles la ψυχή y sus distintas actividades no son un agregado de distintas partes que conforman un todo, ni tampoco es la suma de esas partes en el cuerpo. Más arriba observamos que en *De anima* se expone la ψυχή considerando que es un todo, tanto el alma y el ser vivo, y dado que es un principio de los seres que tienen vida, la ψυχή articula la diversidad de actividades que éstos pueden hacer. Por tanto, si en el hombre se da la actividad de la φαντασία, ésta tiene que encontrarse

como δύναμις o actividad encadenada y articulada con otras facultades del alma, por lo que es necesario realizar un esfuerzo por esbozar cómo entiende Aristóteles la ψυχή. Además, esto abrirá el panorama para poder indagar cómo se relaciona y distingue la φαντασία con las otras δύναμις.

Una vez que logramos observar cómo se relacionan las δύναμις del alma, hay que profundizar en la concepción que el autor tiene acerca de la facultad sensitiva (αἰσθητικὸν). La sensibilidad, en tanto facultad del alma, determina qué clase de apertura y relación tiene el ser vivo con los objetos del mundo. Si el alma es incapaz de captar dichos objetos, o los distorsiona en su actividad, entonces el conocimiento no sería posible o tendría diversos matices que clarificar. Por ello, si la αἴσθησις es un principio del conocimiento, y la φαντασία es un movimiento que depende de esta, es necesario determinar cómo se relacionan ambas actividades y la posible continuidad que pueda haber entre ellas. Para esto, nos concentraremos principalmente en el *De anima* II-III, así como en los escritos sobre la sensación en los *Parva Naturalia*²⁵.

²⁵ Sobre este punto, Elena Diaz considera que, al dar cuenta de la actividad de la φαντασία, independiente de si ésta es una actividad o una facultad, es necesario indagar también al respecto de la naturaleza de la facultad sensible del alma, dada la conexión tan próxima que Aristóteles establece entre ellas. De este modo, también en este trabajo pretendo indagar la naturaleza de la φαντασία en relación con la αἴσθησις.

2.1.- El concepto de ψυχή como principio sobre el orden y unidad de los vivientes

Dado que la φαντασία no es una actividad aislada y tampoco podemos comprender qué es aislándola de las otras actividades o capacidades del ser vivo, es necesario preguntar ¿cómo se articula la φαντασία en la concepción aristotélica del alma?²⁶ Aún más, ¿por qué es necesario hablar del alma?

En nuestro tiempo rara vez se habla del alma. Tanto filósofos, científicos, así como el mundo académico en general pueden considerar arcaico el que una investigación se ocupe de clarificar un concepto como el del alma. Esta aversión académica tiene su fundamento en las objeciones

²⁶ Me refiero a la palabra Alma en el sentido en que creo que Aristóteles usa la palabra ψυχή. Espero que el sentido de esto quede más claro a lo largo de mi exposición. Aun así, la Introducción de Sachs a su edición del *De anima* brinda la siguiente idea en torno al significado de este concepto:

(...) There is a certain comfort in the fact that we share the world with so many varieties of beings that are so much like ourselves. To commune with nature means to recognize something in ourselves by its reflection in something inside us. We do this when we stare into a fire, when we listen to waves breaking on a shore, or when we drink in with our eyes any unspoiled formation of the earth. The peacefulness that comes when such things absorb us is a way of being at home, of discovering that we have a place. But the same sort of peaceful rest is enhanced by the still greater kinship we feel in being among plants and trees, and specially in undemanding encounters with animals. They recall us to what we are; they remind us that we have souls. (Sachs, 2019, 1)

cartesianas al concepto de alma, al menos al que hereda de la tradición escolástica-aristotélica. En nuestro tiempo, más bien, utilizamos la noción cartesiana de “mente”, pero “de hecho, estamos tan acostumbrados a hablar de la mente, incluso ordinariamente, que no nos resulta evidente que hablar de la mente es hablar del alma concebida de cierta manera” (Frede, 1992, 93).

Una opción ante esta situación es continuar hablando de mente, incluso al intentar explicar las nociones y conceptos aristotélicos, que son diametralmente opuestas a los cartesianos. Sin embargo, no sólo los conceptos no son compatibles, sino que el mismo Aristóteles rechaza algunas ideas ‘cartesianas’ al exponer su concepción sobre el alma. Digo ‘cartesianas’ no sólo por el anacronismo evidente dado que Aristóteles no pudo haber rechazado a Descartes, sino también porque la base de la concepción cartesiana del concepto “mente” es heredera de las concepciones materialistas que Aristóteles rechaza o señala como incorrectas en el *De anima* I, 2-5²⁷, donde discute los preliminares y antecedentes del concepto de “alma”.

²⁷ En estos capítulos del *De anima* Aristóteles revisa filosóficamente las diversas tesis de los primeros filósofos en torno al alma. De manera breve, considera tres tesis distintas que dan cuenta del alma, y al revisarlas, Aristóteles realiza una crítica los puntos más endebles de dichas teorías.

Ψυχή y mente no son conceptos compatibles ni intercambiables. Al acercarnos a la noción aristotélica de ψυχή es necesario tener claridad sobre sus diferencias con el concepto de mente, pues

The powerful, centuries-long influence of Cartesian philosophy (...) is perhaps most clearly demonstrated in the doctrine of sensations. Contemporary psychology of sensations and perceptions remains dependent on Descartes-dependent in the sense that psychology has adopted decisive tenets of his philosophy without further question and has thus made impossible for psychology -and for us- to investigate phenomena fundamentally and without prejudice (Straus, 1963, 5).

La influencia del concepto de mente se extiende incluso a la forma en que concebimos la actividad sensible, lo cual es un tema fundamental que hay que aclarar para observar qué es la φαντασία. Por estas razones considero que hay que acercarse al concepto de ψυχή teniendo claro que es necesario alejarse del prejuicio cartesiano, así como de la división de mente y cuerpo implícita en su doctrina. De este modo, se evitará el comprender las tesis y conceptos de Aristóteles bajo una perspectiva reduccionista, o buscando encajar sus conceptos con nociones ajenas al pensamiento del autor. Esta precaución no es sólo por el hecho de comprender a Aristóteles, sino que en conjunto con el concepto de alma

se pone en juego la comprensión de los objetos, las facultades y la forma en que se relacionan²⁸.

Para Aristóteles el comprender qué es el alma no es una mera curiosidad erudita, sino que es una de las cuestiones más importantes, ya que el alma “ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων” (*De anima* 402^a)²⁹. Puede decirse que, en cierto sentido, tener alma es equivalente a tener vida y viceversa. Esto implica que el estudio de las δύναμις o potencias del alma se realiza bajo el fundamento biológico, el cual

(...) if we are to comprehend Aristotle's conception of the sensory soul in its full complexity, we must be prepared to follow it from its roots in the vital physiology of the organism to this flowering in a faculty of critical awareness, including the specifically human awareness of ourselves and our own existence as thinking, sentient beings (Khan, 1979, 5).

²⁸ Otros autores como Charles Kahn expresan la misma preocupación al respecto de indagar a Aristóteles a partir de los conceptos o discusiones contemporáneas basadas en Descartes o la filosofía analítica de la mente. Kahn, por ejemplo, comenta que la división aristotélica de cuerpo y alma puede comprenderse de una manera similar a la división cartesiana de cuerpo y mente como sustancias. Aunque Kahn considera que sea imposible realizar una adecuación simple de los conceptos, afirma que es necesario establecer alguna relación entre ellos, con el fin de hacer inteligible la doctrina aristotélica. Es decir, que para Kahn la doctrina aristotélica solo es valiosa en medida que se aproxima a las discusiones contemporáneas.

²⁹ “Pues [el alma] es como un principio de los seres vivos.”

La afirmación de que el modo en que se da una actividad del alma depende de la concepción de la ψυχή, y no sólo eso, sino que dicha estructura encadena la comprensión de las diversas actividades del ser vivo, se puede observar ahora con mayor claridad. Según Kahn, comprender la doctrina de la sensibilidad aristotélica depende de analizar sus fundamentos en la psicobiología del organismo. Por lo que la interpretación de cualquier δύναμις o actividad del alma debe hacerse bajo la consigna de que la psicología aristotélica trata el alma no como una cuestión espiritual o inmaterial, sino como un principio unificador que determina el modo de ser de los vivientes en general.

Al inicio del tratado del *De anima*, Aristóteles fundamenta la importancia del estudio del alma en tanto que ella es un principio de los seres vivos. Esta misma tesis es profundizada más adelante en los primeros capítulos del segundo libro. En *De anima* II. 1-2, Aristóteles expone cómo concibe la ψυχή luego de haber examinado las teorías con las que los filósofos anteriores daban cuenta de ella. La exposición de Aristóteles parece presentar el mismo punto desde dos perspectivas distintas: que el alma es causa y principio de los seres vivos. En lo siguiente, analizaré ambos argumentos para detallar algunos puntos en torno a la concepción aristotélica del alma, así como clarificar algunos conceptos fundamentales que se articulan en la noción de ψυχή. El primer capítulo comienza desde la definición, indagando de forma conceptual qué tipo de concepto o definición se le puede otorgar al alma;

en el segundo capítulo, indaga si la definición de alma es alcanzable desde la experiencia y si tiene en ella algún fundamento.

El punto de partida es observar la diferencia entre los seres vivos o animados y los no vivos o inanimados. De acuerdo con Aristóteles partir de este hecho es partir de lo que es oscuro, pero más evidente. Esto que es más oscuro pero evidente es el conocimiento que obtenemos de las cosas particulares que captamos en la experiencia: Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφὲς καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον, πειρατέον πάλιν οὕτως ἐπελθεῖν περὶ αὐτῇ (*De anima*, 413^a)³⁰. La diferencia entre ambos parece vislumbrarse en captar la diferencia que hay entre una planta o un animal vivo y aquel que ya no tiene vida. La diferencia reside en que la planta viva tiene en sí misma un principio activo de sus propios modos de ser, mientras que la planta muerta es ya algo inanimado. Los seres vivos tienen un principio del movimiento en ellos mismos, pues para que la planta crezca no es necesario que algo externo la mueva. En cambio, la planta sin vida solo

³⁰ “Dado que lo que es claro y más cognoscible en un sentido conceptual procede de lo que es más oscuro pero más evidente hay que procurar encaminarse así de nuevo al examen del alma”.

puede ser movida si alguien o algo le brinda movimiento, como cambiarla de un lugar a otro³¹.

Los movimientos que pueden realizar los seres vivos son los que conciernen a la vida, que más adelante llamaré “Facultades (δύναμις)” del alma. Para Aristóteles puede decirse que algo tiene vida si tiene alguno de los siguientes elementos: *πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, καὶ ἔν τι τούτων ἐνυπάρχει μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθείσις τε καὶ αὔξεισις* (*De anima*. 413^a. 20-25)³². Un objeto como una roca no puede moverse si no es lanzada o movida por el caminar de un animal o arrojada por una mano humana. En cambio, una planta no necesita de nada externo para poder nutrirse y crecer; en todo caso, un

³¹ Este es un principio de la propuesta aristotélica sobre la concepción del alma. Por el contrario, la noción de mente, tal como la entiende Descartes, no permite aceptar esta distinción entre seres animados e inanimados, ya que la *Res cogitans* admite ciertas características como el percibir, imaginar o sentir, en cambio, las características de la extensión o la corporeidad no son pertenecientes o compatibles con ella. La materia que compone a las cosas vivas y no vivas no tiene ninguna diferencia fundamental, por lo cual es materialmente lo mismo la madera del árbol vivo y la cual fue transformada en un mueble, así como es la misma carne del hombre vivo del difunto.

³² “Sin embargo, vivir se dice de muchas maneras, y sostenemos que algo vive si uno de estos factores se da en ello: intelecto, sensación, movimiento y reposo según el lugar, y además el movimiento que se da en el proceso de alimentación, decaimiento y también crecimiento.”

animal no necesita de nada externo para moverse de un lugar a otro. Por lo tanto, a partir de observar qué seres realizan este tipo de movimientos es posible encontrar aquellos de los que puede decirse que tienen vida. En este capítulo, el argumento central recae en la distinción entre los seres que tienen vida y los que no, es decir, entre lo animado e inanimado. Mientras que lo animado es aquello que puede tener en sí mismo un principio del movimiento, ya sea a partir de la nutrición o algún otro de los movimientos, lo inanimado no puede tener ninguna clase de estos movimientos por sí mismo ni de manera artificial.

Aristóteles observa que el tipo de movimiento que pueden realizar estos dos tipos de seres no pueden comprenderse del mismo modo. La capacidad de movimiento autónomo, esto es, la posible actividad que realiza un cuerpo vivo, eso es el alma. Por lo que la primera aproximación a la noción de alma implica comprenderla como una actividad o ἐντελέχεια de un cierto tipo de cuerpo.

En este argumento el punto de partida fue la experiencia cotidiana. Pero esta forma de captar racionalmente la ψυχή da lugar a una aproximación técnica o conceptual que toma de forma más explícita los conceptos técnicos con los que Aristóteles describe los fenómenos naturales: “First approximation gives way to second approximation” (Sepper, 2013, 192). El argumento de *De anima* II.1, tiene como punto de partida el comprender qué tipo de existencia tiene el alma. Si el alma es algo,

entonces debe corresponderle alguna de las categorías, es decir, una forma articulada en que podemos hablar o predicar sobre ella.

El concepto fundamental que nombra todo tipo de ser es la sustancia o οὐσία. El alma es una οὐσία, pero hay que entender de qué tipo o naturaleza. En *De anima*, Aristóteles concibe que la sustancia puede ser material (ύλην), formal (μορφήν) o un compuesto de ambos: ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ύλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων (*De anima*, 412^a)³³. La materia no determina un ser a ser algo específico, es decir, no identificamos algo por su material. En cambio, la forma sí nos permite identificar algo como un “esto”. La materia y la forma son conceptos con los que Aristóteles explica cómo se organizan los objetos del mundo físico. Por ejemplo, un animal posee cierto material como la carne de la que se conforma, pero este material sólo puede ser identificado como algo específico porque tiene una forma, la forma del animal que es en cada caso. Por lo que los seres vivos, en este sentido, siempre son lo que son en el sentido del compuesto.

Aristóteles agrega a este entramado conceptual los conceptos de δύναμις y ἐνέργεια. La potencia corresponde a la materia, mientras que

³³ (...) y de esta en un sentido como materia, lo que por sí mismo no es un esto, en otro la configuración, o más precisamente, la forma, en virtud de la cual ya se dice un esto y, en tercer lugar, lo que se compone de ambas cosas.”

el acto corresponde a la forma. Los seres o las sustancias son susceptibles de tener ciertos atributos, lo cual permite observar que los seres cambian: “Change is characteristic of anything material” (Sepper, 2013, 194). En este sentido, este modo de hablar sobre las sustancias permite dar cuenta sobre estos cambios, los cuales no se dan de modo aleatorio, sino de acuerdo con las posibilidades o a la potencia que cada uno posee. Estas posibilidades de cambio son precisamente la materia. Por otro lado, “The being of changeable things is thus an actual being, an actively being something here and now” (Sepper, 2013, 194). Un niño tiene la potencia de ser hombre, pero es un niño actualmente. Esto implica que su material tiene ciertas posibilidades, no puede convertirse súbitamente en algo completamente diferente a lo que dichas posibilidades lo determinan.

Aristóteles observa que los cuerpos son principalmente sustancias, pero con mayor razón los cuerpos naturales. Este sentido de naturales se da en oposición a los cuerpos artificiales. Es natural el cuerpo del árbol, mientras que la mesa de madera es un cuerpo artificial. Las cosas naturales, para Aristóteles: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως—τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν (*Física*, 192^b)³⁴.

³⁴ “(...) tiene en sí misma el principio del movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración”

Por lo que, los cuerpos naturales son aquellos que tienen en sí mismos el principio del movimiento. Sin embargo, hay cuerpos naturales con vida y sin vida. Más arriba mencionamos cuáles son las δύνανμις que posee un cuerpo vivo, por lo que si tiene vida debe al menos poseer al menos alguna de dichas potencias.

Debido a lo anterior, el cuerpo natural con vida es una οὐσία en el sentido del compuesto: con materia y forma. El alma no puede ser un principio material, por lo que Aristóteles concluye que el alma es una sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida:

El ser viviente mantiene su forma mientras que su material cambia. Su forma o *Eidos* rige el cambio (...) El ser viviente es actividad ordenada materializada y no materia en movimiento. La actividad ordenada con la cual se mantiene vivo el ser viviente es lo que llamamos “alma” (Marino, 2009, 211).

Esta interdependencia entre Material y Forma permite comprender la diferencia entre los objetos animados e inanimados; no solo esto, también permite observar cómo la forma brinda una unidad en el ser vivo de tal manera que, de no ser por este principio, lo que un ente animado es se desmoronaría como un montón de arena al que le sopla el viento. El material de una cosa, tomado por sí mismo, es únicamente material como carne o hueso. Estos materiales por sí mismos no son capaces de formar un ser vivo, así como tampoco una máquina muy avanzada es capaz de imitar los movimientos naturales del ser viviente.

Aún más, los materiales de los que se conforma un ser vivo no conforman como tal a un ser vivo al ser puestos juntos uno con otro de manera artificial, pues es claro que no cuentan con un principio formal que dirija los movimientos y brinde cohesión a este ser³⁵. Es más bien la *forma* o el *Eidos* aquello que proporciona unidad y una totalidad a un ser, en el mundo y a través del tiempo: “Form is that order or ordering that makes a one of the many components, giving it an integrity the components by themselves do not have” (Kass, 1994. 36).

Si el alma brinda unidad a los distintos componentes del ser vivo, esto implica que los componentes por sí mismos no tienen sentido o no serían capaces de formar dicha unidad que proporciona el alma. Tampoco sería concebible una “mano” o un “ojo” viviente a no ser en un sentido homónimo, como el ojo de bronce. La diferencia se encuentra en que un ojo es lo que es en medida que forma parte de un ser vivo y cumple la función de “ver”. En cambio, el ojo de bronce sólo tiene el mismo aspecto o uno similar, pero al formar parte de un cuerpo con un material y forma distintos, éste no es como tal un ojo en el sentido fisiológico. De la misma

³⁵ Aristóteles consideraría como algo imposible el crear un Frankenstein, si partimos del hecho de que un órgano o una parte de un ser vivo es tal en medida que forma parte de ese ser. La mano amputada no es una mano en sentido estricto, pues ya no tiene un principio formal que oriente sus movimientos. Si llegase a moverse, por impulsos eléctricos, serían meros reflejos, pero no un movimiento ordenado desde un principio.

manera que un autómatas no adquiere vida por el hecho de tener ‘análogamente’ todas las partes que conforman a un ser vivo.

De acuerdo con Aristóteles, el alma es διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (*De anima*, 412^a25-412^b1)³⁶. Esto implica que las partes de un cuerpo de este tipo están organizadas de tal forma que en conjunto conforman al ser viviente. Los órganos y cada una de sus actividades están orientadas a la unidad y se comprenden sólo en la relación que tienen en el conjunto del que forman parte. Es por esto por lo que un ser vivo no es solo un agregado de materiales y partes, sino que, a diferencia de la máquina, son partes que están organizadas *por sí mismas*. En este sentido, aún la máquina más avanzada y sofisticada, en medida que no puede ponerse en movimiento por sí misma, está lejos de poder ser un organismo vivo.

La organización que proporciona el alma o la forma al material del que forma parte se da más allá de la mera organización física que puedan tener los órganos de los animales. Las facultades del alma se dan también organizadas en relación con el todo que es el ser vivo. Más arriba mencionaba que no es lo mismo ser una planta que necesita nutrirse a ser un animal que además de nutrirse, necesita moverse para conseguir su comida. La manera en que estas facultades se manifiestan

³⁶ “(...) la actualidad primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y es de tal índole el que es orgánico.”

está relacionada con el material, es decir, de las capacidades que el material tiene. Esto implica que no es posible que haya un alma de ser humano atrapada en una planta, o viceversa; el alma de cada ser, su propio ser, se encuentra delimitado por su constitución física, ya que es una unidad psicofísica.³⁷

Para Aristóteles, no hay que indagar cómo se relacionan cuerpo y alma, ya que estos están internamente relacionados, y no es posible comprender uno sin el otro: (...) καὶ κεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῶον (*De anima*. 413^a 4-5)³⁸. La relación entre alma y cuerpo no es un problema para Aristóteles en medida que sólo un cuerpo animado es capaz de sentir o nutrirse. En este sentido, por más que una máquina requiera de cierto “alimento” o “combustible” para seguir funcionando, no tiene por sí mismo la capacidad de crecer o desarrollarse, tampoco de percibir sensiblemente o inteligir. Este argumento lo retomaremos más adelante. Sin embargo, es posible notar la dificultad que surge en este punto, la cual consiste en la incapacidad de hablar de una unidad entre cuerpo y

³⁷ Este mismo argumento es el que justifica la unidad de los cinco sentidos en Aristóteles. Hay una correspondencia entre la actividad que puede realizar el material que conforma al ser vivo y el alma que realiza la actividad. Si hubiese un sensible que se escapa a la percepción humana, entonces deberíamos tener al mismo tiempo el sentido que permite sentirlo, pero dado que solo poseemos cinco sentidos, entonces no hay un sensible que quede fuera de nuestras capacidades perceptivas.

³⁸ “(...) también en este caso el alma y el cuerpo **son** el animal”

alma sin traer a la mente a Descartes o la pregunta sobre cómo interactúan ambos. Hay que tener en mente que para Aristóteles esta pregunta no tiene sentido, y lo deja claro en varios pasajes a lo largo del *De anima*, pues un ser vivo sólo puede ser lo que es por ser un compuesto, es decir, material y forma en conjunto.

Baste con esto para comprender de manera general qué es el alma para Aristóteles. Con esta imagen general sobre la concepción del alma es posible visualizar el orden natural que se encuentra en los seres vivos, ya que su material no es un agregado o un conjunto aleatorio de materiales aleatorios. Al contrario, estos seres se encuentran ordenados de acuerdo con una forma específica, la cual le brinda una determinada existencia en el tiempo:

Se puede decir, por tanto, que con el termino *Entelechia*, Aristóteles expresa el modo de ser en el tiempo del ser viviente. La *energeia* o estar trabajando del ser viviente, así como su articulación de pasado, presente y futuro, lo distingue de los seres inanimados. El ser viviente es actividad ordenada materializada y no materia en movimiento. La actividad ordenada con la cual se mantiene vivo el ser viviente es lo que llamamos 'alma'. (Marino, 2009, 211.)

2.2.- El lugar de la φαντασία como actividad de los seres vivos

Una vez que tenemos una imagen general de la concepción del alma para Aristóteles, es posible avanzar en la investigación sobre la φαντασία. La φαντασία no es un movimiento facultad o capacidad aislada o que exista de manera independiente al alma. Por lo que, si

advertimos que la φαντασία es algo, ésta debe ser un movimiento o capacidad del ser vivo, por lo que mínimamente es posible ubicar a la φαντασία como una actividad anímica. No obstante, esta conclusión mínima no resulta ser suficiente para orientarnos con respecto a qué es la φαντασία, es decir, no permite observar con claridad dónde o cómo surge la φαντασία para Aristóteles. Mucho menos nos abre el camino para indagar qué papel podría jugar en relación con el conocimiento. Pero ¿Qué es la φαντασία? ¿Es una δύναμις o un movimiento correspondiente a alguna de las facultades? ¿Es decir, qué lugar ocupa la φαντασία en la ψυχή? Para clarificar esto, es necesario seguir analizando cómo explica Aristóteles las distintas facultades del alma y determinar si la φαντασία es una de ellas o un movimiento correspondiente a alguna de ellas.

Regresemos al argumento de *De anima*. II,2. Ahí Aristóteles comenta que los seres vivos pueden realizar algunas de las siguientes actividades, las cuales determinan el tipo de ser vivo que es o el tipo de alma que posee: αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις (*De anima*. 413^a 22-25)³⁹. La aparición en el ser vivo de cada una de estas actividades permite identificar el tipo de ser vivo que es en cada caso; es decir, permite identificar si son plantas,

³⁹ “Intelecto, sensación, movimiento y reposo según el lugar, y además el movimiento que se da en el proceso de alimentación, decaimiento y crecimiento.”

animales o Hombres. Las plantas, por ejemplo, que poseen la facultad nutritiva están vivas en virtud de dicha actividad. Los seres que, además de nutrirse, también sienten, Aristóteles menciona que los llamamos animales en virtud de la sensación. Los hombres, por otro lado, nos distinguimos por poseer la facultad intelectual además de las otras ya mencionadas.

De acuerdo con Kelsey, en esta genealogía de los seres vivos Aristóteles utiliza un criterio 'instrumental' para determinar las funciones que realiza el alma, y es de esta forma porque el alma es en sí misma una clase de 'instrumento': "Now, what it's special about the psyche of animals, distinguishing it from the psuche of plants, is sensibility; it is sensibility that makes animal psuche an instrument, not merely of nutrition, growth and reproduction, but also of perceiving" (Kelsey, 2021,35). El alma, tal como hemos visto, es un principio de los seres vivos, y en el caso de los animales, es un principio o aquello a partir de lo cual un animal percibe.

Partiendo del hecho de que cada uno de estos movimientos o capacidades de los seres vivos permite identificar un tipo de vida de acuerdo con las capacidades que puede ejercitar o actualizar, la φαντασία más que encontrar un lugar, lo perdemos de vista, pues no es una de las capacidades principales de un ser vivo, ni tampoco es un movimiento que permita identificar un tipo de vida específico. Así como

el hombre se distingue por el inteligir y percibir, y el animal por percibir, no hay un ser vivo que tenga como característica o capacidad definitoria el poder imaginar; no hay un ser imaginativo *par excellence*. Además, Aristóteles comenta que ésta no es una actividad o capacidad que se encuentre disponible para todos los animales de manera necesaria, sino que es un movimiento del cual se puede prescindir. Por lo tanto, si la φαντασία es algo, no es una de las capacidades principales de los seres vivos, sino que podemos encontrar su lugar como encadenado o relacionado con otra facultad que pueda dar pie a las condiciones necesarias para que la φαντασία pueda ocurrir en un ser vivo.

Situándonos en la exposición del *De anima*. III,3. Aristóteles comenta que φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας· αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις (*De anima* 427^b)⁴⁰. En este pasaje notamos que la imaginación está relacionada con la sensación, así como con el intelecto. Aunque comúnmente se sostiene que ésta es el nexo o puente que conecta ambas facultades, pues parece que el intelecto requiere de una imagen o φάντασμα para pensar, al mismo tiempo, está encadenada o relacionada con la αἴσθησις.

⁴⁰ “Por cierto que la imaginación es distinta tanto de la sensación como del pensamiento discursivo, y este no se genera sin sensación y sin sensación no hay juicio.”

Este vínculo que tiene la φαντασία con la αἴσθησις y el juicio, nos obliga a comprenderla no solo como una mediación formal entre las facultades, sino como una actividad que surge orgánicamente dentro del cuadro aristotélico de la ψυχή. Aristóteles menciona que, si la sensación es la que determina el tipo de vida de los animales, ésta desencadena otros movimientos que dependen de ella: “εἰ δ’ αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή” (*De anima*, 414^b 20-25)⁴¹. Puede notarse entonces que la φαντασία no es una facultad propia de ningún tipo de ser vivo, sin embargo, al ser una actividad desencadenada por la sensación, no sólo depende de esta facultad, sino que también interactúa de forma distinta en el tipo De animal o ser vivo en el que se puede dar dicha actividad.

Si la φαντασία es una actividad relacionada y dependiente de la facultad sensitiva, entonces es necesario indagar y comprender cómo concibe Aristóteles esta facultad en los seres vivos. Al comprender la naturaleza de la sensación será visible de qué modo la φαντασία depende y se ve determinada por la actividad de la sensación. Además, a partir de ello la actividad de la φαντασία y sus efectos en el ser vivo serán más fácilmente identificables que si no se expone o se intenta comprender la naturaleza de esta facultad.

⁴¹ “(...) y si tiene sensación, también tiene imaginación y deseo ya que donde hay sensación, también hay dolor y placer.”

En la medida en que la sensación tiene una función cognoscitiva, al comprender su naturaleza y su relación con los sensibles, será posible determinar cómo la φαντασία se relaciona con la αἴσθησις, no sólo como un movimiento derivado o dependiente, sino también en cooperación con la sensibilidad. Por otro lado, será visible cómo se relaciona la φαντασία con su objeto, lo cual también permitirá vislumbrar si la φαντασία es entonces una facultad o un movimiento dependiente o perteneciente a la sensibilidad, lo cual marcará el camino a evaluar qué papel puede ocupar la φαντασία en la actividad cognitiva, al menos en relación con la sensibilidad.

It (φαντασία) Will be one of those things that, if we find it in a being, will assure that the being is the kind of physical substance that is living and has the kind of form that we call soul (and furthermore the kind of soul that we call animal); and it will be one among multiple powers exhibited by the organic activities of that living thing – and thus will be specifically interrelated with many of those other powers and appropriately “located” with respect to them and the corresponding activities of organs. (Sepper, 2013, 197.)

Por lo tanto, la pregunta que me interesa explorar en lo siguiente es ¿En dónde se ubica la actividad de la φαντασία? ¿Tiene algún correlato fisiológico tal como la αἴσθησις o es una actividad independiente del cuerpo? Abordar estas preguntas me parece fundamental para poder determinar qué tipo de continuidad hay entre el movimiento desde la αἴσθησις, la φαντασία y el intelecto, lo cual permitirá comprender mejor el campo de acción que tiene la φαντασία y al mismo tiempo determinar dónde y cómo surge dentro de la actividad sensitiva.

2.3.- Sensibilidad, sensación y sensible: la naturaleza de la facultad perceptiva como antecedente fisiológico y psicológico de la φαντασία

Partiré de señalar un problema metodológico en la composición del *De anima*: Aristóteles apunta que, al indagar la naturaleza de las diversas facultades, es necesario decir antes qué es la actividad que ellas posibilitan, dado que ésta es anterior a la facultad. Es decir, el inteligir es primero o anterior al intelecto y el sentir es anterior a la sensibilidad. La actividad de una facultad es anterior a la facultad misma, pues si no fuese porque existe dicha actividad no se podría definir como tal a la facultad. Sin embargo, anterior a la actividad se da el objeto de la facultad, como el alimento de la nutrición, el sensible de la sensación y lo inteligible de la intelección, pues sin un objeto de la percepción no sería posible el percibir. Aristóteles expone este esquema para las diversas facultades, por lo que es posible preguntar ¿por qué este mismo esquema no se respeta al indagar al respecto de la φαντασία en *De anima* III,3?

Si Aristóteles siguiese su indiciación, entonces su exposición sobre la φαντασία sería más clara; explicaría en primer lugar qué son los φάντασμα, dado que es el objeto de la φαντασία; posteriormente, explicaría por qué hay una actividad psicológica relacionada con ellos para concluir explicando por qué hay una facultad del alma capaz de llevar a cabo esta actividad. Al contrario, durante el capítulo tenemos

varias distinciones entre la φαντασία y las facultades, pero no queda del todo claro qué es precisamente esta actividad o movimiento: “He devotes more space to discussing what imagination is not than what it is” (Sepper, 2013, 206).

Prestar atención a esta cuestión puede arrojar luz sobre la definición de φαντασία que brinda Aristóteles al final del *De anima*. III.3: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένης (*De anima*, 429^a 1-4)⁴². El hecho de que Aristóteles no sigue su esquema explicativo tiene una posible justificación en su propia concepción de la φαντασία y la manera en que ésta se relaciona con la αἴσθησις. La φαντασία en este punto es definida como el resultado de un movimiento, un movimiento que produce la sensación en acto. Esto implica que comprender cómo surge depende de cómo se entienda la naturaleza de la αἴσθησις; aunque esto arroja una dificultad mayor, a saber: la de comprender en qué sentido la φαντασία es un movimiento. Sin embargo, con esto es posible notar con mayor precisión en qué sentido comprender la φαντασία depende de pensar también la naturaleza de la αἴσθησις: “No es posible, en efecto, ofrecer una determinada interpretación de la *phantasia* sin abordar a la vez determinada lectura de la naturaleza de la *aísthesis*” (Díaz, 2022, 175)⁴³.

⁴² “(...) la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto.”

⁴³ El resaltado es mío.

La anotación sobre el método u orden en la investigación de Aristóteles puede extenderse a otra cuestión, a comprender la naturaleza de la αἴσθησις. Se podría pensar que Aristóteles sigue este esquema para la exposición de las ‘facultades mayores’ es decir, aquellas que determinan las diferencias entre los seres vivos, lo cual haría más sencillo su estudio. Sin embargo, el esquema explicativo sólo se cumple al hablar de la facultad nutritiva. Cuando Aristóteles considera necesario indagar la facultad sensitiva, comienza explicando qué tipo de movimiento representa la sensación en general. Aún más, nos dice que, de los cinco sentidos, el tacto es el sentido que se da en todos los animales; así como no es necesario que todos los seres vivos posean intelecto, tampoco es necesario que todos los animales posean todos los sentidos, basta con nutrirse en un caso y basta con sentir lo tangible en el otro. Uno consideraría que es necesario indagar primero lo relacionado con el tacto, pero éste es el último sentido que Aristóteles explica, al contrario, primero habla sobre lo relacionado con la vista.

Estas dos disonancias explicativas parecen mostrar que Aristóteles se equivoca, que escribió con poco cuidado, o que es un detalle al que no debe prestarse mayor atención. No son pocos los autores que consideran que el *De anima* es un texto equivoco con bastantes errores argumentativos. En ese punto, sigo la lectura de Sachs acerca del modo de escritura de Aristóteles. Sachs menciona que Aristóteles escribe de una manera dialéctica, planteando dificultades que el lector debe pensar

para solucionar⁴⁴. Aunque esto lo menciona en el caso de la *Metafísica*, es igualmente aplicable en el caso del *De anima*. Por lo tanto, al contrario de argumentar que Aristóteles no escribió con el cuidado suficiente, me esforzaré por mostrar qué razones considero que son la causa de estas disonancias argumentativas. Este detalle sobre la escritura de Aristóteles y la forma en que presenta sus ideas no es intrascendente, ya que una perspectiva distinta podría dejar estas cuestiones de lado, y prestar atención únicamente a lo que podemos leer a la letra. Sin embargo, el ejercicio filosófico requiere también de un esfuerzo por parte del lector por comprender el texto, y si Aristóteles de hecho escribió de esta forma para que su lector se esfuerce por asir sus ideas con mayor claridad, entonces es responsabilidad del lector el realizar este esfuerzo interpretativo. Intentaré mostrar en lo siguiente que al seguir estas directrices con supuestos errores de la escritura de Aristóteles de hecho nos llevan a observar un nuevo camino en la concepción de la φαντασία y de la αἴσθησις. Al mismo tiempo, se observará que lo que está en juego en esta cuestión es también el orden en que el alma tiene una conexión o relación con los objetos, lo cual determinará aspectos importantes de la concepción que tiene Aristóteles sobre el conocimiento; así como el papel que juegan las facultades del

⁴⁴ Sachs, J. (1999). Introduction. en Aristotle, *Metaphysics* (pp. xiii–xxxi). Green Lion Press.

alma en su conjunto. Sin embargo, antes de adentrarnos en los laberínticos caminos del *De anima*, es necesario tener un esquema sobre la teoría aristotélica de la sensación.

2.3.1 Aspectos generales de la teoría aristotélica de la sensación

De acuerdo con el argumento que vengo desarrollando, la φαντασία es un movimiento que depende de la sensación, lo cual obliga a pensar la naturaleza de esta facultad antes que pueda realizarse cualquier avance en torno a la imaginación: “Wherever imagination is of concern, it is not just imagination that is at issue, but rather the whole life of the mind, indeed, the whole of human psychology” (Sepper, 2013, 189). Considero que partir de una concepción general de esta facultad permitirá tener un mapa adecuado sobre el cual podremos observar con mayor detalle cómo estas ideas se vuelven cada vez más complejas al tener en cuenta los detalles de la composición y argumentación de Aristóteles en el *De anima*. Por lo tanto, en esta sección me concentraré solo en exponer de manera general la explicación de Aristóteles sobre la facultad sensitiva, sin entrar en mayor discusión sobre los detalles.

Aristóteles expone su teoría de la sensación o de la facultad perceptiva en el *De anima*, desde II,5 hasta III,2. Esta exposición supone el argumento sobre la naturaleza del alma como entelequia primera del cuerpo natural orgánico que en potencia tiene vida, desarrollada anteriormente, así como de la explicación de la facultad nutritiva. Para

hablar de las diversas facultades, incluida la sensitiva, Aristóteles utiliza el lenguaje específico para hablar del cambio: ser en Acto y ser en potencia. La actividad de las facultades depende de comprender cómo es posible que los animales que las poseen se ven afectados o movidos por los objetos externos.

El cambio es una característica de todo ser material. Las cosas que no están sujetas al cambio no son materiales. Esto es, no son un compuesto de material y forma, sino pura forma. Por lo que las actividades de los seres vivos deben tener una sede física o material en tanto que puedan ser afectadas por los objetos externos. En tanto que esta sede física o material son órganos organizados en el todo que es el ser vivo, Aristóteles se refiere con ellos a partes del cuerpo que en potencia tiene vida. Es decir, los ojos son para ver, los pulmones para respirar o el estómago para digerir. La posesión de cada uno de estos órganos implica la capacidad de verse afectado por cierto objeto, es decir, una cierta capacidad para verse afectado o ser movido por algo. Por ello, Aristóteles comienza su exposición sobre los sentidos explicando el tipo de movimiento o afectación que es la sensación para cualquier ser vivo que posea esta capacidad.

La sensación, de acuerdo con Aristóteles, se da de dos maneras, en potencia y en acto. El autor llega a este punto partiendo de la interrogante sobre cómo es posible que sin objeto sensible no haya

sensación. Es decir, si el cuerpo tiene órganos que lo capacitan para sentir, ¿por qué estos no producen una sensación sin la presencia de un objeto que lo afecte? Dado que requiere de algo externo para poder actualizarse, la facultad sensitiva tiene una correspondencia con los objetos externos, pues estos también se comprenden en potencia y en acto. Esto significa que para que pueda darse el movimiento de la sensación en el órgano, es necesario que haya un objeto que tenga la capacidad de actualizar o poner en movimiento el órgano sensible que es capaz de percibir dicho objeto:

ἐπεὶ δὲ τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς — τὸ γὰρ δυνάμει ἀκούον καὶ ὁρῶν
λέγομεν ἀκούειν καὶ ὁρᾶν, καὶ καθεύδη, καὶ τὸ ἤδη ἐνεργοῦν — διχῶς ἂν
λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις, ἡ μὲν δυνάμει ἡ δ' ἐνεργείᾳ. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ
αἰσθητὸν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ (*De anima*. 417^a)⁴⁵.

A partir de este argumento, Aristóteles intenta delimitar el tipo de actividad sensitiva del que los cuerpos son capaces, así como de la forma en que llevan a cabo esa actividad. Esto implica también el explicar cómo es que interactúan la facultad y el objeto, para entender en qué sentido ambos pueden entenderse como en potencia o en acto, y si este movimiento se da por ser afectado o si es un tipo de alteración.

⁴⁵ “Pero dado que decimos que sentir se entiende de dos maneras -pues decimos que lo que oye y lo que ve en potencia oye y ve, aunque esté dormido, y también lo que oye y ve en acto oye y ve- también la sensación se entenderá de dos maneras, la que es en potencia y la que es en acto. De manera similar, también lo sensible lo es en potencia y en acto”.

En primer lugar, es necesario distinguir el ser en acto y ser en potencia. Las cosas que mueven son las que están en acto, mientras que lo que es movido es en potencia. Un órgano sensible no puede percibir sin la presencia de un objeto externo, por lo que es comprensible que dicho objeto se encuentra en acto respecto al órgano. Sin embargo, al ser afectado, el órgano sensible pasa de estar en potencia al acto. Su capacidad de percibir es activada por el objeto que está percibiendo: διὸ ἔστιν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστιν δ' ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὁμοίον ἔστιν (*De anima*, 417^b 18–21)⁴⁶. Esto sucede de forma similar a la nutrición, donde Aristóteles distingue que en un principio el alimento es distinto al ser que se alimenta, pero una vez que ingerido y digerido, éste pasa a ser semejante al ser que se alimenta.

En torno a la percepción o sensación es claro que se perciben objetos que son distintos al órgano sensible. Al distinguir el tipo de actividad que sucede en la sensación, Aristóteles llega a observar que hay dos modalidades de la alteración: en la primera hay un cambio hacia las disposiciones privativas. Esto significa que en torno a la percepción habría un cambio desde el no-percibir hacia el percibir activamente, pero esto implica la destrucción del contrario, como cuando se pasa del no

⁴⁶ “Es por eso que, en un sentido (...) es afectado por lo semejante y, en otro, por lo disemejante, pues lo disemejante es afectado, pero cuando ha sido afectado es semejante.”

saber al saber algo, pues no hay un modo de regresar al estado anterior; la segunda modalidad denomina el cambio hacia los distintos estados de una cosa y la naturaleza (*De anima*. 417^b 2–6). Aristóteles concibe el percibir en el segundo sentido, pues el primero sólo puede darse al momento del nacimiento, pues al nacer, pasamos del estado de no poder percibir al poseer la capacidad de percibir. Una vez que poseemos la capacidad ésta no se destruye en cada percepción, sino que se conserva al activarse. En este sentido, es posible afirmar que Aristóteles considera a la facultad sensitiva como una potencia segunda o en el segundo sentido.

Dado que la αἴσθησις implica este tipo de actividad o interacción entre el objeto y el sentido, pasa a considerar los tipos de objetos o sensibles que puede percibir el sentido. En primer lugar, señala que lo sensible se dice de tres maneras. Cada sentido tiene su “sensible propio”, el cual no comparte con ningún otro sentido, salvo de forma accidental. El color, por ejemplo, es el sensible propio del ojo o de la visión, mientras que el sonido es el sensible propio del oído o audición. Además, acerca de cada una de estas sensaciones es imposible engañarse. Otra característica fundamental es que el sensible propio se percibe por sí mismo: ἐκάστη δὲ κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρώμα ἐστὶν οὐδ’ ὅτι

ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ (*De anima*. 428^b 17–22)⁴⁷.

El segundo de los sensibles es llamado “sensible común”. Este objeto se sigue percibiendo por sí mismo, pero a diferencia del sensible propio, el sensible común no se percibe con un único sentido, sino con varios. En el *De anima* Aristóteles enumera los siguientes: reposo, número, figura, magnitud. La actividad de estos sensibles, dado que no se perciben con un único sentido, implica la unidad de la experiencia sensible, para poder reconocer estas cualidades en los objetos externos que provocan la sensación. De otro modo, percibiríamos solo una serie de cualidades disueltas entre sí, en un entramado incomprensible de percepciones u objetos.

El último de los sensibles es denominado como sensible por accidente (Κατὰ συμβεβηκός). El ejemplo que utiliza Aristóteles es que a algo blanco le suceda ser “hijo de Daries”. Esta cualidad no es percibida como tal propia de la sensibilidad. Es accidental en el sentido de que la relación “ser hijo de Daries” no es un objeto percibido por alguno de los sentidos, pero sí es algo reconocible en la actividad sensible de manera accidental.

⁴⁷ Pero cada sentido discrimina sobre estos objetos y no se engaña en cuanto a que es color y que no es sonido, aunque puede engañarse en cuanto a que es coloreado o dónde se encuentra el sonido.

En este punto es posible analizar cómo explica Aristóteles la actividad de cada uno de los sentidos; sin embargo, considero que a fin de lograr sólo una imagen general de cómo concibe Aristóteles la actividad de la αἴσθησις, es necesario limitar la exposición a aquello que es esencial para cada uno de los sentidos, a saber: que toda actividad sensible requiere de tres elementos, si tomamos como ejemplo el sentido de la vista estos elementos serían lo visible, un medio por el cual sea posible la visión, y la visión. Lo visible y la visión pueden darse en acto y potencia; por lo cual hay que comprender cómo es que interactúan entre sí.

Lo visible y la visión funcionan como el fuego y el combustible. Aristóteles explica que el combustible no puede entrar en combustión por sí mismo, sino que requiere del fuego para incendiarse, pues éste ya se encuentra en acto mientras el otro sólo puede ser encendido, en potencia. Si la visión pudiese ver por sí misma, no requeriría de un objeto externo que la actualice, es decir, que la ponga en acto. Así como el fuego ya se encuentra en acto, el color también se encuentra en acto: “So the red color of an apple is an activity of the Surface of the apple, and when the eye perceives this color the form-activity of the apple’s surface is communicated to the eye(...)” (Sepper, 2013, 199). Este esquema puede aplicarse a los cinco sentidos, adaptándolo a su sensible propio y al medio por el cual es posible que el sensible afecte al sentido. En el caso de la visión es el aire, así como en el oído, pero en el gusto es

lo húmedo, ya que el sabor sólo percibe por la humedad natural de la lengua. La actividad en el ojo es por tanto la percepción actual de un color.

La pregunta que surge naturalmente a partir de este planteamiento es ¿el ojo en tanto órgano sensible es lo rojo al percibir el color rojo? Esta pregunta surge debido a que, en la explicación de Aristóteles, el objeto que afecta al sentido lo activa y entonces hay una clase de armonía entre objeto y sentido. Es decir, el rojo en acto activa la capacidad perceptiva y la mueve de la potencia de percibir el rojo a percibir actualmente el rojo. Sin embargo, la percepción del objeto o del sensible propio, a pesar de crear una cierta comunidad entre el objeto y el sentido, no transforma literalmente al sentido en aquello que percibe. Para Aristóteles es muy importante clarificar καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἢ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης (*De anima*, 424^a)⁴⁸. En este sentido, lo que recibe el ojo no es el material rojo como la cascara de la manzana ni es la manzana roja; lo que recibe la sensación es la actividad que el color rojo genera sobre él en tanto aspecto formal del objeto.

Finalmente, considero que la forma en que Aristóteles habla sobre los sentidos explica la sensibilidad en términos de actividad sensible y los elementos que interactúan en dicha actividad. El objeto sensible, que es

⁴⁸ “que la sensación es lo que recibe las formas sensibles sin la materia”

una actividad en tanto que existe con independencia del sentido o de la facultad sensible, es capaz de poner en acto al sentido y comenzar en el viviente una actividad que puede prolongarse hasta la imaginación o el intelecto. La complejidad de la sensibilidad aumenta en medida que se agregan elementos como la imaginación o la memoria. Por lo que esta complejidad de la sensibilidad es todavía mayor en el ser humano, puesto que no sólo posee los cinco sentidos externos, sino que posee también tres sentidos internos: el sentido común, la memoria y la imaginación. En lo siguiente, plantearé cómo esta experiencia sensible en el hombre y su constitución física en particular le habilitan una serie de actividades que él puede efectuar para continuar la actividad comenzada por la sensación.

2.3.2 Acerca de la naturaleza del tacto y de la facultad sensitiva como fundamento de la actividad imaginativa

Aristóteles expone su teoría de la sensación en *De anima* II,5, a III, 3. Comenté más arriba que en primer lugar expone lo general de toda sensación en tanto actividad, y luego expone lo correspondiente a los cinco sentidos externos, para concluir con la exposición de los sentidos internos o actividades que son originadas en la sensación. Al explicar la actividad de cada uno de los sentidos, Aristóteles comienza su explicación con la vista y no con el tacto, el cual es el sentido básico y fundamental de la experiencia sensible del viviente. Tomando en cuenta que el autor nos comenta en el *De anima* αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει

παῖσιν ἀφή. ὥσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἀφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἀφή τῶν ἄλλων αἰσθήσεων (*De anima*. 413^b 4-6)⁴⁹. Por lo cual surge la pregunta ¿por qué Aristóteles no comienza su explicación sobre los sentidos con el tacto sino con la vista? Si el animal es cierto tipo de ser vivo en virtud de que posee la sensación, y si el tacto es el primero de los sentidos y puede darse con independencia de los demás, entonces la comprensión de la sensación en general debería darse a partir de este principio. Sin embargo, es claro que Aristóteles decide comenzar por explicar la vista.

En la exposición sobre la naturaleza del alma en los capítulos precedentes, es notorio que hay una clase de ascenso en espiral sobre las facultades del alma; seguiré a Boeri quien llama a este argumento *gradus vitae*. Este postulado muestra que hay una interdependencia entre cada una de las facultades, de tal modo que cada una incluye la anterior; y no solo esto, sino que la complejidad mayor del viviente también afecta la forma en que se ejercitan las facultades en él. La facultad nutritiva es esencial para todos los seres vivos, y el desarrollo de las facultades siguientes no excluye el ejercicio de esta facultad primera. Al contrario, para ejercitar cualquier otra actividad del ser vivo es necesario que éste posea una facultad nutritiva pues es aquella que lo mantiene siendo lo

⁴⁹ “(...) tal como la facultad nutritiva puede darse de manera independiente del tacto y de toda **sensación**, el tacto puede darse independientemente de los demás sentidos.”

que es, es una condición de posibilidad. Sin embargo, si es verdad que el alma nutritiva puede darse sin la sensitiva, es necesario que la sensitiva no pueda darse sin la nutritiva; del mismo modo, la intelectiva no puede darse sin la facultad sensitiva. Este encadenamiento de las facultades del alma permite notar que la naturaleza de las facultades se encuentra entrelazada de tal forma que los grados superiores siempre implican los anteriores; una forma distinta de pensar esto es que los grados superiores no son distintos de los anteriores, sino que el alma en general es una unidad.

Si el postulado del *gradus vitae* es verdadero, entonces resalta la pregunta: ¿es posible la vista sin el tacto? Las facultades están encadenadas en el sentido descrito, y el tacto es el sentido primordial o fundamental que posibilita toda la experiencia sensible del viviente; por lo que entonces la vista debe depender en cierta medida de la operación táctil. Aún más, dado que hay otras actividades que dependen de la sensación, tales como la memoria, el sentido común o la imaginación, se sigue que incluso éstas son afectadas por la forma en que se relacionen entre sí las facultades del alma. Sin embargo, en diversos textos Aristóteles parece mostrar cierta predilección por la sensación visual; incluso en el *De anima*, esta sensación parece tener un peso mayor al exponerse en primer lugar.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en las primeras líneas de la *Metafísica*, pues parecen justificar la primacía de la vista en relación con el conocimiento. El apetito que el hombre tiene por el conocimiento puede comprobarse en el amor que los sentidos despiertan en nosotros, pero con especial razón el de la vista; ya que éste nos presenta mayores diferencias e información entre los objetos. De este punto no queda mayor duda, ya que casi todos estamos dispuestos a aceptar que el conocimiento comienza siempre con la experiencia. En este sentido, la primacía de la vista mostrada hasta aquí se da en relación con la apertura que este sentido nos brinda respecto del mundo que conocemos. La vista adquiere una importancia fundamental en medida que lo relacionamos con el conocimiento.

Si este es el orden bajo el cual Aristóteles decide presentar los sentidos en el *De anima*, parecería entonces que, en efecto, la vista tiene una importancia mayor en relación con los seres vivos, ya sea para las actividades que les corresponde o en relación con el conocimiento, a pesar de que el tacto sea el sentido básico que se da en todos los animales. ¿Por qué prestarle atención a este detalle del orden expositivo de Aristóteles? ¿Qué importancia juega, en la exposición aristotélica, la tesis de que el tacto es el sentido que sí es común a todo el reino animal? En todo caso, ¿por qué Aristóteles repite constantemente que el tacto es un sentido fundamental, pero comienza su exposición por el sentido de la vista?

Si Aristóteles siguiese su propio criterio del argumento *gradus vitae* en relación con los sentidos en el *De anima*, la exposición entonces debería comenzar con el tacto, en tanto que es el sentido fundamental de la experiencia sensible del viviente. El autor comenta que sin tacto no habría ninguno de los demás sentidos, el tacto es un sentido que poseen todos los animales en vista de la supervivencia, pero los demás sentidos se desarrollan para el bienestar: αὐται μὲν οὖν ἀναγκαῖαι τῷ ζῳῳ, καὶ φανερόν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἀφῆς εἶναι ζῶον. Αἱ δὲ ἄλλαι τοῦ τε εὔ ἔνεκα καὶ γένει ζῶων ἤδη οὐ τῷ τυχόντι, ἀλλὰ τισίν, οἷον τῷ πορευτικῷ ἀνάγκη ὑπάρχειν (*De anima*. II, 2, 434^b 22–24)⁵⁰.

Apunto hacia este detalle de la explicación de Aristóteles porque considero que nos arroja información importante para comprender la φαντασία y su relación con la αἴσθησις, pues ya he apuntado que el resultado de la definición de Aristóteles en *De anima*. III, 3, la delimita como un movimiento dependiente de la sensación en acto. Aristóteles argumenta que la φαντασία y otras actividades dependen de la capacidad del viviente para sentir o percibir objetos. Si la φαντασία es uno de estos movimientos, entonces no es posible concebirla aislada de cómo entendamos la naturaleza de la sensación. Aunque este punto ya

⁵⁰ “Estos sentidos, por tanto, son necesarios al animal, y es manifiesto que el animal no puede existir sin el tacto, en tanto que los demás sentidos lo son en vista del bienestar, y ya no tienen que estar en cualquier tipo de animal al azar, sino en algunos, como los que se trasladan.”

lo he explicado más arriba, y es un hecho que la idea que podamos tener sobre la naturaleza de la φαντασία depende en cierto grado de cómo se conciba la facultad sensitiva, también es necesario señalar que en las explicaciones académicas sobre esta actividad se presta poca atención a su relación con el tacto. Por lo tanto, al prestar atención a esto podemos profundizar en la naturaleza de la sensación y cómo da lugar a los movimientos que dependen de ella, por lo que será posible comprender mejor cómo la φαντασία depende y es activada o disparada por la actividad sensible del viviente. Al concentrarme en el sentido del tacto pretendo mostrar que, siendo el tacto un sentido fundamental, y siendo la φαντασία una actividad conectada directamente con la sensibilidad, es posible encontrar una génesis fisiológica y psicológica de dicha actividad.

Si Aristóteles expone el orden de los sentidos comenzando por la vista, entonces debe haber algún otro criterio, distinto al *gradus vitae*, que permita comprender la razón del orden de dicha exposición. Uno de los criterios utilizados para este orden expositivo es la naturaleza misma de los sentidos y su relación con sus objetos. Antes de que el estagirita comience con su exposición de los sentidos en *De anima* comenta que primero debemos discutir sobre los sensibles en cada sentido. Es decir, que lo primero que debemos conocer sobre cada sentido es el objeto que cada sentido es capaz de percibir, lo cual indica que la actividad perceptiva de cada sentido es comprensible en relación y

correspondencia con sus objetos. Por consiguiente, su exposición continúa detallando los tipos de sensibles que podemos percibir y así acotar lo correspondiente a cada sentido: el tacto, a diferencia de los otros sentidos, puede captar muchas diferencias; por esta razón, parecería más complejo el detallar lo relacionado con el tacto.

Acerca de este punto, Richard Sorabji afirma que el criterio que Aristóteles sigue para distinguir los sentidos es objetivo o en referencia a sus respectivos objetos.⁵¹ En efecto, Aristóteles parece definir la vista por lo visible, el oído por lo audible etc. Sin embargo, utiliza otro criterio al definir el tacto; este criterio se basa en la diferencia fundamental entre los demás sentidos con el tacto, a saber: que no tienen la misma distancia o acceso a su objeto. Los sentidos como la vista o el oído son movidos por el objeto sensible y activados o puestos en acto a través de un medio; mientras que el tacto es distinto en cuanto a cómo puede ponerse en acto. A este criterio Sorabji lo llama *contact criterion*. Esta distinción sobre los criterios bajo los cuales se definen las actividades de cada sentido permite observar que, en efecto, hay una diferencia entre cómo funcionan y qué permite captar sobre los objetos cada uno de los sentidos.

⁵¹ Cfr. Sorabji, R. (1971). *Aristotle on demarcating the five senses*. The Philosophical Review, 80(1), 55–79.

Siguiendo la explicación de Sorabji, éste considera que, aunque puedan plantearse algunas objeciones en relación con este criterio, sí permite distinguir los casos de ‘visión’ de los que no lo son, así como que permite tener una unidad del concepto. Al mismo tiempo, considero que, al aplicar este criterio, es posible comprender la naturaleza de la relación entre los objetos y los sentidos, ya que sin la presencia de algo que afecte a los sentidos, no habría posibilidad alguna de ejercitar la sensación, ya que los sentidos son, en última instancia δύναμις o capacidades, que son normalmente definidas a través de sus actualizaciones (ἐνέργεια).

A partir de lo anterior, es claro lo que Aristóteles sostiene en relación con la ejercitación de la facultad sensible:

διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἑκάστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὅποτεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν (*De anima*. 417^b 22–25)⁵².

⁵² “Hay, sin embargo, una diferencia entre los dos casos: los objetos que producen la actividad, i.e. lo que se ve o se oye y, de modo similar, el resto de los sensibles, son exteriores. La razón de ello es que la sensación en acto lo es de los particulares, en tanto que el conocimiento lo es de los universales, y estos están, en cierto modo, en el alma misma. Es por eso por lo que pensar depende de uno mismo, cuando quiere, pero sentir no depende de uno mismo, pues debe haber un objeto sensible.”

En este sentido, la facultad sensitiva plantea una cierta correspondencia entre el objeto y el sentido, la cual se fundamenta en la forma en que el objeto tiene que afectar al sentido para formar la actividad de la sensación. La actividad de cada sentido depende de la aparición de un objeto externo e independiente de nosotros, por lo que no es posible decidir con completa libertad la ejercitación del sentido, pues por más que me proponga a percibir un atardecer, no podré hacerlo si no hay uno efectivamente en frente de mí. Sin embargo, la actividad de los sentidos no es homogénea, de acuerdo con la exposición de Sorabji.

De acuerdo con Aristóteles, el sentido del tacto se distingue de los demás sentidos por el tipo de interacción que tiene con su objeto. Esto significa que el tacto, así como los otros sentidos, requiere de un objeto que pueda activar la sensación, aunque la forma en que se relaciona con él sí puede ser diferente a cómo lo haría la vista o el oído. De acuerdo con Sorabji, si tomásemos el mismo criterio para todos los sentidos, entonces no habría forma de distinguir los casos de sensación táctil de los que no lo son. Por ello, para comprender cómo se da la sensación del tacto es necesario notar que, para los demás sentidos, el objeto debe afectar al sentido a través de un medio; pero en el caso del tacto esto no funciona del mismo modo.

El objeto del tacto es lo tangible, el cual puede componerse de múltiples pares de contrarios como lo frío y lo caliente, seco y húmedo o duro y

blando. Para sentir esto, no es necesario percibirlo a través de un medio externo a nosotros, ya que no requerimos del aire o del agua para poder tener la sensación de lo tangible. Aristóteles argumenta que: ὥστε ἀναγκαῖον καὶ τὸ σῶμα εἶναι μεταξὺ τοῦ ἀπτικοῦ προσπεφυκός, δι' οὗ γίνονται αἱ αἰσθήσεις πλείους οὕσαι (*De anima*. 423^a 15-17)⁵³, mediante lo cual se producen múltiples sensaciones. Por ello, en el caso de la sensación táctil, el medio es tan próximo a nosotros que prácticamente no es notorio en la experiencia de la sensación.

La sensación es un medio de información por el cual notamos y nos relacionamos con el mundo. De hecho, para Aristóteles todo nuestro conocimiento comienza y se da en la sensibilidad:

In the Aristotelian noetic, however, only particular sensible things could be the original objects of human cognition. They alone provided the data for all further knowledge. Of their nature, they were changeable. Yet within them, somehow, had to lie the stability and permanence demanded by scientific knowledge (Owens, 1981, 48).

Si es necesario comprender y exponer en último lugar lo relacionado con el tacto, esto entonces responde a este criterio, es decir, al acercamiento o proximidad que tiene el sentido con el objeto, ya que la sensación en los demás sentidos siempre debe darse a través de un medio. Aunque esta distancia de los objetos y el sentido por el medio no determina a

⁵³ “Por lo tanto, es necesario que el cuerpo, que por naturaleza está adherido a nosotros, sea el medio de lo tangible.”

dichas sensaciones a ser falsas o menos verdaderas que las del tacto; ya que, como se ha señalado, al menos en relación con los sensibles propios de cada sentido, la sensación no es errónea o contiene lo menos posible de error.

Pasemos ahora al segundo argumento sobre el orden expositivo sobre los sentidos en el *De anima*, el cual considero es una cuestión de orden natural de las relaciones entre las diversas facultades y el modo en que es posible comprenderlas. Es posible leer en el *De anima* al menos tres partes distintas: Una parte introductoria, en la cual Aristóteles discute todos los preliminares de la investigación sobre el alma; una segunda parte en la que expone la definición del alma; y una tercera parte en la que expone las diversas facultades del alma. Esta última parte es la más extensa, pues abarca tanto el Libro II como el Libro III. Varios interpretes consideran que

Al avanzar la exposición, el tratado va centrándose progresivamente en las funciones del alma humana, sin abandonar, empero, la contraposición con el resto de los animales para caracterizar por contraste la especificidad del alma humana (Díaz, 2021 177).

Si esta tesis es cierta, entonces, podríamos plantear una hipótesis al respecto del orden expositivo de los cinco sentidos: el tacto es el sentido más cercano e importante en relación con la φαντασία y en relación con el intelecto. Además, si el tacto es el sentido fundamental, éste unifica la experiencia sensitiva del ser vivo y del ser humano. No me refiero con

esto a que el tacto sea el sentido común, pues Aristóteles mismo ubica éste en el corazón. Más bien, me refiero a que el tacto es el sentido más próximo a la facultad intelectual, no sólo en cuanto a su lugar en el *De anima*, sino en tanto que, si la exposición realmente se realiza en ascenso hacia la facultad intelectual, entonces este sentido juega un papel importante como antecedente para comprender la naturaleza del intelecto.

También hay que prestar atención a que los capítulos finales del *De anima* se concentran en algunos detalles de la facultad sensitiva, pero especialmente en el tacto. Cuando Aristóteles indaga qué es el alma en *De anima* II,2, comenta que el vivir se da en los animales gracias a la facultad nutritiva, pero aquello que hace distintos a los animales de las plantas no es sólo la capacidad de percibir por los sentidos, sino que lo es de manera primordial el tacto. Por lo que el tacto es lo que hace patente la vida animal y lo que la identifica como tal; por otro lado, señala que, así como el alma nutritiva puede darse de manera independiente de las otras facultades del alma, de la misma forma el tacto puede darse independientemente de los demás sentidos. Por lo que, lo fundamental del tacto es, de acuerdo con este pasaje, el sentido primordial por el cual se define la vida animal: “La *aisthesis* es la función propia de los animales que los distingue de las plantas” (Díaz, 2021, 177).

Además, si el tacto es lo que define la vida animal, y éste sentido puede darse con independencia de los demás, es también este mismo sentido el que despierta o activa otros movimientos que dependen de la sensibilidad. Por lo que el tacto es el principio de los demás movimientos y facultades de los animales y del Ser humano. Esto en tanto que sin la sensibilidad no es posible el intelecto, ya que las facultades superiores siempre suponen las facultades anteriores. En este sentido, todo el objetivo de comprender qué es la φαντασία y el papel que juega en la conformación del conocimiento, depende por completo de comprender la naturaleza de la facultad sensitiva y cómo da pie a las siguientes actividades anímicas.

Aristóteles justifica esta conjetura al señalar que es gracias al tacto que el hombre es el más inteligente de los animales, e incluso, la inteligencia de un hombre depende de qué tan desarrollado puede tener este sentido. Además, considero también importante señalar que Aristóteles apunta la importancia del tacto hacia el final del *De anima*. En el último capítulo del tratado, Aristóteles apunta varias cuestiones fundamentales sobre el tacto. Me interesa prestar atención a la tesis de que la experiencia táctil resulta tan importante en los animales que el exceso en esta sensación es la única que podría llevar a la destrucción del animal. Esto debido a que, para la existencia del animal solo se requiere de la facultad sensitiva, y de ésta solo del tacto: παντὸς μὲν γὰρ αἰσθητοῦ ὑπερβολὴ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον, ὥστε καὶ τὸ ἅπτον τὴν ἀφήν,

ταύτη δὲ ὥρισται τὸ ζῆν (*De anima*. 435^b 15-17)⁵⁴. El animal es tal por tener tacto, y el tacto es tal por tener un contacto directo con los objetos, ya que su medio para la sensación es tan próximo a nosotros que pasa desapercibido. Por lo tanto, si el tacto es realmente el sentido más importante para el animal y para el desarrollo posterior de las otras facultades del ser vivo, entonces el argumento del *gradus vitae* se mantiene, sólo que con un matiz distinto. El criterio para ordenar la exposición de los sentidos posiciona en último lugar al tacto porque éste es el primero y más fundamental de los sentidos, de este modo, es el más próximo a la siguiente facultad, es decir, al intelecto.

La relación entre el tacto y la facultad intelectual no es un tema tan abordado en la tradición filosófica. Sí hay diversos trabajos que exploran la importancia del tacto y su función específica, aunque hay pocos trabajos que lo exploren desde este enfoque, lo cual considero que, siguiendo el texto aristotélico, resulta fundamental para comprender y profundizar en el significado y alcances de la φαντασία en medida que depende de la αἴσθησις.

El texto de Sorabji es un ejemplo de esto: él presta atención a la especificidad del tacto para indagar qué criterio utiliza Aristóteles para

⁵⁴ “El exceso de todo sensible, en efecto, suprime el órgano sensorio, de manera que también en cuanto a lo táctil, suprimirá el tacto, y es también por este sentido que se determina al animal.”

explicar la relación de los sentidos con su objeto; con lo cual es posible identificar con mayor precisión los casos en que hay visión o audición de los casos en los que no. Sin embargo, en su explicación no presta atención al orden en la exposición de Aristóteles.

Otros trabajos como *Aristotle on the sense of Touch* de Freeland reconoce la importancia del sentido del tacto para diversas funciones biológicas, y su exposición es muy detallada en cuanto pretende indagar el papel que juega el tacto en diversos comportamientos animales. Por otro lado, Freedland no indaga la relación del tacto con las diversas facultades, ni con la φαντασία. Considero que al ser este un trabajo que pretende indagar el papel que juega la φαντασία en el conocimiento, así como el conocer los límites y alcances de esta actividad, no puede dejarse de lado la cuestión por su relación con el tacto, sobre todo al tener en mente que este sentido no sólo es el más próximo al intelecto, sino también el principal de los sentidos, por el cual detonan las múltiples actividades anímicas que resultan de la sensibilidad, entre ellas la φαντασία.

Por otro lado, S.H Rosen en su texto *Touch and Thought in Aristotle*, brinda una forma de indagar y profundizar en la importancia del tacto para la actividad cognitiva. Este autor propone que al prestar atención a la forma en que Aristóteles describe en general el intelecto, utiliza metáforas y explicaciones que remiten a la experiencia del tacto, más que a la experiencia de la vista o de algún otro sentido. De acuerdo con

Aristóteles, el alma es similar a la mano, ya que ésta es la herramienta de herramientas. En ese sentido, este autor marca un camino que puede seguirse para indagar la importancia del tacto en relación con la actividad cognoscitiva para Aristóteles.

Para Rosen, esta cuestión surge de observar si los objetos se conocen o se perciben tal y cómo son o si en el conocer humano hay más bien alguna actividad *creadora* que construye el objeto. Es decir, plantea el problema de la relación entre las cosas (τὰ ὄντα) y la actividad cognitiva humana. Al revisar esta cuestión, Rosen observa que en el *De anima*, Aristóteles brinda metáforas táctiles para explicar la actividad cognitiva del ser humano:

Aristotle is led to define thinking by analogy from touch, the most fundamental of our senses, the sense which defines life itself. (...) Despite the opening lines of the **Metaphysics**, then, it is not sight, but touch, which is the most philosophical of the senses, because touch is prior to, more general, and more intimately related to **ta pragmata** than sight. "Seeing" is just a kind of **touching**.
(Rosen, 1961, 132)

Rosen apunta hacia el tacto como el más fundamental de los sentidos; esta tesis invierte la forma en que se concibe la jerarquía de éstos, pues por lo general es la vista la que tiene un puesto predominante. Pero es posible establecer que la importancia del tacto recae en dos aspectos importantes de cómo concibe Aristóteles este sentido. En primer lugar, este sentido es el que tiene un trato más próximo con los objetos. En

segundo lugar, es el más próximo a la facultad intelectual, no sólo por el lugar de la exposición, sino por ser el sentido fundamental de la facultad perceptiva. Tal como Aristóteles afirma, el tacto es el único de los sentidos que resulta necesario e indispensable para la vida animal en general; y sin éste, ninguna de las actividades relacionadas con ella se podría dar en el animal, entre ellas la actividad de la φαντασία. A través del texto de Rosen es posible confirmar lo fundamental del sentido del tacto para comprender las siguientes facultades; aunque hay que añadir que, precisamente por la concepción aristotélica acerca de la naturaleza del alma y de la facultad perceptiva, la experiencia sensitiva no puede comprenderse completamente si no se analiza en relación con el aspecto fisiológico de la percepción.⁵⁵

⁵⁵ No pretendo adentrarme en los detalles de la discusión académica sobre la naturaleza de la facultad perceptiva o del proceso de percepción; es decir, no pretendo aquí revisar de forma exhaustiva las propuestas antitéticas de Sorabji y Burnyeat en torno a la naturaleza de este proceso o la discusión académica consecuente con estas líneas de interpretación; pues si la percepción es un proceso fisiológico o si ésta no representa ningún proceso de este tipo subyacente, ninguna de ellas presenta una adecuación con la concepción de Aristóteles, pues de acuerdo con Garófalo:

Quizás el exceso, tanto de una como la otra, sea de 'Modernidad'. La primera porque se adecúa bien a una agenda "naturalista" en la cual no hay "espacio" para el espíritu, sino exclusivamente para la corrupción de la materia. La segunda, por intentar conservar lo espiritual repudiando todo influjo material,

Para indagar la naturaleza de la percepción y del tacto en este sentido fisiológico es necesario seguir una línea interpretativa que busque comprender la naturaleza humana y sus facultades sin perder de vista que para Aristóteles no es necesario indagar si el ser humano es una mente atrapada en un cuerpo; ya que el principio de comprensión de toda actividad anímica implica una unidad entre la forma y la materia, entre el alma y el cuerpo. En este sentido, el trabajo de Scheiter marca una pauta importante para analizar algunos aspectos de la percepción,

aun cuando ello implique abrazar un “fiscalismo” en el que, precisamente, lo inmaterial no tiene cabida; salvo en un anticuario (Garofalo, 2019, 150-151).

Este exceso de “modernidad” hace patente que profundizar en la concepción aristotélica de la naturaleza del alma y de las facultades implica considerar que para Aristóteles no existe como tal un problema de la relación entre mente y cuerpo: διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ὕλη· τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἢ ἐντελέχειά ἐστιν (*De anima*, 412^b6–9). Aristóteles desarrolla un modo de hablar de los cambios físicos en los seres vivos a través de la naturaleza hilemorfica o psicofísica de estos, pues como notamos al inicio de la exposición sobre la concepción aristotélica del alma, el punto de partida es explicar la diferencia entre las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismos (es decir, todos los seres vivos) y las cosas que no, de otra forma, no habría una manera de comprender la diferencia entre el material del que se compone una planta y cualquier otro objeto inanimado. Debido a esto, adentrarnos en la discusión sobre si Aristóteles considera cambios físicos o sólo “formales” en el proceso de percepción haría que perdiésemos de vista que el análisis de la facultad perceptiva va de la mano con la comprensión de que ésta es una actividad de los seres vivos que poseen las capacidades físicas de ser afectados por objetos externos.

pues en su *Images, Appearances, and φαντασία in Aristotle*, considera como un error que el intérprete de Aristóteles separe lo fisiológico de lo psicológico,

Since his psychology is almost always deeply informed by his physiology. In fact, the first thing that we learn about the capacities of the soul in *De anima* is that they involve the body. (...) We need to understand both to adequately grasp the more philosophically salient aspects of his psychological works (Scheiter, 2012, 254).

En medida que el ser vivo es una unidad, las actividades del alma dependen tanto de la concepción del alma como del cuerpo: σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ (*De anima*. 414^a19–21)⁵⁶.

De este modo, si buscamos indagar cómo es que la concepción aristotélica de la sensibilidad da lugar a los movimientos de la percepción y posteriormente a la imaginación o φαντασία, es importante resaltar cómo en el hombre se relaciona su material con su forma; es decir, preguntarnos cómo nuestra constitución física nos permite tener ciertas facultades y movimientos naturales. Considero que al fijar la vista en este hecho es posible descubrir interacciones entre las facultades que no son evidentes de primera instancia si son analizadas como meras actividades de una mente o sin tomar en cuenta que se dan

⁵⁶ “En efecto, no es un cuerpo, sino algo del cuerpo, y por eso se da en un cuerpo, y en un cuerpo de cierta índole.”

precisamente en *un cuerpo de cierta índole*. Este camino, aunque complicado, considero que resulta bastante fructífero en medida que permita relacionar de modo más profundo nuestra fisionomía y la naturaleza de las facultades tal como las describe Aristóteles.

Aristóteles brinda en el *De anima* y en los *Parva Naturalia* una cierta guía que permite hacer estas conjeturas; sin embargo, no queda muy claro cómo se da forma específica en el ser humano. A pesar de esto, hemos visto que el *De anima* procede con una exposición que va en ascenso hacia la expresión de vida más compleja que es el hombre. Por lo que en busca de clarificar esto, seguiré el trabajo de Kass en *The hungry soul* y el de Erwin Straus en *The Upright Posture*.⁵⁷ De primera instancia, estos trabajos parecen alejarnos de la vía aristotélica; sin embargo, ambos

⁵⁷ Es necesario clarificar que sólo profundizaré en el trabajo de estos autores en medida que permitan comprender con mayor claridad la relación que tiene la forma humana con el modo en que se desarrollan y desenvuelven las facultades anímicas; por lo que no será una exposición a fondo de los supuestos y consecuencias de las tesis de estos autores, salvo en lo que concierne al tema de esta investigación y a la profundización de la interpretación del texto de Aristóteles. Al fijar la vista en esta descripción encontraremos que la descripción aristotélica sobre las facultades se enriquece al tomar en cuenta la forma fisiológica del hombre. Además de que podemos encontrar cómo la φαντασία es un movimiento dependiente de la sensación y profundizar en este hecho si entendemos mejor cómo se da la experiencia sensitiva en el hombre. Mi intención es encontrar un fundamento fisiológico que permita comprender y profundizar en la concepción aristotélica de la φαντασία como un movimiento resultante de la αἴσθησις.

autores siguen la línea de Aristóteles al entender al ser vivo como una unidad de material y forma. El acercamiento de estos autores a la naturaleza humana y su constitución psicofísica remarca aspectos que no son del todo claros en el *De anima*, por lo que permite enriquecer la concepción del texto aristotélico. Al respecto de esto, Kass realiza la siguiente descripción sobre Straus, donde podemos confirmar una postura que va de la mano con ciertas tesis de Aristóteles que ya hemos expuesto en este trabajo:

Straus fue duramente crítico de la psicología que interpreta la experiencia humana en términos únicamente de pensamientos, percepciones, deseos y sentimientos de una mente encarcelada en un cuerpo o de una conciencia teniendo solo una pequeña conexión con el cuerpo que la posee (Kass, 1994, 63)

⁵⁸.

Para Aristóteles hay una unidad entre el material y la forma que *conforman* al ser vivo, lo cual implica que la manera en que las facultades del ser vivo se desenvuelven dependen del material específico en el que

⁵⁸ En este punto, es posible observar que esta tesis también la defiende Aristóteles en casi los mismos términos que Straus. En *De anima* I, 2-5 Aristóteles discute con los primeros filósofos aquellas nociones en torno al alma con el fin de observar qué de lo que han dicho es correcto e incorrecto. Al discutir la tesis de que el alma es una armonía como una combinación de elementos materiales e inmateriales, Aristóteles señala que no es posible decir que el alma se da en relación con el cuerpo sin especificar nada acerca del cuerpo en el cual se da; dado que el alma, de acuerdo con el filósofo, no es algo que se dé en el cuerpo, sino que es algo del cuerpo, tal como he explicado más arriba.

se manifiestan. En este sentido, es imposible, por ejemplo, que haya un alma de hombre atrapada en una planta o viceversa; ya que la manifestación de las diversas facultades o potencias del alma está sujeto a los límites del material. No hay planta capaz de percibir sensorialmente, así como no hay animal capaz de razonar además del hombre. Esta tesis nos sirve como punto de partida, ya que es un punto en común entre la posición de Straus con la de Aristóteles. Esto implica que cada ser experimenta el mundo de una forma peculiar y distinta a cualquier otro, y para comprender al ser humano de forma más profunda, es necesario mirar a aquello que determina y caracteriza su experiencia en el mundo: tanto por la capacidad de razonar como encontrarse erguido frente al mundo, de acuerdo con Straus:

Pero no cabe duda de que la forma y la función del cuerpo humano en cada uno de sus detalles están determinadas por la posición erecta a la cual sirven. El esqueleto del pie, la estructura del tobillo, la rodilla y la cadera, la curvatura de la columna vertebral y las proporciones de los miembros sirven todos al mismo propósito. Este propósito no podría realizarse si los músculos y el sistema nervioso no estuvieran constituidos para esa finalidad. Mientras que todas las partes contribuyen a la posición vertical, a su vez la posición vertical permite que los miembros anteriores se desarrollen para formar los hombros, los brazos y las manos humanos, y que el cráneo se desarrolle para formar el cráneo y la cara humanos (Straus, 2007, 148).

Por lo anterior, es necesario prestar atención a la particular posición humana, ya que si es verdad que el alma articula la totalidad de lo que

es el ser vivo, en el ser humano la forma en que las capacidades anímicas se desarrollan debe verse afectado por la forma tan distinta que tiene en comparación con los otros animales. Esta forma afecta la manera en que se articulan en nuestro ser nuestras capacidades o facultades. Para Straus, la postura erecta no solo determina esto, sino también la forma en que experimentamos el mundo y a nosotros mismos, pues, dado que el cuerpo humano se distingue del de los otros animales por mantenerse de pie naturalmente, esta posición implica que a través de ella misma tratemos con los objetos y con los otros seres.

La posición erecta es particular del ser humano porque no aparece en otros seres, salvo por accidente. Puede argumentarse lo contrario a partir de comparar la posición humana con la de un pingüino o con la de un ratón parado en sus dos patas. Sin embargo, la distinción fundamental se encuentra en que estos animales no se encuentran organizados de acuerdo con los requisitos físicos de la posición erecta, y por ello es sólo momentánea para ellos, mientras que en nosotros es una condición que nos acompaña por toda nuestra vida una vez que hemos conseguido mantenernos de pie: “La posición erecta preestablece una actitud definida respecto del mundo; constituye un modo específico de ser-en-el-mundo” (Straus, 2007, 149). Esto significa que el ser humano, en tanto es un organismo vivo, se encuentra organizado de acuerdo con la estructura psicofísica que posee; por lo cual los distintos órganos y capacidades que tiene se ven afectadas por esta forma peculiar, y al

mismo tiempo, se distingue de cómo de manifiestan en otros animales; en este sentido el hombre es distinto a los otros animales, pero al mismo tiempo, es semejante en medida que es también un animal.

El ser humano, aunque tiene la potencia de levantarse y andar a dos pies, no es un estado que nos sea dado de forma inmediata y sin esfuerzo. La adquisición de la posición erecta presenta cambios importantes en el desarrollo del hombre y en la ejercitación de sus facultades. Para Straus, la adquisición de la posición erecta hace manifiesta una contraposición entre la naturaleza y el hombre; ya que para mantenernos de pie debemos luchar de forma constante contra la fuerza natural de la gravedad. Esta situación no sucede en otras actividades vitales como respirar o el mismo latir del corazón, sino que esto solo sucede en el alcanzar la posición erecta; por lo cual, el mantenernos de pie reclama una actividad y atención constantes: “Por más que formemos parte de la naturaleza, sólo alcanzamos nuestra verdadera esencia en la oposición vígil a la naturaleza” (Straus, 2007, 151)⁵⁹.

⁵⁹ En este punto se pone de manifiesto una similitud entre el encontrarse despiertos y el estar de pie como contrarios al reposo y el estar dormido. Para Strauss, el hecho de que para poder mantenernos erguidos reclame nuestra atención permite comprender la diferencia entre la vigilia y el reposo. El reposo pone en descanso la oposición entre hombre y naturaleza; encontramos en el reposo una suspensión de la causalidad que no podemos pausar al estar despiertos. En este sentido, esto despierta en el hombre ciertas relaciones fenomenológicas

Si el hombre vive en una oposición constante a la naturaleza por el mantenerse erguido frente al mundo, su modo de ser en el mundo adquiere un carácter de *contraposición*, pues mientras la gravedad nos reclama, nos esforzamos por mantenernos de pie: “El estado natural del hombre es, pues, el de resistencia” (Straus, 2007, 155). Lo cual implica que con la posición erecta deviene una ambivalencia que penetra toda la experiencia humana, ya que, al alejarnos del suelo, nos mantiene alejados de las cosas del mundo y de los demás animales. Estas tres distancias resultan fundamentales para comprender la naturaleza humana y la forma en que se dan las distintas facultades psicológicas.

La distancia sobre el suelo determina gran parte de nuestra experiencia como seres humanos erguidos. Fisiológicamente, al encontrarnos de pie, liberamos nuestras extremidades superiores, lo cual posibilita una nueva forma de tratar con las cosas del mundo y que sería imposible si ocupásemos las manos para movernos junto con los pies. Al mismo tiempo, cambia la forma en que nos movemos por el mundo, pues mientras los animales que andan a cuatro patas tienen como principio de su movimiento el eje que conforma la boca con el recto, los seres

que se fundamentan en la experiencia de oposición a la gravedad. Es decir, que asignamos ciertos valores a lo alto y lo bajo, ascenso y caída, cielo e infierno, entre otras. La posición erecta, en este sentido, interioriza en el hombre lo natural y su oposición a la fuerza de la gravedad en su experiencia cotidiana: la posición erecta, como acción contraria, no puede carecer de las fuerzas contra las que lucha.

humanos nos liberamos de ello, y nuestro movimiento en el mundo no responde por tanto a la necesidad alimenticia, es decir, somos seres que sí poseemos el principio de la facultad nutritiva, pero nuestra vida es mucho más compleja y nuestra experiencia mucho más rica.

La posición erecta implica tener una distancia de las cosas del mundo. Al erguirnos y andar de pie, perdemos el contacto directo que podríamos tener con las cosas, pues las observamos con una mayor distancia que si anduviésemos gateando, y tratamos con ellas de un modo diferente. Al mismo tiempo, al andar sobre nuestros pies, nuestro eje de movimiento se da de forma frontal o “enfrentado” al mundo:

El horizonte se amplía, se aleja; la distancia se vuelve importante y de gran contenido (...) Tales, el Filósofo y astrónomo, cayó en una zanja mientras contemplaba las estrellas. Un niño está junto al suelo; para él las estrellas se encuentran muy alejadas. No tiene inconveniente en recoger las cosas del suelo.
(Straus, 2007, 154)

La forma humana nos permite captar de un mejor modo el horizonte, así como mover el cuello libremente para captar el espacio circundante. El ejemplo de Tales nos muestra que hay un cierto origen de la contemplación en la forma humana, pues ver las estrellas solo es posible si adquirimos la libertad de andar sobre nuestros dos pies, ya que ahí podemos mirar de forma despreocupada el mundo, debido a la misma lejanía que implica nuestra forma fisiológica. A diferencia del animal, el hombre anda “enfrentado al mundo”. Como mencioné más arriba, los

animales cuadrúpedos se orientan en el mundo de acuerdo con su boca y en busca del alimento. El eje humano se encuentra de forma paralela al mundo. Esto implica que, esta distancia sobre las cosas nos brinda la capacidad de ver las cosas de manera desapegada, pues para ver el mundo no es necesario incorporarlo en nuestro espacio próximo.

La misma posición perpendicular en relación con el suelo que nos sostiene nos aleja de nuestros semejantes; pues nos encontramos como dos líneas paralelas que nunca se juntan, lo cual determina muchas de las formas en que nos relacionamos unos con otros. De acuerdo con Straus, es la misma distancia insalvable por nuestra forma erecta la que hace significativo el que para saludarnos, asentir o recortar esa distancia, tenga que haber un rompimiento de la posición erecta. Para Straus, esto deviene en diversas formas de expresión y manifestaciones culturales que, a pesar de tener un contexto distinto, presentan como fondo o fundamento el fenómeno de la posición erecta.

Considero importante resaltar que Straus menciona que esto implica una ambivalencia que impregna toda la condición humana. Esta ambivalencia implica la distancia y cercanía con que el hombre experimenta las cosas del mundo a partir de considerar su forma erecta. Hecho que considero importante si tomamos en cuenta el problema expuesto en el primer capítulo, a saber, la ambivalencia semántica de los términos relacionados con la φαντασία. De acuerdo con el trabajo de

White, la ambivalencia que se hace presente en estos términos deviene por la raíz Fa-, lo cual trae a la luz que estos términos hacen referencia a lo que aparece ante el hombre, ya tenga su origen en los sentidos, en los sueños o en la mente; por lo cual White argumenta que “El conjunto de todas estas apariencias forma el escenario de la dimensión prefilosófica de la experiencia humana que precede y condiciona las posteriores preguntas del hombre sobre la verdad de las cosas” (White, 1985, 485)⁶⁰.

La ambivalencia de estos términos parece tener un cierto origen en la experiencia de la particular forma humana. Aunque esta es una primera conjetura, considero que puede seguirse buscando en la experiencia de la forma humana un principio explicativo para la ambivalencia que da pie al problema filosófico de la φαντασία. Estas tres distancias determinan cómo nos relacionamos en general con las cosas y cómo las experimentamos. A partir de considerar que es por la postura erecta que es posible mirar el mundo con una cierta distancia, nace un interés desinteresado que deviene en una actitud filosófica o en una curiosidad natural que tiene el hombre hacia el mundo. En palabras de Aristóteles: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Metafísica*, 980^a 21)⁶¹.

Hemos llegado a este punto a partir de indagar la importancia del tacto en la teoría aristotélica de la sensibilidad. El objetivo era encontrar qué

⁶⁰ Traducción propia.

⁶¹ “Todos los hombres, por naturaleza, desean saber.”

criterio podría utilizar Aristóteles para explicar este sentido en último lugar, teniendo en cuenta que es el sentido fundamental sin el cual la vida animal es imposible, y del cual dependen todos los demás sentidos. Considero que es posible seguir indagando sobre este punto si vamos más allá en la revisión de la postura erecta humana; probablemente sea posible encontrar un fundamento que explique la importancia del tacto en nuestra experiencia, y en qué sentido el tacto es, tanto el sentido más básico y fundamental, así como el más próximo e importante para el desarrollo de la inteligencia. Este estudio nos arrojará una aproximación al fundamento de la experiencia sensible y podremos interpretar bajo este principio el texto de Aristóteles con el fin de indagar el surgimiento de la φαντασία en dicha experiencia.

La postura erecta brinda, entonces, tres distancias en la experiencia que tiene el hombre con el mundo circundante. Dichas distancias se fundamentan en el mero hecho del cambio fisiológico que tiene el hombre respecto de los animales cuadrúpedos. Sin embargo, esto no es el fin de la historia ni de las consecuencias que acarrea consigo el lograr mantener la postura erecta. Dado que admitimos que el ser humano es un todo orgánico, a la par que Aristóteles plantea esto como un principio de los seres vivos, la adquisición de la postura erecta detona en otras consecuencias fisiológicas importantes y fundamentales. Es necesario mencionar que el primer cambio se da en la forma de andar del hombre: bípedo. Aunque este cambio es importante, no resulta tan relevante

como lo que se desprende de esto, así que sólo mencionaré algunas características de este.

En primer lugar, al lograr mantenerse en dos pies, toda la forma del cuerpo se organiza de tal forma que el hombre sea capaz de llevar cabo sus actividades. Si esto es así, entonces la organización de los sentidos, su jerarquía y su importancia en nuestra experiencia depende también de la posición erecta. Esto conlleva que la forma en que los brazos, las piernas, los ojos y los oídos, así como la boca y la forma de nuestra cabeza, no se organizan de esta manera debido a un principio azaroso de la naturaleza. Observar la posición erecta orienta la reflexión a notar la unidad que brinda esta forma a la experiencia sensible humana, así como a la distribución de las partes del cuerpo organizadas por dicho principio. En palabras de Straus:

Las piernas sostienen al cuerpo como si fueran columnas; en la articulación de la cadera el tronco reposa sobre los huesos del fémur como sobre pilares. Al menos, así lo parece. (...) Ni el esqueleto ni las piernas pueden permanecer erectos de por sí. Las piernas no lo lograrían si los músculos pudieran todavía contraerse y no estuvieran seccionados de su origen en la pelvis. Las piernas tienen que ser mantenidas erectas por la acción contrarrestante de los músculos del tronco y por el contrapeso del tronco. Una columna, una torre o un pilar culminan en un extremo superior adelgazado. Sus bases son más anchas que la parte superior. Las piernas humanas también tienen forma cónica, pero el bulto se encuentra elevado. El origen de los músculos y, por tanto, su volumen principal está en lo alto. Los músculos se extienden con los tendones hacia abajo

desde la pelvis hasta la rodilla y desde ahí hasta el tobillo. Su contracción, sin embargo, se dirige hacia arriba (Straus, 2007, 157).

De esta forma, es manifiesto que comprender la forma humana permite profundizar en la naturaleza de las diversas facultades; lo cual conlleva comprender mejor la manera en que éstas se experimentan. Al indagar la naturaleza de las diversas facultades humanas sin recurrir al fundamento u origen fisiológico, sí puede tener profundas e importantes reflexiones. Pero si aceptamos que Aristóteles parte de este principio, y que los seres vivos son un todo organizado compuesto por material y forma, entonces podemos lograr una mejor comprensión de la naturaleza de la sensibilidad y de las demás facultades humanas si, además de indagar en su exposición en el *De anima*, prestamos atención a la particular forma humana; pues en última instancia, lo que nos interesa es conocer la naturaleza de la φαντασία en el hombre y sus actividades.

Siguiendo entonces esta línea interpretativa, es posible seguir desarrollando el argumento y plantear la pregunta ¿Qué sucede con el tacto de acuerdo con la postura erecta? La posición erecta, de igual modo, determina la forma en que el tacto se desarrolla y adquiere un papel fundamental en el andar del hombre en el mundo y la forma en que se relaciona con él y con otros seres humanos. En el contexto del *De anima* II, 9, Aristóteles señala que el olfato es un sentido muy inferior en comparación con el de otros animales, razón por la que no es posible

definir con tanta precisión la experiencia olfativa. Sin embargo, señala que en relación con el tacto sucede lo contrario:

ταύτην δ' ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὸν ἄνθρωπον ἀκριβεστάτην· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῶν τῶν ζώων, κατὰ δὲ τὴν ἀφῆν πολλῶ τῶν ἄλλων διαφερόντως ἀκριβοῖ. διὸ καὶ φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζώων. (*De anima*. 421^a 23)⁶².

Si esto es así, la pregunta que surge es ¿Cómo se relaciona el tacto con la inteligencia? Aún más, ya que había planteado la hipótesis de que el tacto es el sentido más próximo a la inteligencia, responder en qué sentido sucede esto depende de comprender la jerarquía de la experiencia sensible y las diferencias entre los sentidos. El tacto es el único sentido necesario para la vida animal, pero en el caso de comprender la vida humana y su especificidad, es el sentido que fundamenta la aparición del intelecto en nosotros, así como de las demás actividades que devienen en nosotros por medio de la sensibilidad, es decir, la φαντασία.

Al pensar en el tacto viene a la mente la idea de la mano, que en general es el órgano que relacionamos con la experiencia táctil. Sin embargo, no hay que dejar de lado que lo táctil lo percibimos con la piel en general, y no solo con la mano. Aun así, hay funciones específicas del tacto que

⁶² “En efecto, aunque el hombre queda por debajo de los demás animales en los demás sentidos, tiene una exactitud mucho más distintiva que muchos animales en lo que respecta al tacto. Es por eso que también es, entre los animales, el más inteligente.”

sólo la mano y el brazo pueden cumplir. En ese sentido, observaremos cómo se desenvuelve el tacto y lo tangible en general en función de la forma erecta del hombre.

Más arriba ya había señalado que al ganar la posición erecta el hombre libera los brazos del peso de la existencia; es decir, que estas extremidades ya no cumplen la función de cargar el peso mientras se mueve el viviente. Esta organización brinda al brazo y a la mano una multiplicidad de nuevas funciones, Straus puntualiza que la más importante es la función gnóstica que posee el tacto: “En la posición erecta la mano se convierte en un órgano del tacto activamente gnóstico (*gnostic touch*): el instrumento sutil y discriminativo por excelencia. Como tal, ahora la mano adquiere la jerarquía del ojo y el oído” (Straus, 2007, 160).

Para Straus, al contrario que Aristóteles, hay que comenzar el análisis de los sentidos en el cuerpo humano por el tacto. La diferencia está entonces en que el *De anima* no expone específicamente la experiencia del hombre de manera específica, aunque sí va en ascenso hacia ella de acuerdo con el argumento que venimos desarrollando. Straus observa que la descripción aristotélica del tacto como un instrumento de instrumentos es fundamental para comprender al hombre. La mano adquiere una importancia en la comprensión de la experiencia del ser humano porque esta es un instrumento con la que el hombre toca y ase.

Al mismo tiempo, el tacto nos permite romper esa distancia que existe entre nosotros y los objetos, lo cual es más difícil para los otros sentidos y en cierto sentido depende también de la acción táctil, pues ver un objeto de cerca depende de que pueda acercarlo a mi vista con la mano; sin embargo, apunta también la diferencia de tratar el tacto desde esta perspectiva y la forma en que lo aborda la anatomía o la biología.

Desde una perspectiva anatómica o fisiológica, se describe un cuerpo en relación con un espacio neutral. Además, no consideran a la mano como un órgano sensible, pues al comprenderla, la disecciona en sus partes y capas. En cambio, Straus considera a la mano como un órgano en relación con el mundo, y es la mano y el brazo quien determinan la forma en que el hombre interactúa con su entorno. No interactuamos con un espacio indeterminado o desocupado basándonos en coordenadas en un plano. Esto implica, para el escritor, que la mano solo puede comprenderse como un órgano sensorial en el marco de la postura erecta y en relación con el espacio de la acción: "(...) difícilmente puede negarse que, mediante la peculiaridad de la estructura y función de brazo y mano, se haya establecido una nueva relación entre el organismo humano y el mundo" (Straus, 2007, 161).

Esto implica, por tanto, que al momento de analizar el comportamiento de la mano y del brazo, debe haber un principio o un punto de partida que permitan llevar a cabo la disección de tal forma que después pueda

realizarse la síntesis. Por tanto, la importancia de la mano como órgano sensorio y su relación con el brazo solo cobran importancia si se le estudia dentro del marco de la experiencia sensible humana o dentro del estudio de la experiencia anímica en su conjunto.

Para Straus, la mejor razón para llamar a la mano un órgano sensorial es la estructura múltiple y móvil de los dedos, ya que constituyen una unidad motora y sensorial. Aristóteles utiliza metáforas dactilares al hablar de la memoria, y la mnemotecnia se apoya en gran medida en el juego entre mano y dedos. La mano, en su conjunto, palpa y siente los objetos tocados; de acuerdo con Straus, al tocar algo no sentimos nuestros dedos o nuestro propio movimiento, sino la cualidad de las cosas tocadas. La mano permite un modo de acercarnos al mundo en el que se hace presente una distancia acerca de los objetos, al mismo tiempo que una cercanía implícita en la forma en que este órgano siente: la mano rodea el objeto que siente, lo mantiene cerca, lo examina y discrimina sus propiedades, sin embargo, en este sentido se hace explícito que la mano no incorpora la sensación del objeto a su propio ser; es el único de los sentidos que al percibir mantiene su forma y recibe la forma del objeto sensible sin la materia: "touch is the differentiation of forms which is the necessary condition for knowing. Knowing is touching" (Rosen, 1961, 132).

Al tocar los objetos la mano adquiere la forma del objeto tocado en cada caso, sin perder, al mismo tiempo, su condición material y formal. La mano no deja de ser mano por tocar cosas calientes o frías. De aquí se sigue que, en cierto sentido, la mano tiene una intuición propia; lo cual puede comprobarse, de acuerdo con Straus, en el hecho de que la deficiencia o carencia de cualquier otro sentido puede suplirse en parte con el tacto; tal como tanteamos al entrar a un cuarto oscuro para movernos a través del espacio, sin embargo, esta ayuda no sucede en el sentido contrario. De hecho, la falta de tacto implica la falta de sujeto percipiente.

La experiencia táctil hace patente que al palpar o tocar es necesario que haya una distancia interior experimentada a pesar del contacto. Dado que el tacto no asimila al objeto tocado, se mantiene en una posición en la que puede tocar y sentir de cerca, pero con la distancia que implica la otredad de la percepción sensible: “La función gnóstica del tacto depende de la posición erecta, la cual, a través de las distancias permanentes que implica, produce un hueco en la inmediatez del contacto” (Straus, 2007, 148).

Esta distancia deviene, al mismo tiempo, en la capacidad expresiva de las manos de aceptar y rechazar con ademanes casi universales:

Implies a relation to things of ‘desinterested interest’ in which we seek neither closeness nor remoteness, neither unification (or appropriation) nor separation, but in which we are simply open to things the way they are. The curiously

discriminating receptivity of the open hand contains and expresses our curiously **theoretical** and contemplative attitude (Kass, 1998, 68).

En este sentido, por tanto, la experiencia táctil nos otorga la capacidad de sentir esta curiosidad desinteresada sobre el mundo. Es decir, expresa dicha actitud teórica y nuestra apertura a conocer los objetos.

A modo de conclusión, no quiero dejar de apuntar las formas en que el argumento de Straus y Kass enriquecen el argumento de Aristóteles: En primer lugar, expuse un problema sobre el orden de los sentidos en el *De anima*. Rastrear este argumento permite observar que el texto aristotélico no rompe como tal el argumento del *gradus vitae*, pero sí resignifica la importancia de cada sentido en relación con la experiencia del ser vivo. Es decir, el tacto es expuesto en último lugar porque es el sentido que en la experiencia humana brinda las condiciones de posibilidad para el desarrollo de otras facultades, tal como el intelecto o la *φαντασία* como un resultado de la sensación. Esto lo observamos en el argumento de Aristóteles, pero la exposición de Straus permite observar cómo el tacto tiene un papel esencial en la experiencia específicamente humana.

El sostener este punto depende del hecho de que efectivamente para Aristóteles haya una interdependencia entre el material y la forma, lo cual implica que justamente la forma en que se desenvuelven cada una de las facultades y actividades del viviente no puede darse de la misma

manera en una planta que en un hombre⁶³. Una vez planteado esto, el argumento de Straus permite observar y detallar cómo la forma humana

⁶³ Es posible presentar varios argumentos en contra de lo que he desarrollado hasta aquí. En primer lugar, si es necesario indagar de manera tan específica la cuestión fisiológica del hombre para desarrollar o estudiar la teoría de la sensación y de la imaginación en Aristóteles. A esta objeción respondo que sí es necesario debido a varias razones. La más importante es que los estudios especializados sobre la αἴσθησις e incluso sobre la φαντασία no toman ni desarrollan estos aspectos que considero son fundamentales para comprender la posición de Aristóteles. Por lo general, los textos académicos exponen que para Aristóteles hay una concepción hilemorfica que da lugar a las distintas facultades y procesos cognitivos. Pero no señalan ni detallan cómo o por qué es importante la forma del ser humano o de los animales para entender mejor su experiencia y relación con el mundo. Por ello, no pretendo indagar o profundizar en la concepción sobre la φαντασία sin antes indagar en esta cuestión.

Una segunda objeción importante es que mi investigación es sobre Aristóteles y no sobre Strauss. Efectivamente, el objetivo de este trabajo es clarificar el papel que juega la φαντασία en la concepción aristotélica del alma. Sin embargo, el trabajo de Strauss permite profundizar en la tesis que vengo desarrollando: **I.** Si es verdad que el viviente es organizado en su actividad porque es una unidad o una sustancia en el sentido de compuesto, entonces su materia determina el catálogo de actividades que puede realizar; al mismo tiempo que éstas interactúan de forma diferente entre sí de acuerdo con la configuración específica de cada ser viviente. **II.** Que el tacto es el sentido principal y fundamental que orienta y organiza la actividad del ser humano. **III.** Si la φαντασία es una actividad que depende del tacto, y que el hombre realiza de acuerdo con su forma específica, entonces sí es necesario el indagar esto antes de dar el siguiente paso hacia la explicación de

determina la manera en que es posible que se den en el hombre las capacidades anímicas aristotélicas. En este sentido, el argumento de Straus nos permite detallar el sentido en el que el tacto es un sentido primordial y fundamental en la experiencia humana, y por ello resulta ser el último de los sentidos expuestos en el *De anima*.

En segundo lugar, a través de revisar el argumento de Straus sobre la posición erecta, se hizo patente que la peculiar forma humana brinda tres distancias desde el hombre hacia el mundo. La primera es la distancia sobre el suelo. La segunda es la distancia de los objetos, la cual permea en la naturaleza de la experiencia sensible e inteligible. Por último, la distancia de nuestros semejantes. Estas tres distancias se basan

la actividad imaginativa. Sobre estos tres puntos es posible profundizar al revisar el texto de Straus.

En tercer lugar, se podría plantear la siguiente pregunta: si la experiencia del ser vivo es unitaria, ¿por qué habría un sentido fundamental o prioritario en su experiencia? ¿Por qué el tacto tendría un mayor nivel jerárquico en la explicación de la sensación? Considero que es necesario clarificar en qué sentido puede afirmarse que el tacto es el sentido fundamental. De acuerdo con el argumento que he desarrollado el tacto es fundamental en tanto que es el único de los sentidos que puede darse de manera independiente en los animales; sin embargo, en este trabajo nos interesa comprender al hombre, y el hombre tiene cinco sentidos. Por lo tanto, en el hombre se respeta que es el sentido fundamental, ya no por su independencia sobre los demás sentidos, sino por ser el sentido más próximo al intelecto, y con el cual podemos indagar mejor cómo se relaciona la sensación con los objetos de la percepción, así como disparar las otras actividades del hombre como los sentidos internos.

o se fundamentan en la constitución física del hombre, por lo cual, la tesis de Straus es que la experiencia que tenemos sobre el mundo depende de esta particular forma. Aristóteles no nos habla de esta peculiar postura erecta, sin embargo, en la forma en que expone los sentidos en el *De anima*, estas tres distancias se vuelven patentes. Esta misma tesis refuerza la importancia del tacto para Aristóteles, ya que éste permite recortar dichas distancias, ya que es el único de los sentidos que, aunque requiere un medio para percibir, dicho medio nos pasa desapercibido al tenerlo tan próximo a nosotros.

Ya he anotado más arriba que para Aristóteles la sensación no se engaña con respecto a los sensibles propios. Al mismo tiempo, es necesario que haya un objeto que active el sentido para que haya sensación. Los sentidos permiten acortar hasta cierto punto la distancia sobre las cosas, aunque en mayor medida el sentido del tacto. Dado que estamos enfrentados al mundo y desapegados de las cosas, nuestra constitución parece permitir que podamos no sólo percibir, sino prolongar el acto de la percepción. Sin esta capacidad, los objetos del mundo se nos perderían en infinitas percepciones, tal vez, no tendríamos idea alguna sobre ellos. La distancia sobre los objetos del mundo habilita al hombre para que pueda relacionarse con el mundo de tal forma que busque recortar dicha distancia lo más posible. Por lo tanto, es visible entonces que la constitución humana determina la naturaleza de la sensación, por

lo que esta distancia de los objetos impregna a la vez toda nuestra experiencia y conocimiento sobre el mundo.

En este mismo sentido afirmamos también que el tacto es el sentido activamente gnóstico, el cual Straus llama *Gnostic Touch*. Prestamos atención a la descripción del tacto en tanto que Aristóteles considera que el hombre es el más inteligente de los animales gracias a este sentido. Straus en su argumento le brinda este mismo estatus, de hecho, con base en Aristóteles, pues comenta que es el instrumento sutil y discriminativo por excelencia. El punto más importante es que el funcionamiento de las manos en el hombre requiere de la distancia interior necesaria, la cual se expresa en la lejanía en la que sentimos los objetos a pesar de la proximidad. El tacto nos permite tener cerca los objetos, pero en el palpar existe la consciencia de la distinción entre sujeto y objeto. Al mismo tiempo, es justo por la lejanía con los objetos que podemos establecer contacto con ellos. Sobre este punto Aristóteles lo desarrolla del mismo modo, pues el sentido tiene que ser activado por un objeto. No sólo esto, sino que la cercanía extrema de un objeto con el sentido impide la sensación.

En tercer lugar, el argumento de Straus permite profundizar en la razón por la que el tacto es el sentido más próximo a la inteligencia, o en palabras de Aristóteles, aquél por el que el hombre es el más inteligente entre los animales. Este punto va de la mano con el anterior, pues esto

se basa en la distancia interna que nos permite experimentar el sentido del tacto. La distancia que nos posibilita el sentido del tacto es la distinción entre nuestro cuerpo y el objeto. Esta apertura al mundo que nos permite interactuar con los objetos de forma desinteresada expresa nuestra curiosidad teórica y nuestra actitud contemplativa.

Si gracias a esta distancia podemos interactuar de modo desinteresado con el mundo esta interacción permea también la concepción y actividad de la sensación. En la unidad de la experiencia sensible el hombre tiende a equivocarse con frecuencia. No tanto en virtud de lo que percibe, sino en virtud de que junto con la percepción se dan otras actividades, como es el caso de la imaginación o del intelecto.

En cuarto lugar, también observamos cómo el vocabulario sobre la φαντασία parece encontrar una base sólida en la experiencia sensible a partir de dichas distancias. La ambivalencia del término proviene por su raíz Fa- la cual amplía la gama de posibilidades sobre la cual puede darse el movimiento de la φαντασία:

(...) el concepto griego de φαντασία se mueve en un espacio que, desde nuestra perspectiva, no puede reducirse exclusivamente al campo de actividad de un sujeto, sino que involucra un componente receptivo fundamental, que establece una continuidad objetivo-subjetiva. Esta estructura semántica constitutivamente diádica distingue a la φαντασία como una peculiar zona de intersección entre el hombre y el mundo (...) (Díaz, 2021, 30).

Dicha ambivalencia es heredada de la dualidad lejano y cercano que implícitamente se encuentra en la experiencia sensible. Si la φαντασία es un movimiento que resulta de la sensación, entonces ésta debe compartir con la αἴσθησις ciertas características; ya que no es una facultad por sí misma de acuerdo con lo que hemos revisado más arriba. Por ello, dado que en la misma constitución física del hombre se encuentra la posibilidad de experimentar el mundo y sus objetos de tal forma que muestran esta continuidad objetivo-subjetiva, encontramos una base fisiológica para pensar la continuidad entre αἴσθησις y φαντασία a partir de la naturaleza de la experiencia sensible, con especial énfasis en el tacto, ya que la experiencia táctil permite este acercamiento al mundo en el que no sólo tratamos con los objetos, también mantenemos consciencia de nuestra diferencia con respecto a ellos. De acuerdo con la descripción inicial de Aristóteles, esta distancia es necesaria para la experiencia de la φαντασία, pues de otro modo, sería idéntica a la sensación, lo cual imposibilitaría el conocimiento.

Por último, considero que al desarrollar la disonancia explicativa del *De anima* en relación con el orden de los sentidos, fue posible descubrir que la naturaleza de la φαντασία en el hombre depende de la αἴσθησις, entendida no sólo como la facultad que permite tener sensaciones, sino como la actividad que es posible tener de cierta forma gracias a que se da precisamente en un cuerpo con ciertas características. Es decir, un cuerpo de cierta índole. La φαντασία de acuerdo con Aristóteles es un

movimiento que depende de la αἴσθησις. El problema es que no queda definido que tipo de movimiento y cómo se relaciona con aquella, ya que en el *De anima* III, 3 al hablar sobre la relación entre estas dos, Aristóteles argumenta que no son lo mismo.

Se plantea a la φαντασία como un puente o conexión entre la sensibilidad y el Intellecto. “Because human beings have intellect, even their sensation of things is different, to some degree, from the sensation that other animals have” (Sepper, 2013, 202). Esto aplica no solo para el intelecto, también para la φαντασία. En este capítulo me enfoqué en encontrar una base fisiológica y psicológica que pudiese servir de fundamento de la actividad de la φαντασία. Este fundamento lo encontramos en la unidad psicofísica que es el hombre. De manera específica, en la postura erecta se encuentra un fundamento o explicación sobre la naturaleza de las facultades y su interacción. Sin embargo, considero que lo más importante en torno a esto es el principio que rige la experiencia psicológica humana: la forma en que experimentamos el mundo no está determinada de modo azaroso, sino por el principio del alma que unifica la totalidad que es el hombre. Esto significa que si bien, tenemos un cierto acceso al mundo a partir de la sensibilidad, es nuestra propia constitución fisiológica la que nos exige ir más allá de las meras sensaciones, por lo que es necesario ahora indagar cómo es que el movimiento de la αἴσθησις persiste en el sujeto y da lugar a los movimientos posteriores como φαντασία e intelecto. A

partir de este enfoque será posible, en lo siguiente, abordar con mayor precisión el análisis y examen de la relación entre φαντασία e intelecto.

Capítulo 3. Φαντασία como *movimiento*: la actividad imaginativa entre αἴσθησις y νοῦς

A lo largo de este trabajo de investigación hemos profundizado en la naturaleza de la φαντασία según la concibe Aristóteles en el *De anima*. En primer lugar, se preparó el terreno para ubicar el concepto tanto semántica como filosóficamente. Nos esforzamos por comprender las implicaciones y la naturaleza del problema con independencia del contexto aristotélico, pero con el fin de poder profundizar en sus planteamientos. El problema de la φαντασία lo interpretamos entonces como una cuestión epistemológica, que pone en tela de juicio la relación que tiene el hombre con el mundo, es decir, sobre qué relación tiene con los objetos y cómo llega a conocerlos. Esta perspectiva del problema de la φαντασία la encontramos en los tres sentidos en que indagamos el origen del problema; tanto en el contexto fuera de Aristóteles y en el mismo *De anima*.

La cuestión de la φαντασία no es una que resulte sencilla de clarificar y abordar. Según anotamos, dada su múltiple conexión con diversos tópicos fundamentales del *corpus aristotelicum*, es una de las cuestiones más difíciles. En el espíritu de observar lo que el *De anima* tiene para enseñarnos en torno a esta actividad, en el segundo capítulo nos hemos concentrado en encontrar las bases sobre las que Aristóteles plantea la cuestión de la φαντασία. Es decir, nos concentramos por establecer un suelo firme sobre el cual pueda comprenderse y profundizarse en la

naturaleza de esta actividad, siguiendo de cerca el texto aristotélico. Por ello, en el capítulo anterior pudimos establecer que la φαντασία no es un concepto aislado de otras facultades, ni tampoco puede comprenderse fuera del contexto psicológico y biológico que implica el *De anima*; al contrario, al extraer de este contexto la concepción de la φαντασία le quita toda la riqueza con la que Aristóteles concibe este movimiento de los seres vivos.

A partir de lo anterior fue posible plantear un fundamento fisiológico y biológico al fenómeno de la φαντασία y de la αἴσθησις. Este fundamento lo encontramos en la naturaleza y forma humana. No solo esto, sino que al ser una actividad que corresponde a cierto tipo de seres vivientes, la forma en que se manifiesta en los animales, incluido el hombre, depende también de la forma específica que tiene dicho animal. Por esto, también nos hemos concentrado en observar cómo una descripción fisiológica del hombre sienta las bases para poder comprender el desarrollo del argumento de Aristóteles y el orden de su exposición, en donde partiendo de la αἴσθησις su argumento va ascendiendo hasta la manifestación del νοῦς. En medio de este camino, se encuentra la φαντασία.

El objetivo de este capítulo es continuar con el análisis de la actividad imaginativa. Dado que ya hemos encontrado bases fisiológicas y psicológicas que permiten comprender el contexto de la concepción

aristotélica de la φαντασία, en este capítulo daremos un paso más allá en relación con nuestra lectura de Aristóteles: En primer lugar, es necesario discernir la continuidad entre la αἴσθησις y la φαντασία, partiendo de la definición de que la φαντασία es un movimiento que tiene su origen en la sensación. Al observar la continuidad entre una y otra, también se harán visibles las diferencias entre éstas.

Al tener clara la diferencia entre ambas actividades, será posible observar en qué sentido la φαντασία es un movimiento resultado de otro; sin embargo, esta misma definición requiere de mayor elaboración o análisis. Por lo que el segundo paso de este capítulo es profundizar en el sentido de la definición dada por Aristóteles. Este camino nos lleva necesariamente a analizar la noción de movimiento, por lo que también revisaremos algunos pasajes de la *Física*. Este camino no es extraño en medida que el *De anima*. es al mismo tiempo un tratado sobre el movimiento.

La descripción de la φαντασία tampoco estaría completa sin analizar cómo el movimiento desde la imaginación se reactiva en el intelecto. Profundizaremos en esta cuestión en la tercera sección de este capítulo, ya que la forma convencional de comprender la φαντασία en Aristóteles es como un puente entre intelecto y sensación. Puente que es necesario debido a la naturaleza de ambas facultades. Sin embargo, mi enfoque no estará en vislumbrar esta cuestión que ha sido muy explorada en la

literatura especializada. Mi enfoque al revisar está en comprender las implicaciones de la tesis aristotélica de que no es posible el pensamiento sin un φάντασμα, a la luz del análisis que haremos sobre la definición de φαντασία.

A grandes rasgos, en este capítulo abordaré las preguntas principales que Aristóteles plantea en *De anima* III,3, para determinar la naturaleza de la φαντασία. En primer lugar, ¿cómo se diferencia de la αἴσθησις? En segundo lugar ¿qué es o cómo se produce el movimiento de la φαντασία? Por lo que el capítulo es como un análisis y desglose de los problemas filosóficos relacionados con la imaginación, según lo leemos en el *De anima* III,3.

3.1 Φαντασία como un movimiento resultante de la αἴσθησις: ¿cómo llegamos a imaginar? Sobre el origen del movimiento de la φαντασία.

En el inicio del *De anima* Aristóteles plantea una perplejidad (ἀπορία) que resulta fundamental indagar si se quiere comprender la naturaleza de la ψυχή, a saber:

Ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἐστὶ τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν πλείστων οὐθὲν ἄνευ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι. μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία

τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχονται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.

(*De anima* I, 1, 403^a 3–12)⁶⁴.

Este pasaje que presenta las cuestiones fundamentales en torno al alma plantea que, en relación con las afecciones del alma (πάθη τῆς ψυχῆς), hay algunas que se dan en conjunto con el cuerpo y otras que solo pertenecen al alma, como podría ser el caso del intelecto. Ya hemos establecido que para Aristóteles no hay una separación entre alma y cuerpo, ya que las cosas animadas son una combinación de materia y forma, son un todo orgánico. Líneas más adelante Aristóteles comenta que la mayoría de las afecciones necesitan de un cuerpo para darse en el ser vivo. Esto lleva a preguntar acerca del origen y dirección que tienen las facultades y afecciones del alma. Es decir, ¿hay actividad anímica que no tenga su origen en una afección corpórea, sino que sea independiente del cuerpo? Así mismo, este pasaje nos presenta de forma condensada el problema en torno a la φαντασία, pues, aunque entendemos que es un movimiento que comienza con la αἴσθησις y que depende de ésta, aún con ello no tenemos claro el origen de la φαντασία como actividad

⁶⁴ “También es una dificultad concerniente a las afecciones del alma si todas son también comunes a lo que tiene alma o si también hay alguna que sea propia del alma misma. Por cierto, que aprehender esto es necesario, pero difícil. Al parecer, en la mayor parte de los casos el alma no recibe una acción ni la produce sin el cuerpo; por ejemplo, enojarse, confiarse, apetecer y, en general, sentir. Entender, empero, parece lo más peculiar de ella, y si eso también es un cierto tipo de imaginación o no se da sin imaginación, ni si quiera sería posible que existiera sin un cuerpo.”

y la dirección que dicho movimiento tiene en la ψυχή. Por lo tanto, hay que reconocer que nos encontramos ante una Ἀπορία fundamental que determina la comprensión de la naturaleza de la φαντασία.

El desarrollo de esta ἀπορία permite replantear un nuevo acercamiento al *De anima* III,3. Este acercamiento difiere del acercamiento inicial que realizamos en el primer capítulo de esta investigación, pues ahora contamos con nuevos planteamientos y herramientas para interpretar la exposición de Aristóteles sobre la naturaleza de la φαντασία. Leer este pasaje teniendo en mente la cuestión de la aporía, permitirá leer en otro sentido el texto aristotélico, pues éste no parece ser un capítulo que tenga como objetivo principal el esclarecer la actividad de la imaginación, sino el esclarecer el movimiento anímico en general. En adelante plantearé cómo es posible sostener esta lectura del texto.

Hay que notar que el argumento que Aristóteles desarrolla en *De anima* III,3 no trata exclusivamente de la φαντασία. Aunque una línea interpretativa de este pasaje considera que la exposición es desorganizada y poco estricta en virtud de que consideran el pasaje como poco sistemático en torno a la φαντασία (Schofield- Frede); hay otra línea de interpretación que considera que este capítulo es un pasaje de transición (White-Sepper). Esto puede sostenerse en que Aristóteles plantea un *nuevo* inicio tomando como punto de partida algunos puntos que había desarrollado en capítulos anteriores. Esto implica que el texto

de Aristóteles, al presentar las múltiples diferencias entre la φαντασία y las facultades del alma, no está perfilando una concepción de la actividad de la φαντασία *per se*, sino siempre teniéndola en contexto o en movimiento con las otras facultades. El pasaje es una transición en medida que la misma φαντασία no es una facultad por sí misma o independiente.

Siguiendo este hilo argumentativo, la φαντασία no puede estudiarse de forma independiente ni tampoco separándola de la forma humana. Si fuese posible, tendríamos un *Tratado de la imaginación*. Sin embargo, el mismo texto y su forma orillan al lector a considerar la naturaleza de la φαντασία en relación con la αἴσθησις o con el νοῦς. El argumento desarrollado por Aristóteles se esfuerza por identificar la φαντασία en tanto que ésta parece conectar a estas facultades; si no observamos que hay algo que las conecte, entonces dichas facultades se confundirían en la misma actividad: Περί δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, περὶ φαντασίας διορίσαντας οὕτω περὶ αθατέρου λεκτέον (*De anima* III, 3, 427^b 27–29)⁶⁵. Es decir, el desarrollo del argumento obliga a Aristóteles a tratar el tema de la φαντασία en tanto que esto le permite clarificar

⁶⁵ “En cuanto al inteligir, puesto que es diferente del percibir y puesto que una parte de él parece ser la imaginación y otra el juicio, una vez que hayamos determinado lo concerniente a la imaginación, tendríamos que hablar sobre el juicio.”

mejor el paso de la facultad sensitiva a la intelectual y distinguir ambas actividades.

El tema de la φαντασία surge de forma espontánea, como un requerimiento natural del desarrollo del argumento. Como una Aporía o perplejidad. Esto resalta con el hecho de que sí resulta necesario distinguir entre sensibilidad e intelecto. Es decir, no parece necesario hablar de φαντασία, pero sí de las otras facultades. Sin embargo, para entender estas facultades sí es necesario hablar de la φαντασία.

Aristóteles plantea que tenemos razones para considerar que la Sensibilidad y el intelecto son los mismo: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων, καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν (*De anima* III, 3, 427^a 17–21)⁶⁶. En primer lugar, porque en ambos casos el alma distingue (κρίνει) y conoce (γνωρίζει) las cosas que son, es decir, que no parecen distinguirse en cuanto al tipo de actividad que realizan. En segundo lugar, porque los primeros filósofos no han prestado atención a esta distinción, por lo que consideran que son lo mismo. No es de extrañar

⁶⁶ “(...) y como parece que el inteligir y el pensar práctico son, en cierto modo, como una especie de percepción -pues en estos dos casos el alma discierne y conoce algo que es-, también los antiguos sostienen que pensar en sentido práctico y percibir sensorialmente son lo mismo.”

que haya una confusión entre ambas actividades; incluso en la descripción de Aristóteles, la diferencia entre ambas y su funcionamiento es prácticamente el mismo de modo esquemático o en general. Por lo que la necesidad de plantear esta distinción obedece a la forma tan similar en que ambos se manifiestan en el viviente, en específico, en el ser humano.

Antes de introducir el concepto de φαντασία en la discusión, Aristóteles brinda una serie de argumentos que permiten comenzar a captar la diferencia entre la facultad intelectual y sensitiva. Estos argumentos tienen una doble raíz o justificación en tanto que el *De anima* es un tratado psicofisiológico. No basta con comprender que ambos movimientos son diferentes, sino el por qué son distintos. En este sentido, es claro que los argumentos tienen un fundamento biológico en la forma específica humana. De tal modo que estos argumentos no se dan por la mera capacidad y sus características, sino también por su configuración e interacción específica en el ser humano: “Because human beings have intellect, even their sensation of things is different, to some degree, from the sensation that other animals have” (Sepper, 2013, 202). Además, estos argumentos abren el camino a la discusión sobre la φαντασία, por lo que considero necesario analizar cuáles son estas diferencias para comprender en qué sentido la αἴσθησις resulta insuficiente en relación con la vida humana.

La primera serie de argumentos que brinda Aristóteles para distinguir estas facultades comienza con señalar la cuestión sobre el error. Si la αἴσθησις siempre es verdadera, la consecuencia inmediata es que todas las apariencias son verdaderas. Los demás argumentos que plantean esta diferencia se enfocan en mostrar o refutar esta tesis y poner límites a la capacidad que tiene la αἴσθησις en relación con la verdad. En este sentido, dado que Aristóteles considera necesario distinguir estas facultades, “what is at stake in these issues is a problem about whether knowledge is of *bona fide* beings.” (Kelsey, 2021, 41) es decir, la cuestión que de fondo es cómo tenemos acceso a los seres del mundo o cómo podemos conocerlos, si tenemos un acceso fidedigno a ellos o si la actividad cognoscitiva del hombre los distorsiona en el proceso.

En esta serie de argumentos Aristóteles hace énfasis en varias características que permiten delimitar el alcance epistemológico que la αἴσθησις puede lograr. Considero importante prestar atención al último de estos argumentos, donde Aristóteles comenta que la sensación de los propios siempre es verdadera: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πανσιν ὑπάρχει τοῖς ζώοις (...) (*De anima* III, 3, 427b11–12)⁶⁷. que, además, esta modalidad de la sensación les pertenece a todos los animales. Si la sensación no puede equivocarse o ser falsa en relación

⁶⁷ “En efecto, la sensación de los sensibles propios siempre es verdadera y se da en todos los animales (...)”

con los sensibles propios, es debido a que hay una continuidad entre la actividad del objeto y la sensación.

Esto abre el panorama para considerar que no es sólo por la simpleza del sensible propio que el alma no puede equivocarse en cuanto a su percepción, sino que también el movimiento o actividad del objeto de la percepción continua de manera física en el órgano sensible, sólo que en este caso la actividad ya no es material: “More specifically, what the sense organ does, when it is active, is to be affected by the sensible form that is originally in the object and that is physically communicated from the object to the organ through a medium” (Sepper, 2013, 218). La diferencia entre el objeto y el sentido está en que en el objeto su actividad es una cualidad de su material, en el caso del sentido esta cualidad ya no tiene materia, pero pasa a ser parte de la actividad material del órgano sintiente. De este modo, no puedo equivocarme cuando percibo el color rojo o un sonido agudo, porque poseo en el sentido el color o lo agudo sin la materia que lo ocasiona.

Ahora, la αἴσθησις puede comprenderse como un movimiento que comienza en el objeto y que continua a través del medio hasta activar el órgano que pasa de la potencia al acto, lo cual queda claro desde la exposición del *De anima* II 5-12. La αἴσθησις nos brinda cierto acceso inmediato al mundo y sus objetos, pues su actividad comienza fuera del sujeto, (...) ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν (...) (417^b 19-

21)⁶⁸, por lo que, dado que los objetos que producen la actividad (ἐνεργείας) son exteriores, esto implica que el movimiento de la αἴσθησις comienza en algo particular, en el objeto en acto. Al mismo tiempo, también se puede inferir que sentir, en sentido estricto, no depende de uno mismo, sino del hecho de que haya un objeto externo que pueda afectar nuestros sentidos. Por lo cual, el movimiento de la αἴσθησις puede rastrearse desde el exterior, en los objetos particulares, el cual continua en el órgano del sentido.

Tal como he desarrollado más arriba, lo que está en juego con la descripción de la αἴσθησις en el inicio del *De anima*. III, 3, es la capacidad que tiene el alma de recibir y ser afectado por los objetos, es decir, el tipo de acceso que tenemos hacia el exterior. Owens lo explica en términos similares:

The mind is a life. Its vital activity, and may be expected to elaborate its object, to work upon it, to represent it in a manner from the here-and-now in which it exists in the real world. ¿Can it do it without distorting or misrepresenting the thing known? (Owens, 1981)

Para Aristóteles es importante detallar que no hay posibilidad de equivocarse en lo que respecta a este primer momento de la sensación: el sensible propio. Son varias razones las que nos llevan a seguir esta conclusión en el texto aristotélico, desde la simpleza del objeto hasta la

⁶⁸ “(...) los objetos que producen la actividad son exteriores”.

continuidad de la actividad de dicho objeto hasta el sentido. Por lo tanto, a partir de este análisis inicial puede considerarse que Aristóteles plantea dos cuestiones: tanto la fuerza o fortaleza de la percepción, al mismo tiempo que nos deja ver su insuficiencia. La αἴσθησις por sí misma nos brinda una cantidad ilimitada de información (cualidades) de los objetos, las cuales se mantienen distintas unas de otras, ya que cada sensación es una distinta a otra. Sin embargo, a pesar de esta limitación de la percepción a lo particular, en lo que respecta al sensible propio no se equivoca.

La limitación estructural de la αἴσθησις se puede rastrear también en otros tratados. En específico, considero que el *De Interpretatione* hace eco de esta cuestión, al plantear que ὧν μέντοι ταῦτα σημεία πρῶτως, ταῦτ' ἅσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτά (De Interpretatione 1, 16^a 6–8)⁶⁹. Las afecciones del alma son las mismas para todos, así como las cosas que nos brindan dichas afecciones. Así pues, el acceso que tenemos a las cosas del mundo, los seres particulares que se presentan a los sentidos son la base de todo conocimiento, aunque a partir de ellos conocemos el mundo sólo de una forma muy incipiente.

⁶⁹ “Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas.”

Para Aristóteles, el conocimiento no puede quedarse sólo con las cosas particulares. Es verdad que nos brinda mucha información, pero esto es apenas una primera instancia en que se da la complejidad del conocimiento en el hombre. Según menciona Aristóteles en la *Metafísica* ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν· καίτοι κυριώταταί γ' εἰσὶν αὗται τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις (*Metafísica* I, 1, 981^b 10–12)⁷⁰. No consideramos a los sentidos sabiduría, a pesar de tener la mayor autoridad con respecto a los particulares. La razón es que los sentidos no nos enseñan el porqué de nada. Es decir, por medio de los sentidos podemos aprender que llueve, pero nuestra mera experiencia sensible no nos enseña por qué llueve. Por lo que no podríamos considerar sabio o conocedor a un sujeto que conozca únicamente los particulares; para que haya conocimiento, es necesario ir más allá de lo que proporciona la sensación.

Aunque Aristóteles admite que el conocimiento comienza con los sentidos, esta información es sólo el inicio para que en ciertos animales se genere la memoria. Al mismo tiempo, la memoria que recopila múltiples sensaciones genera en el hombre la experiencia, pues según Aristóteles δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις αἱ γὰρ πολλαὶ μῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἀεμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν

⁷⁰ “Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares.

(*Metafísica* I, 1, 980^b 28–981^a 1)⁷¹, la experiencia surge a través de los múltiples recuerdos de una cosa. Gracias a la experiencia es posible preguntar por las causas, pues a partir del conocimiento adquirido por ésta, el hombre puede alcanzar el conocimiento técnico y la ciencia. Esta genealogía del conocimiento permite observar por qué para Aristóteles la αἴσθησις es insuficiente en la conformación del conocimiento, al mismo tiempo que es posible señalar en qué sentido parece moverse la percepción en el ser animado.

Siguiendo este mismo hilo es posible profundizar en algunos puntos sobre las limitaciones de la αἴσθησις en el pasaje concerniente a la imaginación en el *De anima*. En este texto, la αἴσθησις es presentada como un movimiento o alteración, el cual requiere de un objeto externo que afecte el sentido y lo ponga en movimiento. Sin embargo, Aristóteles considera fundamental preguntar por qué este movimiento es limitado en relación con el conocimiento. Desde el *De Interpretatione* queda claro que estos objetos son los mismos para todos, con lo cual se comprende por qué no hay error o falsedad en la percepción, y la razón por la que no hay una pérdida de confianza en la información que proviene de los sentidos. Al contrario de esto, la información de los sentidos es la base del conocimiento.

⁷¹ “(...) y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia.”

Por otro lado, en la *Metafísica* encontramos otras características que denotan la insuficiencia de la αἴσθησις o los límites que tiene con respecto al conocimiento. Ya que el conocimiento de los sensibles no puede ser considerado sabiduría, se requiere de un movimiento mucho más complejo para que el hombre pueda indagar las causas; aunque en principio deba partir de la información que le proporcionan los sentidos:

The pervasive plurivocity of truth in Aristotle testifies to the manner in which the nature of truth grows in and through encounters with the nature of things. Aristotle articulates the nature of truth by attending to the truth of nature. This is possible only on the basis of a thoroughly naturalistic and phenomenological engagement with the world. For Aristotle, truth is pervasive because it lives between human beings and the world encountered (Long, 2010, 161).

En este sentido, la cuestión de la αἴσθησις en este contexto del *De anima* nos introduce de lleno en la cuestión sobre cómo el hombre experimenta y conoce el mundo. A través de la información que proporciona la αἴσθησις encontramos tanto el fundamento como las limitaciones que tiene el conocimiento de los sentidos. Las sensaciones nos revelan los seres del mundo y sus cualidades; sin embargo, dicho orden y actividad no sería cognoscible si en principio la naturaleza no se presentara de manera ordenada a los sentidos. Por lo que hay que resaltar que parte de las limitaciones en torno a la αἴσθησις revisadas en el *De anima*, tienen el propósito de limitar la capacidad perceptiva como un principio del movimiento del conocer, que, a pesar de que no puede equivocarse en lo que respecta a los sensibles propios, no es propiamente

conocimiento por sí misma. Esta característica se fundamenta en la naturaleza de esta facultad y su modo de relacionarse con los objetos. Por lo que la φαντασία surge sólo en tanto que la sensibilidad es insuficiente para explicar el error, ya que esta sólo tiene acceso a los objetos particulares. El error no puede ser connatural a la sensibilidad:

for to err about a matter of sense is not an-error of sense, but to err in thought is still thinking. Error is native to thought and alien to sense. A confession of ignorance is a confession of thought, a confession of non-perception reports on the absence of the act of perception. To fail to see a color is not to be mistaken; but thinking is not noticing. (Bernardette, 1975)

Por lo tanto, la estructura de la αἴσθησις en tanto facultad determina la apertura y acceso que el ser vivo tiene hacia el mundo. De acuerdo con la concepción aristotélica sobre la sensación, no nos equivocamos en relación con la experiencia misma del sentir, sobre todo en lo referente a los sensibles propios. Es la continuidad entre el objeto y la actividad del sentido que podemos comprender por qué el error es ajeno al sentir. Al mismo tiempo, permite comprender que la sensación, en tanto actividad, plantea también dicha continuidad entre el objeto y el alma, o entre el objeto y el ser viviente. Por lo que la causa del error no puede buscarse en seres que no posean otras facultades. Otra forma de decir esto es que, para explicar la actitud teórica del hombre y su búsqueda de saber sobre el mundo no es suficiente con explorar los alcances de la αἴσθησις, ya que su actividad anímica es mucho más compleja.

La limitación de la αἴσθησις se manifiesta con claridad en el caso del hombre a partir de la distancia implícita en su forma de relacionarse con el mundo. De acuerdo con lo que hemos expuesto, la forma erecta del hombre nos obliga a mantenernos distantes de las cosas y para tratar con ellas, necesitamos acercarlas a nosotros o movernos hacia ellas. Si nuestra experiencia sensible no se encuentra aislada sino atravesada por la forma humana en su conjunto, entonces encontramos un punto donde puede comenzar a tener lugar el error, el cual implica tanto a la sensación como a las otras facultades que explica Aristóteles.

A partir de estas distinciones surge para Aristóteles la necesidad de explicar la φαντασία. La αἴσθησις nos brinda la explicación del movimiento receptivo de las cualidades de los objetos sensibles, en las cuales el alma no se equivoca y con ellas nos informa sobre las distinciones y similitudes de los objetos del mundo externo. Sin embargo, cuando la percepción persiste en el cuerpo, entonces sucede que lo que queda en nosotros es una imagen o φάντασμα y el poder de perseverar dichas imágenes y producirlas es lo que llamamos sentidos internos. Aún más, la primera definición que Aristóteles proporciona sobre la φαντασία es la siguiente: εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίγνεσθαι (...) (*De anima*, 428^a)⁷². Por lo

⁷² “Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual decimos que una cierta imagen se produce en nosotros (...)”

tanto, la pregunta que surge naturalmente es ¿Cómo surgen en nosotros las imágenes o φάντασμα? Si la imaginación, de acuerdo con la exposición de Aristóteles, es un movimiento resultante de la sensación en acto, ¿cómo se da esa conservación de la actividad de la αἴσθησις si ella se limita a la sensación de los objetos particulares?

3.2 El origen psicofisiológico de la imaginación ¿por qué la imaginación es κίνησις?

En esta sección tengo el propósito de examinar las características con las que Aristóteles desarrolla sus definiciones de φαντασία en el *De anima* III,3. Dentro de esta sección, Aristóteles brinda dos definiciones, una provisional y una conclusión que cierra el capítulo y también la discusión sobre la φαντασία en el texto. A partir de esto, la investigación abrirá camino hacia poder determinar qué aporta la φαντασία en relación con el conocimiento y cómo es que se relaciona con el intelecto. Sólo después de tratar estas cuestiones tendremos un cuadro completo sobre cómo funciona la φαντασία en el hombre.

Hemos observado que el momento en que surge la discusión sobre la φαντασία se da en el contexto de distinguir la sensación del intelecto. En este sentido, la primera delimitación de Aristóteles consiste en decir que también la φαντασία es distinta de estas dos actividades; que la sensación es necesaria para la φαντασία, así como esta es necesaria para una modalidad del pensamiento, es decir, la ὑπόληψις (suposición o el pensar que algo es el caso): φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ

διανοίας· αὐτὴ τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις (*De anima* III, 3, 427b14–16)⁷³. Con esto, Aristóteles determina que la actividad del ser vivo que posee estas capacidades no está desarticulada, al contrario, si no estuvieran encadenadas estas actividades sería muy complicado decir por qué la percepción no siempre es verdadera. Esta primera aproximación a la φαντασία establece que hay una conexión entre la racionalidad y las imágenes, así como una interdependencia entre estas facultades: “There is an essential connection between rationality and images, between intellection and imagination, between being human and being animal (Sepper, 2013 88).” Al mismo tiempo, en relación con la φαντασία alcanzamos a notar que ésta no se genera (γίγνεται) sin la percepción de los sentidos.

La introducción de la discusión específica de la φαντασία pretende entonces clarificar la relación entre estas facultades del ser humano, entre la αἴσθησις y el νοῦς. En la discusión académica especializada en torno a la φαντασία se suele definir esta actividad como una intermediaria entre la sensación y el intelecto, como si éstas fuesen completamente independientes entre sí. Tal es la posición de Frede quien interpreta que sólo gracias a la φαντασία es posible que haya una comunicación entre las imágenes que percibimos a través de los sentidos

⁷³ “Que la imaginación es distinta tanto de la sensación como del pensamiento discursivo (...)”

y el intelecto que piensa de alguna forma esas imágenes. Aunque parece que Aristóteles da cuenta de la *φαντασία* para cubrir esta ‘brecha’, considero que su análisis permite plantear una imagen mucho más completa sobre la relación entre estas actividades del alma; pues no considero que la *φαντασία* pueda plantearse como un puente para cubrir dicha brecha, pues esta tesis supone la desarticulación del organismo y sus facultades. En lo siguiente, mostraré cómo podemos encontrar otra vía de lectura de la *φαντασία* y su conexión con estas facultades.

Considero que esta primera caracterización de las facultades como distintas y al mismo tiempo como interdependientes, tiene como uno de sus objetivos el disipar la cuestión sobre el origen del error que tiene como consecuencia la tesis de Protágoras. Es decir que, en este pasaje, además de dar cuenta de la naturaleza de estas actividades del alma, al mismo tiempo, Aristóteles está delimitando el poder del discurso y de la imagen, poniendo en tela de juicio la enseñanza de los sofistas, al menos la de que todas las apariencias son verdaderas:

Speech can deliberately deceive us, distort and falsify the truth of things. The fireworks of the Sophists, for example – and there are always Sophists around – Make things and relations of things assume a most unexpected, dazzling, and puzzling aspect: things suddenly appear not to be what they are. But who is doing the lying, the Sophists or the things themselves? (Klein, 2013, 177)

Más arriba había mencionado que lo que está en juego en esta distinción es si podemos conocer las cosas tal como son, tal como se muestran. Aristóteles introduce la cuestión de la φαντασία poniendo en tela de juicio la relación entre lo que pensamos y decimos sobre las cosas y las cosas mismas. Es decir, que, si resulta ser que me engaño al percibir las cosas de cierta forma, en tanto que los seres nunca se muestran tal cual son, entonces no hay posibilidad del conocimiento ni de la verdad, sino sólo de tener una cierta *fábula* del mundo. El mundo es lo que yo digo que es o todas las apariencias son verdaderas.

En cualquiera de los dos casos resalta la importancia de distinguir y conceptualizar cómo se articulan las actividades del alma; pues observamos entonces que la discusión de la φαντασία permite estructurar de forma más clara la aporía que señalé en la sección anterior, en torno a la dirección y orden de las distintas facultades y afecciones. Para Aristóteles resulta fundamental distinguir qué es la φαντασία, pero no por sí misma, sino en virtud de que a través de ésta es posible trazar un esquema sobre cómo se articulan las diversas actividades anímicas en los animales que además de poseer sensación, poseen intelecto. Este mismo postulado aplica en relación con el conocimiento, según lo que hemos desarrollado, pues al profundizar en la actividad que implica la φαντασία es posible determinar con mayor claridad qué aportan las facultades al conocimiento y cómo se relacionan con los objetos del mundo. Por lo tanto, los siguientes

argumentos que presenta Aristóteles también buscan seguir articulando estas cuestiones.

Una vez que surge en el texto esta cuestión de la φαντασία, Aristóteles sigue indagando las diferencias que tiene con las facultades. En primer lugar, muestra en qué se diferencia la φαντασία de νόησις e ὑπόληψις: τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὁμμάτων γὰρ ἔστι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιουῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν (*De anima*, 427^b 20-27)⁷⁴.

De esta descripción, se siguen dos rasgos de la φαντασία: I. es una afección (τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν) que depende de nosotros, la cual tenemos a nuestra disposición siempre que queramos (ὅταν βουλώμεθα)⁷⁵. La construcción de esta línea parece marcar una tensión,

⁷⁴ “(...) pues la imaginación es una afección que depende de nosotros y podemos imaginarnos algo cuando queremos -es en efecto posible producir algo ante nuestros ojos, como hacen los que, mediante técnicas mnemotécnicas, producen imágenes-, pero opinar no depende de nosotros, ya que necesariamente se estará en la falsedad o en la verdad.”

⁷⁵ Sobre ὅταν βουλώμεθα en *De anima* 427^b20-27: ὅταν (= ὅτε + ἄν) introduce cláusula temporal indefinida con subjuntivo, que expresa valor de generalidad/iteración: “siempre que / cada vez que” ocurra el evento; βουλώμεθα es presente subjuntivo medio (deponente), 1.^a pl. de βούλομαι (“querer” en sentido racional/deliberativo), de modo que el conjunto significa “siempre que queramos”. El presente aporta aspecto imperfectivo (disponibilidad repetible); un hipotético aoristo (p. ej., ὅταν βουληθῶμεν) marcaría un acto

pues ¿cómo algo que es πάθος (pasivo) puede activarse cuando queramos? Con esta cláusula Aristóteles parece ir perfilando el carácter de la φαντασία, pues en efecto, su origen no depende de nosotros, sin embargo, el activarla parece estar a nuestra disposición en el momento que deseemos. Aquí no niega el carácter de πάθος, sino que lo matiza. Este punto es ilustrado con una comparación con quienes hacen ejercicios mnemotécnicos. Es posible πρὸ ὁμμάτων γὰρ ἔστι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες, es decir, que es posible hacer aparecer algo (imágenes) ante los ojos, de la misma forma que quienes crean imágenes para recordar.

II. Aristóteles contrasta esta disposición voluntaria de la φαντασία con la opinión: δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. Formar una opinión no está a nuestra disposición, ya que ésta necesariamente es verdadera o falsa. Esto no significa ni implica que el opinar no dependa de nosotros, sin embargo, contrasta el carácter

puntual. Esta cláusula refuerza la expresión previa ἐφ' ἡμῖν ἐστίν. Jose Sachs traduce este pasaje del siguiente modo: “is available to us whenever we want it” no sólo depende de nosotros, está a nuestra disposición cada vez que lo deseemos. En Aristóteles, βούλομαι/βούλησις designa un querer racional (frente a ἐπιθυμία/θυμός), lo que conviene al ejemplo de “poner ante los ojos” imágenes de modo intencional. Para gramática y léxico: H. W. Smyth, Greek Grammar (temporal + ἄν con subjuntivo); W. W. Goodwin, Moods and Tenses; LSJ s. v. ὅταν, βούλομαι, ἐφ' ἡμῖν.

veritativo de ambas funciones. Para Aristóteles la φαντασία no tiene una función veritativa, mientras que la opinión sí, razón por la que son distintas entre sí.

A través de estas dos características, es posible ampliar la respuesta que Aristóteles va desarrollando a la cuestión sobre el error y el poder del discurso de los sofistas. La φαντασία podemos activarla, se encuentra a nuestra disposición, sin embargo, su actividad no implica la verdad ni la falsedad. Si fuese de otro modo, si hubiese identidad entre φαντασία y dóξα, toda apariencia resultaría verdadera, reeditando la máxima de Protágoras; pero como no toda apariencia lo es, φαντασία y dóξα no se identifican.

Con esto, Aristóteles pretende delimitar también el poder y alcance de la φαντασία. A través de ésta no es posible legislar o moldear la forma en que se nos presenta el mundo. Al contrario, observamos que en tanto es un πάθος ἐφ' ἡμῖν, la φαντασία presenta un movimiento que, en principio, es distinto de los objetos que percibimos. Sin embargo, aún no queda claro cómo la φαντασία articula las distintas facultades del alma.

Una vez que distinguimos que la φαντασία no es ni αἴσθησις ni pensamiento, Aristóteles introduce una primera definición provisional:

Περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, περὶ φαντασίας διορίσαντας οὕτω περὶ αθατέρου λεκτέον. εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν

γίγνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, μία τίς ἐστι τούτων δύναμις
ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. τοιαῦται δ' εἰσὶν
αἰσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς (*De anima*, 428^a)⁷⁶.

A partir de este punto del capítulo la φαντασία se vuelve el tema explícito a discutir. Aunque hay que resaltar que, de nuevo, el interés de discernir la naturaleza de la φαντασία recae en el hecho de que ésta es importante para comprender cómo se articulan las facultades. Si no se distingue suficientemente a la φαντασία, entonces no sería posible comprender cómo se articula la αἴσθησις y el νοῦς. Aún más, no sería claro cómo el ser humano puede acceder a la verdad y al conocimiento, dado que en él se dan en conjunto estas actividades. De este modo, Aristóteles señala que εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίγνεσθαι (*De anima* III, 3, 428^a 1–2)⁷⁷. La φαντασία

⁷⁶ “En cuanto al inteligir, puesto que es diferente del percibir y puesto que una parte de él parece ser la imaginación y otra el juicio, una vez que hayamos determinado lo concerniente a la imaginación, tendremos que hablar sobre el juicio. Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual decimos que una cierta imagen se produce en nosotros -a no ser que utilicemos el término en sentido metafórico-, ¿acaso es alguna de estas cosas: una potencia o disposición habitual, ¿ítems por medio de los cuales discernimos y nos encontramos en la verdad o la falsedad? Y tales son la sensación, la opinión, la ciencia, el intelecto.”

⁷⁷ “Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual decimos que una cierta imagen se produce en nosotros.”

es aquello por lo que decimos que un φάντασμα se hace presente en nosotros.

Es conveniente hacer algunas aclaraciones acerca de esta definición provisional. En primer lugar, Aristóteles introduce καθ' ἣν λέγομεν, con lo cual hace explícito que identificamos la actividad de la φαντασία a través de que genera o hace presente un φάντασμα. Es decir, esta caracterización parte de identificar en la experiencia el papel o actividad de la φαντασία; esto encaja con la posición o descripción más común que suele hacerse de la imaginación, ya que todos son capaces de identificar a la imaginación como una actividad con la que traemos a la mente diversas imágenes; al mismo tiempo, resuena con el proceder dialectico de Aristóteles, al tomar como punto de partida una opinión común acerca de este tópico. Como segunda observación, Aristóteles introduce el termino φάντασμα que nombra el objeto propio de la φαντασία, ya que éste se genera en nosotros por causa de dicha actividad. Aunque es importante aclarar que el uso de “objeto” pretende delimitar un sentido inmediato de “hacer presente” como un resultado de dicha actividad, más no como si tomara la φαντασία un objeto externo.

Dado que el punto de partida es esta experiencia común sobre la φαντασία, es necesario seguir indagando sobre cuáles son sus

características. Para Aristóteles, el siguiente paso es distinguirla de la αἴσθησις, para lo cual brinda una serie de argumentos

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἴτα αἴσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὐ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ ἢ σκώληκι. εἴτα αἰ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἰ δὲ φαντασίαι γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτ' οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος· ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα. καὶ ὅπερ δὲ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὁράματα (*De anima* III, 3, 428^a 5–24)⁷⁸.

A través de estos seis argumentos, Aristóteles presenta las diferencias entre estas dos. Este punto es clave para comprender la continuidad de

⁷⁸ “Ahora bien, que la imaginación no es sensación resulta evidente a partir de lo siguiente: la sensación es, en efecto, potencia o acto; por ejemplo, vista y visión, pero una imagen se representa sin que se dé ninguna de las dos cosas, tal como sucede en los sueños. En segundo lugar, la sensación siempre está presente, pero la imaginación no. Y si fueran lo mismo en acto, sería posible que la imaginación se diera en todas las bestias; parece, sin embargo, que no se da en la hormiga, la abeja o el gusano. Además, las sensaciones siempre son verdaderas, en tanto que las representaciones imaginativas son falsas en la mayor parte de los casos. Además, no es cuando estamos ejercitando con precisión nuestros sentidos respecto de su sensible que decimos que esto se nos aparece como un hombre, sino más bien cuando no lo percibimos con claridad, y es entonces que la sensación es verdadera o falsa. Eso es precisamente lo que estábamos diciendo antes: incluso con los ojos cerrados se aparecen visiones.”

la actividad anímica, por lo cual permitirá delimitar cada actividad. El punto de partida es considerar la naturaleza de la αἴσθησις, la cual puede ser tanto δύναμις como ἐνέργεια. La sensación es tanto la capacidad de sentir como el estar sintiendo. En contraste con esto, Aristóteles trae a colación la experiencia del sueño, pues ahí se nos aparecen ‘φαντάσματα’, sin necesidad de que haya actividad de la sensación. Esto plantea una independencia de la actividad de la φαντασία sobre la αἴσθησις, sin embargo, no hay que perder de vista que el propósito es indagar sobre cómo es el movimiento entre estas facultades.

En segundo lugar, Aristóteles afirma que la αἴσθησις “está siempre presente”, pero no así la φαντασία. Esto se entiende si recordamos que la sensación se dice en potencia y en acto: la facultad de sentir permanece en el viviente, aunque no esté ejerciéndose continuamente. En consecuencia, cuando están dadas las condiciones del sensible, del medio y del órgano, el animal no puede evitar ser afectado (la actualización perceptiva proviene “desde fuera”, ἔξωθεν); lo que sí puede es dirigir o evitar la exposición. A la vez, este contraste sugiere que, mientras todos los animales poseen sensación, no todos parecen poseer φαντασία.

Por último, Aristóteles distingue la φαντασία de la αἴσθησις a través de explicar que las sensaciones, al menos las de los sensibles propios,

siempre son verdaderas, mientras que las φαντασίαι son falsas en la mayor parte de los casos. Aristóteles apoya este argumento al traer a la mente la experiencia de en qué casos decimos que ‘imaginamos’ algo: no es cuando ejercitamos nuestros sentidos con claridad, sino cuando la imagen es confusa o poco clara, que decimos que algo nos ‘parece ser’. Esto nos permite delimitar el campo de acción de la φαντασία hasta cierto grado, pues aún no queda completamente detallada esta actividad. Sin embargo, al mostrar que la φαντασία se *activa* cuando no percibimos algo con claridad, o en casos como cuando estamos soñando, permite vislumbrar que este campo de acción es hasta cierto punto independiente de la αἴσθησις.

Después de distinguir la φαντασία de αἴσθησις y de δόξα/νοῦς, Aristóteles da cierre tanto a la discusión de la φαντασία como al capítulo en general. Aristóteles parte de retomar la caracterización general de la αἴσθησις, para establecer una conexión directa con la φαντασία:

Ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἐστίν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ (...) εἰ οὖν μηθὲν μὲν ἄλλο αἴσχει ἢ τὰ εἰρημένα ἢ

φαντασία, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθέν, ἢ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης (*De anima* III, 3, 428^b- 429^a)⁷⁹.

La estructura del argumento establece que, a partir de las condiciones A,B,C y D, se siguen los efectos E,D y F. Es decir, Aristóteles sigue las consecuencias lógicas de su comprensión de la αἴσθησις. Sin embargo, la definición no es del todo clara, pues, aunque ya podemos distinguir la actividad de la φαντασία de las otras facultades, aún no sabemos qué es ella ni tampoco tenemos claridad con respecto a su propia actividad. En este sentido, la definición presenta los elementos que tienen que analizarse para poder complementar la imagen de la φαντασία.

En primer lugar, señala que Ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τοῦδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, es decir, el punto de partida es que la αἴσθησις es un cierto tipo de movimiento y ser afectado, si algo es puesto en movimiento hay otra cosa que puede ser movida también. En

⁷⁹ "No obstante, puesto que cuando una cosa ha sido puesta en movimiento hay otra cosa movida que ha sido movida por ella, y como la imaginación parece ser un cierto tipo de movimiento que no puede producirse sin sensación, sino que se da en cosas dotadas de sensación y entre las cuales hay sensación, y puesto que el movimiento es producido por una sensación actual y es necesario que este movimiento sea semejante a la sensación, este movimiento no puede existir sin sensación ni en cosas que carezcan de sensación. Y aquello que posee tal movimiento podrá llevar a cabo y padecer muchas cosas de acuerdo con él, y ello puede ser verdadero o falso (...) Por tanto, si no hay ninguna otra cosa que tenga las características mencionadas más que la imaginación, y ésta es lo que se dijo, la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto."

segundo lugar, que ἡ δὲ φαντασία κίνησιν τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἐστίν. En este punto, la φαντασία es descrita como un movimiento, que depende de la actividad de la sensación y que sólo puede darse sobre las cosas sentidas y en seres que poseen sensación. En tercer lugar, determina que el movimiento es iniciado por la sensación en acto y es necesario que este sea semejante a la sensación. Si se dan estos tres puntos, entonces dicho movimiento podrá producir y padecer muchas cosas, y ello puede ser verdadero o falso. Luego, dado que la φαντασία tiene estas características y es del modo según se ha desarrollado, entonces ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης, es un movimiento generado por el acto de la sensación.

Hasta aquí, he ofrecido un esquema general de la φαντασία, siguiendo el hilo conductor de Aristóteles: las diferencias entre la φαντασία, αἴσθησις y δόξα/νοῦς. El desarrollo del argumento aristotélico requiere de discernir la naturaleza de la φαντασία antes de dar paso a la explicación sobre el νοῦς. Las características que hemos ido analizando sobre la φαντασία brindan una imagen clara sobre cuál es la naturaleza de esta facultad. Es decir, entendemos que ella comienza con la sensación y trata sobre cosas que provienen de la sensación. Sin embargo, acerca de cómo se da esta misma actividad de la φαντασία y cómo continúa, es un aspecto que no ha quedado del todo claro. Siendo esto el corazón del *De anima*. III,3. No es posible hacer caso omiso de

profundizar en las características y elementos que constituyen la φαντασία.

En las distintas interpretaciones que existen sobre este capítulo en general, hay dos que llaman la atención sobre cómo interpretan la estructura del argumento. En primer lugar, Kevin White menciona que un modo de acercarse a este pasaje es a partir de lo que Aristóteles comenta en su introducción, es decir, la división que existe “between Powers which are peculiar to the soul and those which are common to soul and body” (White, 1985, 491). Esta discusión surge en contra de otras perspectivas que defienden que el capítulo no encaja en la estructura general de III,3. Por lo que, a partir de considerarlo como parte de este trabajo de distinguir las distintas facultades y pasiones del alma, el capítulo parece encajar perfectamente.

Aunque comparto con White este modo de leer el capítulo dentro de la estructura general del *De anima*, no comparto la tesis de que el capítulo en general trate acerca de la φαντασία. Es decir, White pretende clarificar las características que Aristóteles describe sobre la φαντασία en el mismo sentido que lo hemos analizado en esta sección. Sin embargo, este autor no profundiza en uno de los elementos fundamentales de la definición que brinda Aristóteles sobre la φαντασία, a saber: κίνησις. Por el contrario, definiendo que este concepto juega un papel fundamental en la comprensión de la actividad de la

φαντασία, así como en el papel que el capítulo juega en la estructura del *De anima*.

Por otro lado, Dennis L. Sepper analiza a detalle el argumento de Aristóteles y explica cada elemento de la definición. Sepper, considera que el tema de la κίνησις es imprescindible para comprender la naturaleza de la φαντασία. Sin embargo, en su enfoque sobre esta cuestión, Sepper menciona que “But Little in the chapter prepares us for the conclusion that imagination is a *motion*” (Sepper, 2013, 206). Por lo que, de este enfoque se puede concluir que para Sepper la cuestión de la φαντασία es el tema explícito del *De anima* III,3.

Aunque la φαντασία funciona como hilo conductor que da unidad a los problemas que discute Aristóteles en este capítulo, sostengo que no es el tema explícito o de fondo. Si la φαντασία no es el asunto principal, entonces el capítulo encaja en la arquitectura del *De anima* de otra forma. Mi tesis es que el tema de fondo es el concepto de κίνησις. A partir de leer el capítulo en esta clave, es posible reordenar y resolver dificultades que ha planteado la tradición sobre el modo de interpretar esta sección del *De anima*.

Las dificultades que tiene *De anima* III,3 no son pocas y no hay académico especializado que no señale que el capítulo es confuso o poco riguroso. Como ejemplo de estas declaraciones podemos leer a Malcolm Schofield o Dorothea Frede, y los que siguen estas exposiciones tienen

las mismas opiniones. Ambos señalan dos tesis principalmente: primero, que el capítulo trata sobre la φαντασία. Segundo, que el desarrollo del argumento es confuso y poco riguroso. Es posible aceptar que parte de los problemas que surgen en el capítulo son debido al modo en que Aristóteles construye el capítulo y la dificultad de los temas discutidos. Sin embargo, considero que gran parte de esta dificultad puede ser disipada si leemos el capítulo y el tratamiento de la φαντασία como κίνησις, el cual es uno de los elementos principales de la definición que logra Aristóteles al final de la sección.

Que el término principal sea κίνησις puede justificarse con distintas observaciones del capítulo. Primero, que el tema que apertura el pasaje no es la φαντασία, sino el distinguir entre sensación e intelecto; esto hace que este pasaje sea un capítulo transicional, ya que el lector proviene de concluir lo relacionado con la αἴσθησις y se dirige a la explicación sobre el intelecto. En medio de este contexto, surge el tema de la φαντασία.

En segundo lugar, hemos notado que la argumentación de Aristóteles parte por captar las diferencias que presenta la φαντασία de la αἴσθησις y la ὑπόληψις/δόξα/νοῦς. Pero ¿por qué Aristóteles no presenta lo relacionado con la φαντασία y sus características sin recurrir a su modo de distinguirse de otras actividades? Si la φαντασία fuese una facultad por sí misma y distinta de las otras, podría darse este tipo de desarrollo.

Sin embargo, al no hacerlo, esto implica que entonces la naturaleza y modo de ser de la φαντασία no puede conocerse por sí misma, ya que ésta no tiene una autonomía como facultad o actividad del alma. De acuerdo con lo que planteamos en el segundo capítulo, esta disonancia explicativa no puede pasar desapercibida.

Este argumento puede ampliarse si traemos a colación la descripción que Aristóteles hace de la φαντασία en otros tratados. En el tratado *De insomniis*, se da una definición de φαντασία que es muy similar a la del *De anima*, e incluso deja ver una mayor cercanía con la αἴσθησις:

ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς εἴρηται, καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον, ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις, τὸ δ' ἐνύπνιον φάντασμα τι φαίνεται εἶναι (τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν, εἴθ' ἀπλῶς εἴτε τρόπον τινὰ γινόμενον), φανερόν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἔστι τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἢ τὸ φανταστικόν (*De Insomniis* 1, 459^a15–22)⁸⁰.

⁸⁰ “Puesto que acerca de la imaginación se ha hablado en los tratados sobre el alma, y puesto que la facultad imaginativa es la misma que la sensitiva, aunque el ser de la facultad imaginativa y el de la sensitiva sean distintos; y puesto que la imaginación es el movimiento producido por la sensación en acto, y el sueño parece ser cierto φάντασμα —pues llamamos sueño al φάντασμα que se da durante el dormir, ya sea de manera simple o de algún modo—, es evidente que soñar pertenece a la facultad sensitiva, pero a esta en cuanto imaginativa.”

Aristóteles establece en este punto que la facultad sensitiva es la misma que la imaginativa (ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικό), aunque sean diferentes en cuanto a su ‘definición’ (τὸ δ’ εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον). Al mismo tiempo, brinda textualmente la misma definición que la del *De anima* III,3, es decir que la φαντασία es un movimiento producido por la sensación en acto (ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ’ ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις).

Es claro que para Aristóteles φαντασία y αἴσθησις están profundamente emparentados; ya que es el acto de lo sensible el que da lugar a la φαντασία. Hay una continuidad desde el movimiento perceptivo hacia la imaginación. Sin embargo, esta misma continuidad es la que hace necesario el distinguir la φαντασία en tanto movimiento originado de la αἴσθησις. Esta misma razón imposibilita el que pueda estudiarse la imaginación como un tema aislado, pues el clarificar qué es este movimiento, sólo puede hacerse de manera semejante a quien realiza una cirugía a corazón ‘abierto’. El “ser” o naturaleza de la imaginación es visible solo durante el movimiento que esta produce, ya que es por sí misma un resultado.

En este sentido, si seguimos la línea de investigación, indagar sobre la φαντασία implica el analizar cómo se origina el movimiento que ésta es, y cómo continua después en la actividad del viviente. Por lo tanto, dado que en este trabajo ya hemos analizado en qué consiste la αἴσθησις

en tanto facultad, el siguiente paso es dar cuenta de la φαντασία bajo la perspectiva De analizarla como κίνησις.

Partiendo del hecho de que la φαντασία es un movimiento generado por el acto de la αἴσθησις, es claro que existe entonces una dependencia de la sensación, y que el punto de partida es el acto de la sensación. Como desarrollamos más arriba, la sensación es una actividad, que tiene su punto de partida en otra actividad: la actividad del objeto sensible que, a través de un medio, comunica su actividad hacia el órgano sensible. Por lo tanto, la αἴσθησις es la recepción de esta actividad sin la materia del objeto. El órgano sensible recibe, de acuerdo con Aristóteles, el dato sensible como el color rojo sin la materia en la que se encuentra o de la que forma parte. Ahora, este movimiento podría concluir con la mera actividad de percibir. Sin embargo, cuando esta percepción persiste sin la presencia del objeto, entonces se produce en nosotros un φάντασμα.

Aunque a partir de esto encontramos en qué sentido se genera el φάντασμα desde el acto de la sensibilidad, considero que tener un marco más claro en relación con la naturaleza de la φαντασία implica traer a colación un análisis del término κίνησις, con el fin de observar qué implica que éste sea una parte crucial de la definición de la φαντασία.

3.2.2 Breve excursio sobre el concepto κίνησις

Leer *De anima* III,3 desde el concepto de κίνησις hace necesario situar el tratado sobre el alma dentro de los estudios de Filosofía Natural. Para Aristóteles, el *De anima* no es como tal un estudio psicológico, sino una continuación del estudio de la naturaleza aplicada a los seres vivos. De acuerdo con Joe Sachs, “the topic of nature is entirely analogous to that of soul in this respect. More than that, it is almost the identical topic (Sachs,2019, 2).” Su argumento parte de observar que en *Física* rara vez se menciona la palabra ψυχή, sin embargo, su significado está abarcado por la palabra φύσις. Este punto de vista está justificado en tanto que para Aristóteles la φύσις es

τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ ἰστάσεως—τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν—(...) ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός (*Física*, II, 1, 192^b 13–23)⁸¹.

Por tanto, es posible afirmar que para Aristóteles la *Física* estudia el movimiento. A su vez, hay que recordar que para Aristóteles el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural orgánico. El *De anima* estudia

⁸¹ “Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene un principio del movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración (...) porque la Naturaleza es un principio y causa del movimiento o reposo de la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, y no por accidente.”

aquellos seres naturales que tienen en sí mismos el principio del movimiento.

Tal como hemos establecido en el segundo capítulo al establecer lo relacionado con la descripción aristotélica de la ψυχή, es claro que la φαντασία debe cumplir con algunos requisitos que se siguen del hecho de ser una actividad que se da en un ser vivo, como él mismo establece en los antecedentes de su definición, sólo puede darse en seres que tienen sensación y acerca de las cosas sobre las que hay sensación. En ese sentido, la φαντασία es un movimiento de un ser vivo, el cual es entendido como una unidad orgánica, un ente que trabaja para mantenerse siendo lo que es:

En el animal podemos presenciar este segundo orden de la *entelechia*, del trabajar para mantenerse siendo lo que es: un animal se mantiene siendo lo que es mediante movimientos originados en su propio modo de ser. Según Aristóteles, para que un ente pueda originar su propio movimiento debe tener dos partes A y B, en la cual B es un cuerpo organizado capaz de actuar como un todo (...) y A es segundo nivel de *entelechia*, en el cual se hace manifiesta el alma al iniciar movimientos que llamamos “percibir”, “Imaginar” y “desear” (Marino, p.212)

En este sentido, comprender a profundidad la actividad de la φαντασία requiere de entender algunas características del concepto de κίνησις y observar cómo estas características aplican en el concepto de imaginación.

Para clarificar qué es el movimiento podemos partir de observar que para Aristóteles cada generación o *llegar a ser* requiere de un par de contrarios y un sujeto. En este sentido, el movimiento involucra el cambio de un lugar a otro relativamente opuesto. Esta tesis es afinada al mencionar que los contrarios no siempre implican dos términos, sino que puede haber solo un contrario para efectuar el cambio por su ausencia o presencia.

Para Aristóteles consideramos como cambio el movimiento con respecto al lugar. Otros tipos de cambios son la alteración, el incremento o decremento, así como la generación y la corrupción; aunque este último no es como tal uno de los cambios posibles. Independiente de los tipos de cambios o movimientos, es claro que cada uno de estos involucra los tres elementos que Aristóteles describe en *Física* I: dos contrarios y un sujeto en el que se den los cambios o movimientos.

Otro pasaje importante de *Física* es VIII.7 y VIII.9, donde Aristóteles dice que el movimiento local, al ser el modo primario del movimiento, se ve envuelto en los otros tipos de movimiento, como alteración e incremento y decremento. En este sentido:

If we say that imagination is a *κίνησις*, it can be further specified as one of the three kinds of change: alteration, increase/decrease, or local motion- with the understanding that somekind of local motion will be associated with it even if it is one of the first two (Sepper, 2013, 222).

El movimiento relacionado con la φαντασία y la αἴσθησις debe involucrar el cambio de lugar, al mismo tiempo que identificarse con alguno de los otros dos tipos de cambio, por lo que puede ser la alteración cualitativa o el incremento o decremento de un sujeto. De cualquier modo, antes de avanzar en esto, queda aún clarificar otra característica implícita en todo movimiento.

Desde la perspectiva de Aristóteles, todo movimiento debe tener tanto un origen como un final. Esta característica incluye un trasfondo más complejo que implica la comprensión de Aristóteles del orden del κόσμος. Para todas las cosas es un principio el hecho de que el cambio de lugar depende del tipo de material que lo compone. Los cuerpos celestes tienen un movimiento circular y perfecto, pues están hechos de la materia más perfecta. Las cosas que están compuestas por los cuatro elementos tienen otro tipo de movimiento: “the four sublunary elements, unstable and imperfect, also exhibit a less perfect form of local motion than aether: their natural tendency is to move in a straight line” (Sepper, 2013, 223). De aquí resalta que el movimiento en línea recta sea menos perfecto que el circular, pero la razón de esto es que este movimiento requiere de un principio específico y un fin específico.

A partir de estos planteamientos, es posible comprender de modo general las implicaciones del término κίνησις. En lo siguiente, es posible

plantear las implicaciones del hecho de que la φαντασία sea un tipo de movimiento.

3.2.3 Cinética del alma: el problema de la φαντασία desde el concepto de κίνησις.

Al inicio de este capítulo establecí que la pregunta por la naturaleza de la φαντασία es una clase de aporía que se inserta en el contexto de dar cuenta sobre la dirección del movimiento anímico. Es decir, del dar cuenta sobre las afecciones del alma, y si esta recibe o emite algún movimiento. A través De analizar el *De anima* III,3, para observar qué características otorga Aristóteles a la φαντασία, fue visible que lo que parecía ser un capítulo sobre la imaginación, es en realidad una investigación sobre el movimiento de la ψυχή. En ese sentido, nos adentramos en profundizar en la teoría del movimiento presentada en *Física*, con el fin de profundizar en los elementos que conforman la definición de φαντασία, pues Aristóteles la define y la investiga en términos de movimiento. Considero que en este punto es posible releer la definición de Aristóteles sobre la φαντασία y reconstruirla desde lo establecido en la sección anterior, ya que nos proporcionará un mayor detalle sobre en qué consiste dicho movimiento.

En primer lugar, quiero llamar la atención al tema principal del que trata *De anima* III,3. Este no es un capítulo que trate de la φαντασία, al menos, no es este su tema principal. De acuerdo con el argumento que he ido desarrollando a lo largo de este capítulo, la φαντασία es un tema

secundario dentro de la estructura del pasaje, el cual trata en realidad sobre el movimiento psicológico. Podríamos denominarlo *cinética del alma*. Esto nos brinda elementos para comprender por qué la exposición de Aristóteles es confusa en relación con la φαντασία, así como el modo de desarrollar esta definición. Si la φαντασία es un movimiento y el resultado de un movimiento, entonces no hay forma de observarla de manera estática y libre de interacción con las otras facultades del ser vivo. Al mismo tiempo, esta característica del tratado permite notar que Aristóteles en su definición parte de ciertos elementos fenomenológicos, es decir, analizando la experiencia de la imaginación es como podemos comenzar a notar su actividad en el viviente, pues como hemos adelantado, la φαντασία es un tipo de movimiento.

¿Cómo sabemos qué clase de movimiento es la φαντασία? Para Aristóteles el punto de partida es la distinción de esta con otras actividades. El objetivo del pasaje, como hemos establecido, es discernir las diferencias entre νοῦς y αἴσθησις, y en medio de esta discusión se vislumbra la actividad imaginativa. Dado que no hay una definición de imaginación como punto de partida, no es posible identificar del todo sus características o propiedades, pues al mismo tiempo, su actividad está sumamente relacionada con las facultades de las que estamos intentando distinguirla. En ese sentido, el camino que toma Aristóteles de ir delimitando su actividad a partir de observar sus diferencias puede establecerse como un proceder, no sólo dialéctico, sino fenomenológico.

La identificación de la φαντασία exige atender a sus manifestaciones en el viviente, es decir, a la forma en que se actualiza en la experiencia de quien siente e imagina.

Si la φαντασία es un movimiento, entonces ésta debe tener en algún sentido las características del movimiento que hemos establecido brevemente en la sección anterior; dado que la definición que logra Aristóteles es la siguiente: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης (*De anima* III, 3, 429^a 1–2)⁸². En primer lugar, el movimiento de la imaginación debe involucrar un cambio de lugar, así como un sujeto subyacente y un par de contrarios. En segundo lugar, dado que el movimiento requiere de un punto de partida y un final, esto también debe aplicarse a la φαντασία. Aunque hay que clarificar que el punto de partida y final de cada movimiento es relativo hasta cierto punto, dependiendo del punto de vista sobre dicho movimiento. Acerca de esto, vale la pena aclarar que, en tanto que la φαντασία es un movimiento resultante de la sensación en acto, sus características las encontraremos como una consecuencia de las de la sensación.

Observando la definición de imaginación encontramos algunos elementos fundamentales; en primer lugar, el origen o principio se encuentra en la actividad de la sensación en acto, la cual es iniciada a su

⁸² “(...) la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto.”

vez por un objeto sensible. Sin embargo, no se menciona en la definición ni en el tratado en general los otros aspectos que le corresponden en tanto movimiento, es decir, cuál es su par de contrarios y el sujeto subyacente. Por lo que hay que encontrar estos elementos para poder determinar las características del movimiento de la φαντασία, o en todo caso, observar si no cumple con estos.

El movimiento de la φαντασία tiene su origen en la actividad de la αἴσθησις. En este sentido, es necesario retomar algunos aspectos sobre la naturaleza de la sensación para observar en qué punto surge como consecuencia la φαντασία. El movimiento de la sensación no comienza en el órgano sensible, sino en la actividad del objeto. Esta actividad es transmitida al órgano a través del medio correspondiente: “What is transferred to the eye is the materially based color of the visible, real-world thing” (Sepper, 2013, 220) Es decir, que el proceso de la sensación tiene su origen en el objeto y su final en el órgano sensible.

El movimiento perceptivo sólo tiene un ‘fin’ relativo en el órgano sensible. Digo que un fin relativo porque esta actividad implica un cambio material, el cual da lugar como consecuencia a otros movimientos. Una vez que el órgano recibe la forma sensible, éste tiene un nuevo inicio. Dado que todo movimiento debe involucrar un movimiento local, la percepción también involucra un cambio de este tipo. En los animales es claro que la percepción implica un cambio de

lugar, pues es posible observar la reacción que tienen ante lo que perciben: si un animal observa comida, tendrá una reacción en relación con ello, como ir tras ella (movimiento en línea recta hacia su objetivo).

Este análisis de la sensación permite notar que ningún movimiento de la sensación es absoluto, no encuentra su fin únicamente en la mera percepción. El fin de cada órgano sensible es captar o percibir, y éste se actualiza en medida que realiza su actividad, pero el fin de la percepción no es la mera percepción. Un indicio de esto lo encontramos en el inicio de *Metafísica*, pues de acuerdo con Aristóteles, aun cuando no tenemos en mente un fin práctico, hay un cierto deleite en el mero acto perceptivo, aunado al hecho de que la percepción en los animales se da, en primer lugar, para mantenerse siendo, luego en virtud del bienestar y el placer:

Since in all animals all the sensitive and motive powers are organic, that is, exercised by organs, and all motion that is not circular must have an origin and a destination, if the motion of the external sense organs is not final in an absolute sense, then it can achieve relative finality only by being communicated to and reactivated in other organs or places (Sepper, 2013, 225).

Siguiendo este mismo hilo conductor, es viable proponer que la percepción en tanto movimiento material puede continuar siempre que pueda ser reactivado en otra sede. A partir de este punto es visible entonces que el primer momento donde continua la percepción es en el sensorio común. Para Aristóteles la sede corpórea del sensible común es

el corazón, por lo que el movimiento de la sensación en general, en primer lugar, debe moverse de sede, de cada órgano sensible hacia el sensorio común. Así, cada nivel de la sensación adquiere nuevos matices de complejidad en tanto que son actividades orgánicas. Una vez que el órgano sensible percibe, esta actividad se vuelve parte del alma, de su propia actividad. Es por ello por lo que estos niveles de complejidad en torno a la αἴσθησις son llamados sentidos internos.

A pesar de que Aristóteles distingue precisamente la actividad sensitiva con base en los sensibles que corresponden a los órganos sensorios, estos no se dan de forma individual o separada en los animales, en los que tienen una configuración que permite esto. Dado que la actividad de la αἴσθησις forma parte de un ser viviente que es orgánico, su actividad perceptiva no es fragmentada o desarticulada. Esto implica que podemos dividir cada parte del proceso, pero el acto de la percepción es unitario o en conjunto.

La unidad de la sensación en los seres vivos nos brinda el campo específico en el que puede desarrollarse un movimiento como el de la φαντασία. Un animal que no posea φαντασία sino sólo la capacidad de la percepción sería capaz de verse afectado por los objetos, pero tan pronto como el objeto o el animal tenga un cambio que le imposibilite la percepción, dicho objeto desaparecería del mundo del animal, lo que haría imposible que se den otros movimientos de acuerdo con las

cualidades del campo sensible. En este sentido, el movimiento que inicia el objeto y que es transmitido al animal, sería finito y particular, como de hecho es la sensación. A partir de la unidad de la αἴσθησις que representa en los animales superiores la capacidad de conservar las formas sensibles sin la materia, se da un campo específico para la ‘representación’ o ‘imagen’, ya que este tendría en su configuración material las sedes específicas que permitirían la continuidad del movimiento de dichas formas sensibles. Como dijimos, dado que todo movimiento implica un cambio de lugar, esta actividad “has the potential of being carried further inward (inward from the external sense organs) to other organs and places of interaction” (Sepper, 2013, 233). Cualquiera que sea el lugar hacia el que se dirija el movimiento, este debe ser capaz de apropiarse dicho movimiento y reactivarlo.

En este sentido, la φαντασία se presenta como la continuidad del movimiento de la αἴσθησις, no sólo de los sensibles propios, sino en general; la continuidad, en este caso, tiene el carácter de reactivación del material original que proviene de la sensación. La αἴσθησις depende de la presencia del objeto sensible; la φαντασία permite al animal hacer presente ‘a los sentidos’ una imagen aún sin el objeto que originó ese movimiento. De este modo, la φαντασία se presenta como una sede donde el movimiento original puede ser reactivado y volverlo parte de una experiencia similar, hasta que, a su vez, este movimiento pueda ser dirigido hacia otros caminos donde pueda continuar dicha actividad.

En términos de movimiento, la φαντασία es la reactivación del movimiento originado por la sensación en acto. Este modo de enunciar la φαντασία es una reinterpretación del significado de la definición que brinda Aristóteles. En esta manera de enunciar la φαντασία busco hacer explícito el tipo de movimiento que implica la φαντασία como un producto de la actividad sensitiva.

Aunque hemos llegado a determinar la naturaleza de la φαντασία como movimiento, es necesario aún hablar sobre el producto de este movimiento, es decir, el φάντασμα. De primera instancia, parece claro que el movimiento de reactivar una sensación sería el φάντασμα, sin embargo, esto deja indeterminado la diferencia entre una sensación y una representación, las cuales son semejantes de acuerdo con Aristóteles. Por lo que es necesario indagar en la naturaleza del φάντασμα.

Una forma de comprender la relación entre φαντασία y αἴσθησις puede ser en términos de incompletitud. Es decir, que en medida que la αἴσθησις presenta un movimiento incompleto, es necesario complementarlo con otro movimiento que sea capaz de preservar y reactivar las sensaciones. Sin embargo, justo el marco que hemos desarrollado plantea esta relación en términos de continuidad, pero no de incompletitud, pues es claro que, en un sentido relativo, la αἴσθησις es un movimiento completo en sí mismo. La continuidad de la αἴσθησις

hacia la φαντασία se da en tanto que el movimiento producido por la αἴσθησις tiene cierta finalidad y un camino posible por recorrer. Es decir, dado que la sensación es un cambio material, y todo cambio material no termina hasta que es alcanzado su fin, esta actividad no puede terminar en la mera percepción del órgano sensible. Sin embargo, hay que notar que el movimiento de la αἴσθησις y su fin es distinto según cada viviente. Es decir, que la forma en que se manifiestan las capacidades de los animales depende de su material específico. Por lo que la continuidad del movimiento de la sensación también depende de este factor.

De este modo, la forma en que el hombre pueda imaginar o recordar es distinto a cómo pueda realizarlo cualquier otro animal, pues la φαντασία es la continuación del movimiento que se origina en la sensación, “Human beings are the most complex animals, so where that motion and reappearance end in human beings is far more complex and multiple than in other animals” (Sepper, 2013, 204). Dado que es un movimiento que resulta de la actividad de la sensación, se sigue que la φαντασία es una reactivación de lo que se ha percibido en primera instancia. Es una reactivación en tanto que la actividad originada por la sensación podría terminar en el simple percibir. Sin embargo, el movimiento de la percepción no termina ahí, sino que es reactivado en otra sede, donde a partir de ello es capaz de producir otros movimientos. En este sentido, podemos comprender el φάντασμά como la

persistencia de una percepción sin la presencia del objeto. Lo cual es una característica fundamental de la φαντασία como un movimiento originado con independencia del objeto.

Este análisis que hemos presentado sobre la naturaleza cinética del φάντασμά y la φαντασία nos permite abordar una clase de respuesta al problema sobre las pasiones y afecciones del alma que Aristóteles plantea, y el cual consideramos como punto de partida para comprender la φαντασία. Para Aristóteles esta dificultad consiste en determinar si las afecciones pertenecen al conjunto de alma y cuerpo o si hay afecciones que le pertenezcan al alma únicamente. Para Aristóteles parece claro que no hay afección que no necesite del cuerpo. Tanto enojarse como apetecer, así como sentir en general, se presentan como una condición el cuerpo. Hay ocasiones en que la causa material de una afección es muy clara, como cuando alguien observa algo temible y siente el miedo en su cuerpo. Pero también hay casos en los que se produce la afección de lo temible sin que haya algo temible presente. La conclusión que presenta Aristóteles es que las afecciones en general contienen cierta materialidad: εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν (*De anima* I, 1, 403^a 24–25)⁸³.

A través de la revisión que hemos hecho sobre la φαντασία queda claro que ésta no se produce sin un cuerpo. De hecho, el movimiento que da

⁸³ “Y si es así, se hace manifiesto que las afecciones son formas materiales.”

pie a la φαντασία es precisamente la afección de la sensación. Sin embargo, la cuestión no es si la φαντασία puede o no darse sin un cuerpo, sino el determinar que a través de ésta el alma es capaz de comenzar un movimiento por sí misma; pues a diferencia de la sensación, la φαντασία no requiere de la presencia del objeto sensible, sino el reactivar una sensación que ya haya ocurrido y que haya quedado disponible en el cuerpo para traerla de vuelta a través de la imaginación. Es por esto que es posible sentir miedo o deseo aún cuando no hay en presencia de nosotros algo apetecible ni algo temible. El hombre, en este sentido, es capaz de originar su propio movimiento a partir de las sensaciones que ha experimentado. A pesar de que no es posible señalar una sede física sobre la φαντασία en sentido estricto, pues Aristóteles no determina cuál es este lugar, sí nos queda claro que, en medida que la αἴσθησις es la facultad de recibir las formas sensibles sin la materia, la φαντασία retoma dichas formas que ahora son φάντασμα, y con ellas es capaz de iniciar nuevos movimientos, que pueden dirigirse hacia la sensación o hacia el intelecto.

Un punto para considerar es que justo después de plantear esta problemática sobre las afecciones del alma, Aristóteles entra en la discusión sobre el tipo de definiciones que brindan sobre éstas los dialécticos o los físicos, pues el tipo de definición que pueda brindar cada uno depende del acercamiento que tiene a su objeto de estudio. Este problema de la φαντασία, tal como lo hemos presentado en

términos de κίνησις, permite observar que es un concepto que ayuda a determinar la dirección del movimiento anímico. La αἴσθησις es una afección que sí le corresponde al alma en su conjunto con el cuerpo, pero su movimiento o actividad proviene del objeto que ya está en acto. Con la teoría aristotélica de la αἴσθησις vemos cómo se da esa continuidad desde el objeto hasta el órgano sensible. La φαντασία también es un movimiento que no ocurre sin el cuerpo, de hecho, es evidente que sólo los vivientes son capaces de imaginar; sin embargo, la diferencia fundamental entre la αἴσθησις y la φαντασία se encuentra en su principio.

Para Seth Bernardette, la Física aristotélica es una forma de evitar el problema de definir las afecciones del alma de manera separada, es decir, en términos del físico o del dialectico. El primero la define en virtud de los cambios corpóreos. El segundo en virtud de los efectos. De acuerdo con Bernardette, la investigación aristotélica de la φαντασία incluye ambas cuestiones también, pues su procedimiento es dialéctico para lograr distinguirla de otras facultades del alma. Mientras que el intelecto y la sensación parecen facultades estáticas, la φαντασία permite interpretarlos en términos de movimiento:

That something seems to be again Phantasia, which thus comes to light as the soul's double bond, linking the aesthetic with the noetic and awareness with motion. *Phantasia* is as inseparable from desire as it is from thought. It is the

closest Aristotle comes to acknowledging that self-moving motion is soul.
(Bernardette, 1975, 612.)

3.3 Metafísica de la imaginación: el trasfondo de la discusión sobre la φαντασία y sus implicaciones

En lo que sigue propongo una lectura de la φαντασία desde la definición aristotélica de κίνησις como ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτον (según la precisión filológica de Sachs), con el fin de mostrar que la imaginación, definida en *De anima* III,3 como κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κατ' ἐνέργειαν, prolonga sin ruptura el movimiento que comienza en el objeto sensible; así, la constitución del conocimiento no exige recaer en el mito de lo dado, sino que se inscribe en la continuidad hilemórfica y el orden del κόσμος. Sobre este suelo, en un segundo momento, articularé la lectura cinética con la condición antropológica: la postura erecta y el régimen de distancias que habilitan el φαίνεσθαι humano (Straus), junto con la doble faz subjetivo-objetiva insinuada por la etimología de φαντασία/φάντασμα.

3.3.1. Ἐντελέχεια y φαντασία: el orden del κόσμος y el orden del aparecer

De acuerdo con el argumento que vengo desarrollando, es posible leer el *De anima* III,3 a partir del concepto de κίνησις, no sólo por el hecho de que este concepto sea crucial para la definición de la φαντασία, sino también porque en la construcción del capítulo éste es el concepto

central. El objetivo de Aristóteles no es explicar la φαντασία por el hecho de que ésta sea una actividad del alma, el objetivo es explicar la φαντασία porque ésta es un *movimiento* generado por otra actividad, la de la αἴσθησις. Sin la explicación sobre la φαντασία se corren dos peligros muy graves de acuerdo con nuestro autor: uno es epistemológico, el otro es metafísico. El epistemológico consiste en que la φαντασία pueda poseer por sí misma un carácter veritativo, el cual puede darse si no se distingue en primer lugar el orden del que forma parte la ψυχή. El metafísico consiste en identificar el alma con el movimiento o romper la continuidad hilemórfica del compuesto. Es decir, lo que está en juego con este tema no es sólo la forma en que la ψυχή se relaciona con el mundo en general, sino el orden del mundo natural.

Prestemos atención al epistemológico. El inicio del *De anima* III,3, nos brinda de forma concentrada el argumento del pasaje. La cuestión que apertura el capítulo es sobre las ideas generales con las que distinguen al alma, una es por el cambio de lugar, la otra por el pensar, el distinguir y el percibir. El inicio del capítulo plantea la dificultad de distinguir las distintas actividades del alma, ¿cómo podemos conocer la diferencia entre percibir y pensar si en principio ambos parecen distinguir y conocer lo que es (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχή καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων)?

Este distinguir las facultades del alma implica la posibilidad de cancelar el conocimiento; es decir, que la cuestión sobre comprender la actividad anímica tiene consecuencias epistemológicas. El peligro de no comprender correctamente la dinámica del alma es caer en la máxima de Protágoras sobre que todas las apariencias son verdaderas. Si todas las apariencias son verdaderas, no hay cómo distinguir entre lo verdadero y lo falso, en otras palabras: “La estrepitosa consecuencia de la doctrina de Protágoras (...) es que junto con la supresión de la verdad también desaparece el error y la falsedad” (Gárofalo, 2025, 3).

La máxima de Protágoras es una consecuencia de no comprender la dinámica del alma, es decir, la conexión que ésta tiene con los objetos. En ese sentido, el *De anima* III,3 plantea una forma de articular una respuesta a esta cuestión. En primer lugar, hay que tener clara la relación entre los objetos sensibles y la αἴσθησις, la conexión entre la αἴσθησις y la φαντασία, y posteriormente, la conexión entre φαντασία y pensamiento. En relación con responder a la posibilidad de conocer, no basta con tener claro solo un aspecto de esta cadena, sino que en las tres etapas debe haber suficiente claridad.

En el caso de interpretaciones sobre la φαντασία como la de Malcolm Schofield o la de Dorothea Frede es posible encontrar una explicación sobre distintos aspectos de la φαντασία, como su diferencia con la αἴσθησις entre otros tópicos fundamentales del texto de Aristóteles. Sin

embargo, considero que en la mayoría de los casos no toman en cuenta el aspecto de la κίνησις dentro de la definición aristotélica, por lo cual no se profundiza en la relación entre los objetos y la αἴσθησις/φαντασία. En el texto de Schofield encontramos un argumento sobre las diferencias entre estas facultades, tomando como base la explicación de Aristóteles en *Metafísica* IV en contra de Protágoras. Aunque el punto de Schofield es defender que la φαντασία se relaciona con la capacidad de tener experiencia *cuasi-sensible* o experiencia sensible no paradigmática, lo cual implica lo que sentimos en los sueños y experiencias sensibles que no son claras del todo. Aunque Schofield no se equivoca en señalar las diferencias entre αἴσθησις y φαντασία, no considera que la razón por la que la αἴσθησις es verdadera en la mayor parte de los casos no reside como tal en la mera facultad perceptiva, sino en la unidad y estabilidad de los objetos sensibles, es decir, en el mundo que percibimos.

Prestar atención al aspecto cinético de la imaginación pone de relieve este aspecto de los objetos, en el que es necesario admitir que el movimiento del que forma parte la φαντασία no está gobernado del todo por el sujeto, es decir, que no sucede que todo caso de φαντασία sea verdadero, ya que entonces todo cuanto imaginamos al mismo tiempo nos aparecería de esa forma. Este aspecto es el que Aristóteles está interesado en resaltar y delimitar con respecto a la φαντασία. Por esto, la lectura del *De anima* III, 3, no puede simplemente limitarse a

tratar de determinar la naturaleza de la φαντασία, ya que implica comprender también la naturaleza de los objetos que originan la percepción. En este sentido, si la definición es ἡ φαντασία ἃν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης, se sigue que, en tanto movimiento, se articula no sólo en el orden del ser vivo, sino también en el orden del mundo natural implícito en la noción de movimiento. Por lo tanto, la cuestión de la φαντασία no pone en tela de juicio únicamente el movimiento del alma, sino también la relación del alma con el mundo y la forma en que puede captar ese orden.

Aristóteles define el movimiento como aquello que ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν (*Física* III, 1, 201^a 10–11)⁸⁴, es decir, actualización de una potencia en cuanto tal. Para Joe Sachs, hay una evidente contradicción en el concepto de κίνησις, pues construye el concepto con dos términos que se contradicen entre sí. El problema es que las interpretaciones del término lo toman como el paso de un estado a otro estado, de un estado A un estado B. Sachs utiliza el ejemplo de Descartes, quien dice que la definición de Aristóteles es incomprensible, sin embargo, su definición es al mismo tiempo circular de manera intencional.

Para Joe Sachs, la cuestión está en que, tras años de tradición e interpretación de Aristóteles, es difícil no dar una concepción de

⁸⁴ “El movimiento es la entelequia de lo que está en potencia, en tanto que está en potencia.”

Movimiento que no sea circular. Si decimos el movimiento es una entelequia, estamos definiendo el movimiento con otro término similar, lo que brinda dicha circularidad. El movimiento en ese sentido es una transición. Sin embargo, una forma de salir de dicha circularidad es comprender la palabra ἐντελέχεια, pues lo que esta palabra nombra, no puede limitarse a ser una ‘transición’.

Si comenzamos por las traducciones usuales de ἐνέργεια y ἐντελέχεια, solemos leer ‘actualidad’, ‘actualización’, ‘perfección’, entre otras. De acuerdo con Sachs, estas traducciones no captan el sentido en que Aristóteles utiliza estos términos, él propone leer ἐνέργεια como being-at-work, como estar trabajando o en acto; y ἐντελέχεια como being-at-work-staying-itself, como el “estar-en-acto-permaneciendo-sí-mismo.” Estas traducciones son complejas en inglés y mucho más al traerlas al español, sin embargo, hacen patente ciertos aspectos que se ofuscan con las traducciones usuales.

La ἐνέργεια enuncia el trabajo, pues su raíz es *ergon* y el adjetivo *energon*. ¿Qué significa que una cosa se encuentre en ‘trabajo’ o en ‘acto’? Para Aristóteles, ‘ser algo’ significa siempre estar en acto de cierta forma. Tanto lo animado como lo inanimado, se encuentran en ‘acto’ siendo lo que son:

Energia, por tanto, siempre significa el estar-trabajando (being-at-work) de algo definido, de algo específico; La roca no puede someterse al metabolismo, y una

vez que un pez no hace más que caer a tierra y permanecer ahí ya no es un pez
(Sachs, 1976, 13)⁸⁵.

De aquí, es comprensible que en las cosas que son, se encuentran en ‘acto’, es decir, trabajando, siendo lo que son. Es por esto por lo que el ser de una cosa es actividad.

Por otro lado, ἐντελέχεια tiene una estructura similar a la de ἐνέργεια. Su raíz se encuentra en *telos* o ‘fin’, del cual se deriva el adjetivo *enteles*, el cual “significa en el hablar ordinario ‘completo, perfecto o completamente desarrollado (full-grown)’” (Sachs, 1976, 13). Además, en ἐντελέχεια leemos el verbo ἔχειν, el cual nombra la acción de ‘tener’ o ‘sujetar’ algo que de otro modo se desmoronaría. En ese sentido, traducir ἐντελέχεια por “perfección” o “actualidad” no hace patente lo que contribuye el *verbo*, aunque tampoco es sencillo elegir un vocablo en español o inglés que capte fielmente el sentido de los elementos que forman la ἐντελέχεια:

Entelequia significa el continuar en un estado de plenitud, o estar en un fin de tal naturaleza que sólo es posible estar ahí mediante el gasto continuo del esfuerzo necesario para permanecer ahí. Así como *energeia* se extiende a *Entelequia* porque es la actividad que hace que una cosa sea lo que es, *entelechia* se extiende a *energeia* porque es el fin o perfección que sólo tiene ser en, a través y durante la actividad (Sachs, 1976, 14)⁸⁶.

⁸⁵ Traducción propia.

⁸⁶ Traducción propia.

El término ἐντελέχεια, por tanto, no determina un simple moverse de un lugar a otro ni el cambio de un estado a otro. Este concepto exhibe un nivel de orden que está implícito en la composición de todas las cosas, desde las rocas hasta los seres vivos. En las rocas se da en tanto que forman parte del κόσμος que es un todo ordenado y orgánico, “pero esta misma noción la podemos elevar a un segundo nivel de orden al usarla para hablar de los entes que son capaces de originar su propio movimiento” (Marino, 2009, 212). Este nivel de orden es el que encontramos en los seres vivos, ya que su modo de ser atiende al esfuerzo que implica mantenerse siendo lo que son, el cual es un movimiento que no se origina sino en el viviente mismo.

En este sentido, el *De anima* III,3, no determina la actividad de la imaginación como un movimiento azaroso y no determinado; sino que éste se encuentra articulado en el ser vivo que, en tanto animado, es un todo orgánico. Lo cual implica para mi lectura de la φαντασία que dicha actividad no está libre de este esquema sobre el movimiento; esto permite comprender en qué sentido Aristóteles afirma que es un movimiento que se encuentra a nuestra disposición, sin embargo, que ésta sea verdadera o falsa es algo que ya no depende de nosotros; en oposición a la αἴσθησις, la cual sí es siempre verdadera en relación con los sensibles propios.

Por lo tanto, el *De anima* III,3, hace patente un nivel de orden del que el animal forma parte, en el cual la φαντασία como actividad de un ser vivo se manifiesta como un movimiento ordenado que depende de la actividad sensitiva, pero que, al mismo tiempo, hace patente la capacidad del viviente de iniciar movimientos por sí mismo. Un ser viviente que es capaz de tener φαντασία puede *re-activar* las formas sensibles que ha captado a través de la sensación; pero no sólo eso, sino también orientar desde ahí nuevos movimientos.

A través de esta lectura de la φαντασία delimitamos el poder cognoscitivo de esta actividad, en los mismos términos en que Aristóteles la expone en el pasaje correspondiente del *De anima*. De acuerdo con lo que hemos expuesto, este pasaje no trata de la φαντασία sino de la articulación del ser vivo al orden natural; si al percibir, este orden es transmitido al ser vivo por medio de la forma sensible, entonces la φαντασία no tiene la capacidad de mostrarse siempre verdadera; pues en principio, es contrastable con el orden que captamos en la naturaleza. No es el ser humano quien, a través de su discurso o *logos* crea dicho orden. En este sentido, la φαντασία es un modo en que la actividad ordenada y materializada que comienza en el objeto tiene cierta continuidad en el sujeto; pues dicha actividad puede re-activarse y conducirse hacia diversos caminos.

Joe Sachs hace patente este aspecto en su traducción de la definición de φαντασία: “imagination would be a motion coming about as a result of the being-at-work of sense perception and corresponding to it”. La φαντασία es un resultado del acto de la sensación. El ser viviente no desarticula el orden natural a partir de sus facultades, sino que, de cierta forma, este orden se hace manifiesto en el animal a través de su propia actividad. Dado que el alma es la ἐντελέχεια primera de un cuerpo natural orgánico que en potencia tiene vida, sus movimientos se encuentran articulados en el orden natural del ser. Lo cual fundamenta la posibilidad del conocimiento, pues sólo porque el ser tiene orden es que no todas las apariencias son verdaderas. El papel de la φαντασία, en este sentido, no es el de delimitar las percepciones, sino el de darles una continuidad dentro del ser vivo.

3.3.2. El movimiento imaginativo y la forma humana

Ahora que hemos observado con mayor profundidad el significado del problema de la φαντασία en el contexto en que se presenta en *De anima* III,3, es posible adentrarnos en una serie de consecuencias que se siguen del hecho de interpretar esta sección como una articulación del movimiento anímico con el orden del ser. En este caso, pretendo concentrarme en desarrollar cómo la experiencia de la φαντασία está determinada por la forma específica en que se da la actividad a partir de concebir al ser vivo como un todo orgánico. Es decir, retomaré la tesis que apunté en el segundo capítulo sobre la postura humana, y

observaremos cómo los elementos de la definición de φαντασία se encuentran implícitos y ordenados por la configuración de esta experiencia.

La definición de alma se condensa en la noción de ἐντελέχεια. El alma es una ἐντελέχεια primera de un cuerpo natural orgánico que en potencia tiene vida. El material del ser vivo se encuentra organizado por su forma, y al ser orgánico, Aristóteles enfatiza el carácter unitario de cada parte del material que conforma al ser vivo. De ahí que sean diferentes una mano de bronce y una mano articulada al cuerpo; e incluso son diferentes la mano mutilada de la mano articulada. La diferencia se encuentra en que la mano articulada forma parte de un conjunto que es el ser vivo, mientras que la mano mutilada y la de bronce, sólo tienen la apariencia de ser ‘mano’ pero no lo son propiamente o en sentido estricto.

Esto significa que el material de un ser vivo, al encontrarse organizado por la forma, las funciones y actividades que pueda ejercer no están desarticuladas entre sí, lo que implica que la sensación de un perro, un gato y un hombre son completamente distintas en medida que su composición en el conjunto es diferente. Al mismo tiempo, esto indica que cuanto más compleja sea la organización material de un viviente, tanto más ramificada será la continuidad de sus actos: una αἴσθησις más rica da pie a un campo más amplio de φαντασία y, con ello, a

movimientos subsecuentes (μνήμη, ὄρεξις, φρόνησις, νοῦς) proporcionalmente más complejos.

En cuanto a la forma humana y su especificidad, llegamos a observar de la mano de Aristóteles y Straus, que lo que articula la experiencia humana es la verticalidad o la postura erecta; pues nuestro acercamiento al mundo está configurado de acuerdo con esta estructura, que es al mismo tiempo distinta de cómo se acercan al mundo los animales. Nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos, al encontrarse configurada desde la forma humana, brinda ciertas características a las facultades y actividades de los que es capaz el ser humano. Ahora podemos profundizar en esta tesis desde el avance que hemos alcanzado en torno a la φαντασία, pues observamos que el Ser humano es también parte del orden del ser, y que sus facultades representan un modo de captar y aprehender dicho orden de la naturaleza.

Considero importante retomar la descripción de Straus respecto a la postura humana pues la verticalidad de la postura humana no es un simple dato sobre nuestro cuerpo, sino que articula la totalidad de nuestra experiencia y funciones vitales. Dado que la forma humana determina cómo se manifiestan las distintas facultades, ésta instituye una estructura que está determinada por las distancias implícitas en la postura. Según Straus la postura erecta implica tres distancias: I.- la distancia sobre el suelo, que mantiene en hombre en una constante

oposición a las fuerzas naturales de la gravedad, liberando el cuerpo de la horizontalidad animal y posibilitando una experiencia humana centrada no en la necesidad alimenticia, sino en el ver y el sentir táctil.

II. La distancia sobre los objetos, que, gracias a mantenernos de pie, interactuamos con los objetos de forma no inmediata, pues para tener una imagen clara sobre ellos, tengo que acercarme para ver o tocar. La distancia sobre los objetos es importante pues ésta introduce el horizonte como un aspecto importante de nuestra experiencia, nos mantiene con una cierta lejanía que debemos ‘salvar’ a partir del trato con los objetos. Esto implica que, por nuestra propia constitución física es necesario el poder tener no sólo una sensación, sino la capacidad de reactivar dicha sensación para comprender los objetos, pues no tenemos acceso a ellos de modo inmediato.

III. La distancia de los semejantes: dos verticales paralelos instauran una mediación expresiva —gesto, voz, rituales de acercamiento/alejamiento— que objetiva las apariencias y las hace compartibles; esa exteriorización estabiliza configuraciones imaginables (imágenes-tipificaciones) que luego pueden reactivarse en ausencia del interlocutor.

La experiencia humana y el modo en que sus capacidades o facultades se desarrollan depende entonces de estas tres distancias. Al mismo tiempo, esto nos brinda la pauta para comprender cómo incorporamos

los elementos de la distancia en nuestra comprensión de las cosas. La αἴσθησις, de acuerdo con esta perspectiva, nos brinda un acceso a las cosas del mundo, el cual está determinado por la lejanía que implica nuestra propia configuración material. De hecho, de acuerdo con Aristóteles, la sensación depende de que haya un objeto en acto, y que dicha actividad sea comunicada al órgano sensible a través de un medio. Por lo que la misma distancia con la que nos relacionamos con los objetos proporciona la base fisiológica sobre la que es posible la experiencia sensible en los términos en que Aristóteles la describe; brindando al mismo tiempo, una base fisiológica que permite una experiencia como la de la φαντασία.

La distancia de los objetos es decisiva para la φαντασία. Si consideramos tanto la definición que logra Aristóteles en *De anima* III, 3, y consideramos este pasaje a partir del concepto de κίνησις, los elementos de la propia configuración humana no son ajenos a la posibilidad de ‘movimiento’ que pueda tener la αἴσθησις. Aristóteles mismo deja en claro que la diversidad de experiencias sensibles se da por las diferencias en la configuración material de los seres vivos. Es por esto que algunos animales no presentan φαντασία, pues para la forma de ciertos animales no es necesario el conservar las formas sensibles en los sentidos internos.

Por lo tanto, a partir de estos planteamientos podemos obtener dos tesis adicionales. En primer lugar, si partimos del hecho de que la configuración del ser vivo determina las posibilidades en que los animales sienten y perciben, de ahí se sigue que hay una correlación entre la forma del animal y el ambiente en el que se desarrollan. Es decir, por más que un hombre y una cucaracha se encuentren en el mismo espacio, digamos una habitación, ambos se relacionaran con éste de formas completamente diferentes. La experiencia y trato con el ambiente se dan de acuerdo con las capacidades y posibilidades de cada viviente: “It also conditions all our relations to the world and colors all our experiences of ourselves *acting* and *suffering* the world” (Straus, 1952).

En segundo lugar, La postura erecta libera la mano y convierte el tacto en un órgano discriminativo: rodea, explora, compara y recibe la forma sin la materia. Incluso en el contacto cercano, el tacto mantiene una distancia interior (no hay fusión sujeta–objeto); gracias a ella, la forma queda y puede reactivarse sin que el objeto esté presente. De ahí que Aristóteles vincule la inteligencia humana con la fineza del tacto: tocar fija diferencias y sostiene apariencias, prolongando la αἴσθησις en la φαντασία como continuidad.

Si la φαντασία la planteamos en términos de κίνησις, y el *De anima* articula al ser viviente dentro del orden del ser, es nuestra forma humana la que determina la forma en que ‘actuamos’ y ‘padecemos’. En

este sentido, la φαντασία se manifiesta en dos sentidos de manera simultánea; es una actividad que resulta del movimiento de la sensación en acto, lo que implica que en principio su movimiento está articulado con la actividad que se da de manera continua desde el objeto hasta el órgano sensible, es decir, determina cómo padecemos la actividad del mundo; Sin embargo, al mismo tiempo, la φαντασία es una manera de retomar dicha actividad con independencia de su origen, pues dado que es por la φαντασία que decimos que un φάντασμα se genera en nosotros, entonces la φαντασία como movimiento que reactiva la sensación manifiesta la capacidad del hombre de aprehender los contenidos del mundo y actuar en relación con ellos. Es decir, manifiesta la capacidad del hombre de no sólo percibir sino también de moverse a sí mismo. Como mencioné más arriba de mano de Bernardette, la imaginación es el conocimiento más profundo que Aristóteles logra desarrollar en torno al hecho de que el alma es un principio de automovimiento.

Conclusiones

Comencé este trabajo de investigación partiendo de la tesis de que la imaginación es el misterio perdido de la filosofía. Eva Brann desarrolla esta idea al mostrar que el tratamiento que se le ha dado a lo largo de la tradición filosófica no siempre ha sido adecuado a las proporciones que esta actividad reclama, por lo que muchas veces se habla de ella en un tono oscuro, confuso e incompleto. Sin embargo, mi propósito no era mostrar simplemente en qué sentido la tradición filosófica ha dejado sin resolver este problema, ni mucho menos completar ese camino, que sobra decir sería mucho mayor de lo que puede realizarse en una investigación de esta naturaleza. Mi propósito fue más limitado, aunque no por ello de menor importancia: desentrañar este misterio desde su origen en la filosofía aristotélica, examinando las aristas o problemas con los que está relacionado, con el fin de dimensionar la importancia que tiene la φαντασία en el pensamiento de Aristóteles.

Mi punto de partida es analizar el tipo de problema que la imaginación supone para la filosofía, con el fin de poder abrir un camino interpretativo para la lectura de este problema en el *De anima* de Aristóteles. Es decir, considerar cómo Aristóteles recibe este problema y las implicaciones que tiene el indagar la naturaleza de la φαντασία.

En mi primer capítulo me encargo de analizar el origen del problema de la φαντασία desde dos perspectivas: la filosófica histórica y la

etimológica. En la primera, observo que el origen del problema puede rastrearse más allá de Platón y Aristóteles al considerar el lenguaje del aparecer y las imágenes en la investigación de la naturaleza en la filosofía presocrática, sobre todo en Heráclito y Parménides. En la lectura que sigo de estos autores se hace patente que la pregunta por la naturaleza no puede separarse del modo en que ésta se presenta al pensamiento y al discurso, pues en las propuestas de estos filósofos, hay una diferencia en la experiencia que el hombre tiene sobre el mundo. En este sentido, la cuestión de la φαντασία se prepara desde el momento en que la filosofía advierte que no basta con hablar de la φύσις, sino que es necesario interrogar el modo en que el hombre accede a ella. La posibilidad del error, de la apariencia y de la diferencia entre un discurso verdadero y uno falso abre el espacio en el que posteriormente la φαντασία podrá ser pensada como una actividad fundamental para comprender la experiencia humana del mundo.

Por otro lado, al analizar la etimología del término no pretendo proponer cuál sería una traducción correcta del término, sino esclarecer que la confirmación del término nos arroja el problema de la relación entre la mente y el mundo, es decir, que la misma etimología del término hace patente la aporía fundamental de la que éste tema de la φαντασία forma parte: la relación entre ser y pensar. Al mismo tiempo, hago visible que en la recepción moderna del término se pierden algunos matices del término original, pues en Kant o Hobbes el problema de la

imaginación se relaciona con una facultad o actividad subjetiva, perdiendo así el contexto del aparecer de los objetos a la mente. Esta observación permitió también poder tomar distancia del término ‘imaginación’ al intentar leerlo en Aristóteles, advirtiéndole que hay que tener precaución para no leer en el Filósofo una interpretación moderna que no sería coherente con los postulados aristotélicos.

Esta reconstrucción permitió obtener algunos elementos para acercarse por primera vez al análisis del término en *De anima* III,3. En primer lugar, propongo que el tema de la φαντασία no puede aislarse del contexto en que se presenta, es decir, un tratado de psicología en términos aristotélicos. Por lo que, para poder profundizar en la concepción de Aristóteles de este problema, es necesario reconstruir los problemas aledaños en los que la φαντασία se encuentra inscrita. Esto implica el análisis de los conceptos de ψυχή, ὕλη, εἶδος, μορφή, ἐντελέχεια y δύναμις, es decir, el vocabulario del movimiento natural orgánico del que forma parte la φαντασία. Como conclusión del primer capítulo apunto que, desde la reconstrucción del problema, hasta el análisis del *De anima* III,3, en ambos podemos leer cómo la φαντασία no sólo es un problema sobre una facultad del alma o de la mente, sino que principalmente pone en tela de juicio la relación entre Ser y Pensar.

En el segundo capítulo sigo el camino natural que podía tomar la investigación: analizar cómo afecta a la lectura de la φαντασία el

integrar el concepto a la concepción aristotélica de la ψυχή. Si la φαντασία es una actividad del alma y se da en seres animados, entonces leer el concepto en este contexto debe arrojar consecuencias importantes. En este capítulo avancé bajo esta premisa, primero comprendiendo el concepto de ψυχή para Aristóteles, así como el vocabulario biológico que implica. Dado que cualquier actividad de un ser vivo se encuentra organizada por la ψυχή entendida como la forma de un cuerpo natural orgánico que en potencia tiene vida, el ser viviente en el que se da la actividad y su material juegan también un papel importante en las capacidades y modo de darse.

Una vez que se comprende que la φαντασία es una actividad que se da en un ser viviente organizado, es decir, un ser animado, doy un paso a observar la relación y dependencia que tiene esta actividad con respecto a la αἴσθησις. El análisis de la αἴσθησις permitió comprender con mayor precisión esta relación. La sensación, para Aristóteles, no es una simple recepción pasiva de datos, sino una actividad en la que el órgano sensible recibe la forma sensible sin la materia. A partir de esta actividad se genera un movimiento que no necesariamente concluye con la presencia actual del objeto. Cuando dicho movimiento persiste, se abre el espacio de la φαντασία. Por ello, la imaginación puede ser comprendida como una continuación del movimiento sensitivo, pero no como una mera copia debilitada de la percepción. La φαντασία conserva una relación con el mundo porque su origen está en la

actividad del objeto sensible, pero al mismo tiempo permite al viviente relacionarse con lo ausente, actuar en función de lo que ya no está presente y articular una experiencia más compleja del mundo.

Al seguir esta vía de investigación sobre la descripción aristotélica de la αἴσθησις, fue visible que ésta permite plantear un modo específico de relacionarse con el mundo, el cual está codificado u organizado según la forma específica del ser sintiente. A partir de esto fue visible que la estructura argumental del *De anima* II, al describir cada uno de los sentidos, Aristóteles parece no seguir una regla que había establecido en el inicio del *Tratado* ni al exponer las actividades de los seres vivientes. Esta disonancia argumentativa orientó la investigación a preguntar por qué el tacto es el último de los sentidos expuestos a pesar de ser el sentido principal y fundamental de los seres sintientes.

La respuesta a esta cuestión permitió observar que el tacto no aparece al final de la exposición por ser un sentido secundario, sino porque en él se hace visible con mayor claridad la forma en que la sensibilidad se encuentra arraigada en la constitución corporal del viviente. El tacto no sólo es necesario para la conservación de la vida animal, sino que muestra que la αἴσθησις no puede comprenderse como una actividad separada del cuerpo que siente. En este punto, el problema de la sensación deja de ser únicamente una cuestión sobre la jerarquía de los sentidos y se convierte en una investigación sobre la forma

materializada del ser viviente. La sensibilidad, entonces, no se da de manera abstracta, sino de acuerdo con la organización fisiológica que permite a cada viviente abrirse al mundo de un modo determinado.

En este contexto, la lectura de Straus permitió profundizar una consecuencia que ya se encontraba implícita en el análisis aristotélico. Si el tacto muestra el arraigo corporal de la sensación, la postura erecta permite comprender el modo específicamente humano en que dicha sensibilidad se organiza. La verticalidad del cuerpo humano no es un dato anatómico accidental, sino una condición fisiológica que transforma la relación del hombre con el mundo: libera la mano, amplía el campo visual y establece una distancia particular frente a los objetos. De este modo, la aparente tensión entre la primacía cognoscitiva de la vista y la prioridad vital del tacto puede comprenderse desde la forma humana misma. La vista y el tacto no aparecen como sentidos opuestos, sino como actividades que se articulan en un cuerpo erguido, capaz de mirar a distancia y, al mismo tiempo, explorar el mundo con la mano.

Esta conclusión resultó fundamental para el análisis de la φαντασία. Si la imaginación es una κίνησις producida por la αἴσθησις en acto, entonces no puede comprenderse sin atender al modo en que la sensibilidad se encuentra fisiológicamente organizada. Aquello que permanece en el alma como φάντασμα no proviene de una sensación indeterminada, sino de una experiencia sensible ya configurada por la

forma del viviente. En el caso del hombre, esta forma está marcada por la postura erecta, por la relación entre distancia y cercanía, por la vista y por la mano. Así, la lectura de Straus permitió precisar que la φαντασία humana no es una mera representación interior, sino la continuación de un aparecer sensible que se origina en la forma corporal específica desde la cual el hombre habita y conoce el κόσμος.

Habiendo encontrado un fundamento fisiológico y biológico para comprender la relación de las facultades anímicas, posteriormente me concentré en analizar a detalle el *De anima* III,3 para leer el capítulo desde la perspectiva desarrollada en el capítulo 2. Mi punto de partida es plantear la aporía con la que Aristóteles introduce por primera vez en el *De anima* el concepto de φαντασία: el problema sobre la dirección y orden de los movimientos anímicos, con especial énfasis en la sensación y el intelecto. Planteado en términos aristotélicos: si las afecciones del alma se dan en el alma o al compuesto de cuerpo y alma. Propongo que la lectura del *De anima* III,3 permite clarificar esta aporía al considerar como su tema principal el orden de los movimientos del alma, en lugar de leerlo como si fuese un *Tratado de la imaginación*.

Esta perspectiva resultó muy fructífera, ya que me permitió observar que Aristóteles no habla de la φαντασία porque sea un tópico independiente, sino porque es el punto a partir del cual puede comprenderse la relación *interna* del alma. El *De anima* III,3 plantea que

hay una confusión entre αἴσθησις y νοῦς, y es a partir de la φαντασία que se puede comprender la diferencia y continuidad entre ambas. Además, al abrir el concepto de φαντασία bajo esta perspectiva permitió observar que el concepto de κίνησις que Aristóteles introduce en la definición o conclusión del análisis de esta actividad resulta fundamental en diversos sentidos.

Esta definición no debe leerse como un detalle accidental, sino como el centro del problema. Si Aristóteles define la φαντασία como movimiento, entonces su naturaleza debe comprenderse a partir de la teoría aristotélica de la κίνησις. En este sentido, la φαντασία no es simplemente una facultad que produce imágenes, sino el modo en que cierto movimiento originado en la αἴσθησις continúa en el alma del viviente. Esto permite entender por qué la imaginación no puede ser estudiada como un fenómeno aislado: su ser consiste precisamente en ser movimiento, continuación, tránsito y articulación entre diversas actividades de la ψυχή.

En este punto se vuelve visible lo que he llamado la *cinética del alma*, con la cual condenso los puntos tratados durante el tercer capítulo. A partir de esta noción pretendo que se comprenda cómo el concepto de κίνησις articula la lectura del *De anima* III,3, brindando un nuevo nivel de lectura a la estructura del capítulo y a la forma en que se comprende la relación entre las diversas actividades anímicas.

Si la φαντασία es definida como una κίνησις producida por la sensación en acto, entonces no puede comprenderse únicamente como una facultad psicológica encargada de producir imágenes, sino como un momento dentro de la estructura dinámica de la ψυχή. La sensación no se agota en la presencia inmediata del objeto sensible, sino que deja tras de sí un movimiento capaz de permanecer, reactivarse y orientar otras actividades del viviente. En este sentido, la φαντασία permite observar que el alma no opera como una suma de potencias, sino como un orden de movimientos que se implican entre sí: la αἴσθησις abre el contacto con el mundo, la φαντασία conserva y transforma ese aparecer, y a partir de ello pueden darse otros modos de relación como la memoria, el deseo, la deliberación o el pensamiento.

Esta lectura permite comprender también que la φαντασία tiene una dimensión antropológica. En el caso del ser humano, el movimiento que comienza en la sensación no termina simplemente en una reacción inmediata ante el ambiente, sino que puede prolongarse en la memoria, la experiencia, la deliberación y el pensamiento. La forma humana determina el modo en que padecemos y actuamos en el mundo. Por ello, aunque la φαντασία tenga su raíz en la sensibilidad, en el hombre adquiere una complejidad mayor, pues se vincula con la capacidad de distancia, de retención y de automovimiento. El hombre no sólo recibe el mundo, sino que puede retomarlo en ausencia de los objetos,

orientarse a partir de sus apariciones y actuar en relación con aquello que se le presenta como posible, deseable o pensable.

Por lo tanto, una de las conclusiones principales de este trabajo es que la φαντασία no debe entenderse meramente como un puente entre αἴσθησις y νοῦς, aunque esta imagen pueda ser útil en un primer momento. Más que un puente, la φαντασία es un movimiento articulador. Su importancia no consiste únicamente en conectar dos facultades, sino en mostrar la continuidad dinámica de la vida anímica. A través de ella se hace visible que el alma no es una suma de facultades separadas, sino un orden de actividades que se implican unas a otras. La φαντασία permite observar cómo el viviente recibe el mundo, conserva su aparecer y puede actuar o pensar a partir de esa presencia reactivada.

Otra consecuencia importante que puede desarrollarse desde la noción de la *cinética del alma* es que Aristóteles no sólo se encarga de articular las actividades anímicas, sino que el ser vivo se encuentra inserto en un mundo que también se encuentra ordenado y organizado. La continuidad no se da solo entre las actividades internas del alma, la αἴσθησις recibe la forma sin la materia de un objeto que por sí mismo se encuentra en acto, en cierta actividad que también obedece a principios. Esto permite precisar mejor el alcance de la cinética del alma. Con esta expresión no pretendo señalar que el alma produzca el orden de la experiencia desde sí misma, ni que las facultades anímicas

organicen un mundo previamente indeterminado. Al contrario, el alma puede desplegar sus actividades porque ella misma forma parte del orden natural. La ψυχή es principio del viviente, pero no es principio absoluto del orden del κόσμος; más bien, en ella se manifiesta el modo en que dicho orden puede actualizarse en un cuerpo vivo. Por ello, la sensación, la imaginación, el deseo y el pensamiento no deben comprenderse como operaciones cerradas sobre sí mismas, sino como actividades que expresan la forma específica en que un viviente participa del mundo.

La consecuencia metafísica de esta lectura es que la imaginación no debe ser interpretada como una actividad encerrada en la interioridad del sujeto. Si su origen está en la sensación en acto, y si la sensación misma supone la presencia efectiva del objeto sensible, entonces la φαντασία conserva una relación constitutiva con el mundo. El φάντασμα no es una mera imagen privada desligada de lo real, sino el modo en que el movimiento del aparecer continúa en el alma del viviente. Por ello, la cinética del alma permite comprender que la ψυχή forma parte del orden del κόσμος: el alma no recibe pasivamente un mundo exterior ni lo produce desde sí misma, sino que participa de un orden de movimientos en el que lo sensible, lo imaginativo y lo inteligible se articulan. Desde esta perspectiva, la φαντασία revela una dimensión metafísica decisiva: muestra cómo el aparecer del mundo puede

permanecer en el viviente y convertirse en principio de orientación, conocimiento y acción.

En este sentido, la φαντασία también muestra que el alma forma parte del orden del κόσμος. Si el movimiento de la imaginación se origina en la sensación en acto, y si la sensación misma supone la actividad del objeto sensible, entonces el aparecer no puede ser reducido a una mera construcción subjetiva. La φαντασία no encierra al viviente en un mundo privado de representaciones, sino que prolonga en él el movimiento del mundo. Esto no significa que toda φαντασία sea verdadera, pues Aristóteles reconoce que muchas apariciones pueden ser falsas; pero sí significa que incluso la posibilidad del error depende de una relación originaria con lo real. La imaginación puede engañar porque participa del aparecer; puede desviarse porque en principio pertenece a la continuidad entre el viviente y el mundo.

Con esto, la investigación permite volver al punto de partida. La imaginación es difícil de comprender porque no se deja reducir a una definición simple. En Aristóteles, la φαντασία no es sólo una facultad psicológica, ni sólo una imagen mental, ni sólo una condición del pensamiento. Es una actividad que se encuentra en el cruce entre la vida, la sensibilidad, el movimiento, el conocimiento y la relación del alma con el mundo.

Finalmente, considero que esta investigación no cierra el problema de la φαντασία, pero abre una vía de lectura. La φαντασία y su naturaleza forma parte de la aporía fundamental: la relación entre pensar y ser. La naturaleza de la imaginación no nos revela únicamente una actividad subjetiva que construye el mundo interior según los deseos y voluntad de quien la utiliza. Si algo ha quedado claro es que la lectura de la φαντασία desde esta perspectiva delimita la actividad de la imaginación a partir de considerarla como una continuidad entre el orden del mundo y el orden de los movimientos anímicos. Para Benardete, la φαντασία es el punto más lejano al que llega Aristóteles en la idea de que el alma es principio de automovimiento, y considero que tiene razón en esto. Sin embargo, esta afirmación puede llevarse todavía más lejos: la φαντασία no sólo muestra cómo pueden surgir movimientos originados desde el alma misma, sino que enseña que esos movimientos sólo son posibles porque el alma participa de un orden que la antecede. En este sentido, la imaginación no nos separa del mundo, sino que revela el modo en que el mundo continúa en nosotros como sensación, imagen, deseo, memoria y pensamiento.

Bibliografía

Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*. M. D. Boeri (trad., introd. y notas). Buenos Aires: Colihue.

Aristóteles. (1995). *Física*. G. R. de Echandía (trad., introd. y notas). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1995). *Sobre la interpretación*. En *Tratados de lógica (Órganon) II*. M. Candel Sanmartín (trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe. V. García Yebra (ed. y trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1957). *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. W. S. Hett (trad.). Loeb Classical Library 288. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Aristóteles. (1999). *Metaphysics*. J. Sachs (trad.). Santa Fe: Green Lion Press.

Aristóteles. (2001). *On the Soul and On Memory and Recollection*. J. Sachs (trad.). Santa Fe: Green Lion Press.

Diels, H. y Kranz, W. (eds.). (1951–1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6.^a ed. Berlín: Weidmann.

Hobbes, T. (2018). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. M. Sánchez Sarto (trad. y pref.). México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español. M. Caimi (trad., estudio preliminar y notas). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México.

Platón. (1988). *Crátilo*. U. Schmidt Osmanczik (introd., versión y notas). Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Textos especializados

Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Revised edition. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Benardete, S. (1975). «Aristotle, *De anima* III.3–5». *The Review of Metaphysics* 28 (4): 611–622.

Brann, E. T. H. (1991). *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Canver, M. D. (2020). «Aristotle on Phantasia». *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* 4 (1): 79–93.

Díaz, M. E. (2021). «Aísthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico». En G. E. Marcos y M. E. Díaz (eds.) *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica: parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, 169–202. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Frede, D. (1995). «The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle». En M. C. Nussbaum y A. O. Rorty (eds.) *Essays on Aristotle's De anima*, 279–296. Oxford: Clarendon Press.

Garófalo, L. (2019). «El “espacio lógico” de la percepción en Aristóteles». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 46: 143–163.

Garófalo, L. (2025). «Ilusión, alucinación y error. Aristóteles y la realidad de lo aparente». *Revista de Filosofía* 50 (1): 1–20.

Hamlyn, D. W. (1961). *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Kahn, C. H. (1979). «Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology». En J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, 1–31. Londres: Duckworth.

Kass, L. R. (1999). *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Kelsey, S. (2022). *Mind and World in Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klein, J. (1985). «The World of Physics and the “Natural” World». En R. B. Williamson y E. Zuckerman (eds.) *Lectures and Essays*, 1–34. Annapolis, Maryland: St. John's College Press.

Marcos, G. E. y Díaz, M. E. (eds.). (2021). *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica: parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Marino López, A. (2009). *Sapiencia poética y aporías filosóficas*. México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

Owens, J. (1981). «The Grounds of Universality in Aristotle». En J. R. Catan (ed.) *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, 48–58. Albany: State University of New York Press.

Rosen, S. H. (1961). «Thought and Touch: A Note on Aristotle's *De anima*». *Phronesis* 6 (2): 127–137.

Sachs, J. (s. f.). «Aristotle: Motion and its Place in Nature». *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/aristotle-motion/>

Scheiter, K. M. (2012). «Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle». *Phronesis* 57 (3): 251–278. doi:10.1163/156852812X641272.

Schofield, M. (1979). «Aristotle on Imagination». En J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, 103–132. Londres: Duckworth.

Sepper, D. L. (2013). *Understanding Imagination: The Reason of Images*. Dordrecht: Springer.

Sorabji, R. (1971). «Aristotle on Demarcating the Five Senses». *The Philosophical Review* 80 (1): 55–79.

Straus, E. W. (1963). *The Primary World of Senses: A Vindication of Sensory Experience*. J. Needleman (trad.). Nueva York: The Free Press of Glencoe.

Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.

White, K. (1985). «The Meaning of φαντασία in Aristotle's *De anima*, III, 3–8». *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie* 24 (3): 483–505. doi:10.1017/S0012217300040348.