

LA TEORIA ARISTOTELICA DE LA FANTASIA

Angel J. Cappelletti

La palabra *phantasia* (1) se vincula con el verbo *phaino*, que significa "mostrar", "aparecer" o "manifestar", y también "revelar", "presentar". Podría traducirse pues, dicho sustantivo como "mostración", "aparición", "manifestación", "revelación" o "presentación". En consecuencia, el *phantasma*, producto de la *phantasia*, sería "lo mostrado", "lo aparecido", "lo manifestado", "lo revelado" o "lo presentado".

Cuando Platón se ocupa de la *phantasia*, tiene en cuenta estos significados prístinos y originarios, pero opone ya los *phantasmata*, que el sofista forja, a las *cide* que descubre el filósofo (Cfr. *Soph.* 235 B). El primero que nos brinda una teoría de la fantasía es Aristóteles. Este, que se ocupa de la fantasía en diversos paisajes de sus obras, pero muy especialmente en el tercer capítulo del libro tercero del *De anima*, procura también, ante todo, distinguirla del entendimiento, pero, por otra parte, de la mera sensación. Dice, en efecto, que "la fantasía es diferente no sólo de la sensación sino también del entendimiento", pero añade: "ella, sin embargo, no surge sin la sensación ni sin ella se da la ciencia" (*De anima* 427 b 14-16).

La fantasía se encuentra, no obstante, más cerca de los sentidos que del entendimiento. Con los sentidos tiene un género común: el conocimiento sensorial. Puesto que la fantasía constituye un sentido interno, ella y los sentidos externos se contraponen como dos especies de un mismo género. Del entendimiento difiere la fantasía como de un género diverso y contrario. El entendimiento o la razón (*dianoia*) genera conceptos y los combina en juicios; la fantasía, en cambio, sólo produce imágenes (*phantasmata*).

Más cerca todavía que de los sentidos externos se encuentra de la memoria. Memoria y fantasía son ambas sentidos internos. Por eso dice el estagirita "de la misma parte del alma de donde surge la fantasía surge también la memoria" (*De memoria et reminiscencia*, 450 a 23).

Lo que distingue a la memoria de la fantasía es el hecho de que la primera ubica siempre las imágenes en un momento del pasado, mientras que la segunda las produce en un contexto intemporal, o, por mejor decir, libremente temporal.

Así, pues, la diferencia que hay entre fantasía y memoria, aun siendo muy clara, es menor que la que hay entre fantasía y sentidos externos.

De los sentidos externos difiere la fantasía por el hecho de que ella funciona, como sentido interno que es, sin necesidad de la presencia del objeto sensible, mientras los sentidos externos requieren no sólo la presencia física del objeto propio sino también el medio adecuado. De cualquier manera, la distancia que separa a la fantasía de la memoria y de los sentidos externos es gnoseológicamente menor que la que la separa del entendimiento. En otras palabras: la fantasía, junto con la memoria y con los sentidos externos queda plenamente dentro del ámbito del conocimiento sensorial, el cual se opone cualitativa y esencialmente (y no sólo cuantitativa y accidentalmente) al conocimiento intelectual.

Esta diferencia esencial se manifiesta en el sujeto mismo: el conocimiento sensorial en todas sus formas y grados (sentidos, memoria, fantasía) es común al hombre y a los animales; el conocimiento intelectual es exclusivo del hombre.

Entre la fantasía y el entendimiento, por otra parte, la diferencia se manifiesta también claramente en el plano del objeto: la una se mueve siempre en el terreno de lo individual (cualquiera sea el grado de esquematización y transformación de los datos sensoriales a que arriba); el otro sólo se ocupa de lo universal (cualquiera sea el grado de la abstracción).

(1) Las transcripciones del griego a letras latinas son nuestras, N. de R.

Esto no obstante, así como la fantasía no funciona sin la sensación, así el entendimiento no se actualiza sin la fantasía. Así lo expresa en la proposición que antes citamos del *De anima*, aunque allí no hable de entendimiento sino de creencia (*hypólepsis*). La palabra *hypólepsis*, en su sentido más amplio, equivale casi a conocimiento intelectual y abarca como especies a la ciencia (*episteme*), la opinión (*doxa*) y la prudencia o conocimiento práctico (*phronesis*) (cfr. *Phys.* 227 b). En un sentido más restringido y específico es usada por Aristóteles como equivalente a una de estas especies, que es precisamente la opinión (cfr. *Metaph.* 101 a).

Y éste es el significado en que está usada en el mencionado pasaje, ya que allí quiere decir la forma más baja del entendimiento (por oposición a la ciencias, *episteme*, que es la forma más alta del mismo).

Que no se puede identificar a la fantasía con el entendimiento en general y ni siquiera con su forma más baja, la opinión, lo demuestra el estagirita en las siguientes palabras: "Esta afección (la fantasía), en efecto, está en nuestro poder cuando queremos, pues es posible hacer aparecer una cosa ante los ojos, como hacen los que las disponen según la mnemotecnia y se trazan imágenes de ellas. Pero la opinión no está en nuestro poder, pues es necesario que sea falsa o verdadera" (*De anima* 427 b 16–21).

Un carácter esencial de la fantasía resulta, según esto, la libertad, es decir, el no condicionamiento por la situación objetiva, por oposición al entendimiento, cuyos juicios, siempre verdaderos o falsos, están condicionados por la realidad que los hace tales, inclusive cuando se trata sólo de la opinión o la creencia. La fantasía, en cambio, como la mnemotecnia o arte de la memoria, trae a la conciencia imágenes a través de asociaciones libres o arbitrariamente establecidas. Como bien comenta Santo Tomás: "Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, ut formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum. Sed opinari non est in potestate nostra; quia necesse est quod opinans habeat rationem, per quam opinetur, vel verum vel falsum; ergo opinio non est idem quod phantasia".

Otro argumento utilizado por el estagirita para probar la no identidad de entendimiento

(creencia) y fantasía es el siguiente: "Además, en cuanto creemos que algo terrible o espantoso (sobrevendrá), sentimos la conmoción correspondiente; de un modo análogo, cuando (creemos que nos las veremos con) algo digno de confianza. Pero si estas cosas se nos hacen presentes por la fantasía, nos sentimos igual que si contempláramos las cosas terribles o dignas de confianza en un cuadro" (*De anima* 427 b 21–24). Los efectos sobre nuestra emotividad y sobre nuestro cuerpo, según nos lo demuestra la experiencia, son completamente diferentes en uno y otro caso: cuando creemos estar ante un objeto terrible o peligroso sufrimos una grave alteración, cuando vemos este mismo objeto representado (gráfica o literariamente), la alteración apenas si se produce. Creencia y opinión versan, en efecto, sobre la situación objetiva; la fantasía se mueve en el plano de la libertad (no se funda en la realidad sino a través del arbitrio del sujeto). Sin embargo, puesto que el entender es algo diferente del sentir, dice Aristóteles, "parece que es ya fantasía, ya creencia". Y por eso, añade, "una vez que hayamos determinado qué es la fantasía, deberemos hablar sobre la otra" (*De anima* 427 b 28–30). Sobre la otra, esto es, sobre la creencia, tratará luego en este mismo capítulo 3 del libro III, pero no sin antes haber intentado una definición de la fantasía: "Si, pues, la fantasía es aquello por lo cual decimos que surge en nosotros una imagen, y si prescindimos de todo uso metafórico del término, diremos que sólo es una potencia o un estado por el que juzgamos y estamos en la verdad o el error" (*De anima* 428 a 1–4).

Tricot hace notar que en sentido etimológico y figurado podremos llamar "fantasía" a todo conocimiento, en la medida en que a través del conocimiento se manifiesta o aparece todo lo que aparece (*phainómenon*). Pero, si dejamos de lado todo uso metafórico del término y nos atenemos a su significado más riguroso y estricto, esto es, si la consideramos como la capacidad de producir o re—producir imágenes, nos veremos obligados a admitir que comporta la capacidad de juzgar y de estar, por tanto, en la verdad y el error.

Tal capacidad se encuentra ya en los sentidos externos, pues el ojo, por ejemplo, juzga o discierne los colores; y en el sentido común que, por su parte, juzga o discierne los géneros sensibles (el color del sabor, por ejemplo). También se encuentra en la fantasía, que como el sentido común, es un sentido interno.

Sin embargo, esta afirmación parece contradecir lo que antes ha dicho el mismo Aristóteles, al contraponer la creencia (que se refiere a la situación objetiva y concuerda o no con ella) y la fantasía (que, al no referirse a tal situación, no tiene por qué concordar o no con ella).

Por esta razón, Ross cree que aquí no se trata de una afirmación de Aristóteles sino de una pregunta que plantea. El filósofo dice primero (en 25-16) que la fantasía no se identifica con la sensación; después sostiene que ella no es entendimiento o ciencia (en a 16-18); luego que no es opinión (en a 18-24), y finalmente que tampoco es una combinación de la opinión y la sensación (en a 24-b19). De aquí se debe concluir —dice Ross— que al hablar de la fantasía y la “*facultas iudicandi*”, Aristóteles no hace sino proponer una cuestión.

La misma interpretación trae Bywater, quien introduce en el texto un *dsetomen ei*, antes de *mía*.

Sin embargo, como dice Siwek, la contradicción que se señala es más aparente que real. En efecto, en 427 b 20, el filósofo sostiene que tenemos la facultad de formar imágenes “*ad libitum*”, pero que no sucede lo mismo con las opiniones, que son en sí mismas verdaderas o falsas, con prescindencia de nuestra voluntad. Pero de aquí no se infiere que con la fantasía nos sea imposible acercarnos a la verdad o alejarnos de la misma.

De hecho, la proposición que sigue en el texto aristotélico coloca a la fantasía junto a las facultades antes nombradas que gozan, en uno u otro sentido, de la “*facultas iudicandi*”: “Tales son la sensación, la opinión, la ciencia y el entendimiento” (*De anima* 4 8 a 4-5). Y en otra obra dice, probablemente en el mismo sentido, que: “La fantasía y la sensación ocupan la misma región que el entendimiento” (*De motu animalium* 700 b 19). Pero la fantasía se diferencia claramente tanto de la sensación como del entendimiento, y Aristóteles pone especial empeño en demostrarlo.

El primer argumento que utiliza para probar que no es posible identificar fantasía y sensación es el siguiente: “La sensación es ya potencia, ya acto; como, por ejemplo, la vista y la visión. Pero aparece algo que no corresponde ni a la una ni al otro, como las cosas que surgen en los sueños” (*De anima* 428 a 6-8).

La imagen es, ciertamente, una re-producción de la sensación en ausencia del objeto

sensible, pero no puede reducirse a la sensación. La imagen visual puede aparecer también cuando no hay vista ni visión alguna, como ocurre en los sueños. Durante el sueño, en efecto, no hay vista en acto (puesto que los ojos están cerrados), pero tampoco la hay en potencia (por lo menos, en potencia próxima). Sin embargo, las imágenes visuales desfilan, quizás con más abundancia que durante la vigilia, en el ejercicio de los sentidos.

El segundo argumento es el siguiente: “La sensación siempre está presente; la fantasía, en cambio, no” (*De anima* 428 a 8-9). La facultad de sentir está presente en todos los animales (aunque no todos los sentidos estén en todas las especies); en cambio, la facultad de imaginar, o sea, de producir y reproducir imágenes, no se encuentra en todos los animales. Si sensación y fantasía “*fueran lo mismo en acto, a todos los animales les sería posible tener fantasía; pero parece que no es así, pues la tienen la hormiga y la abeja, pero no el gusano*” (*De anima* 428 a 9-11). No todos los animales gozan, pues, de la facultad de la fantasía: las hormigas y abejas, capaces de desarrollar una labor planificada y compleja, a las cuales, según anota Ross, considera como más inteligente que ciertos animales sanguíneos (*De part. anim.* 650 b 24 - 27) y aun como animales “*políticos*” (*Hist. anim.* 488 a 7-10) por su jerarquizada sociabilidad, sin duda gozan de ella; los gusanos y otros animales inferiores, no.

El tercer argumento que Aristóteles presenta es el siguiente: “las sensaciones son siempre verdaderas; las imágenes, en cambio, resultan en su mayor parte falsas” (*De anima* 428 a 11-12). Los sentidos no se equivocan jamás en lo que toca su objeto propio; las imágenes, por el contrario, tanto las que surgen en la vigilia como las que aparecen en el sueño, con frecuencia no corresponden a la realidad, y desde este punto de vista se las puede llamar “*falsas*”. Glosando estas palabras del esta-girita dice Averroes “*quod sensus sunt veri semper, in maiori parte; imaginatio autem falsa est in maiori parte*”.

El cuarto argumento empleado por Aristóteles dice así: “Además, cuando nuestra actividad se aplica adecuadamente a lo sensible, no decimos que este objeto se nos presenta, por ejemplo, como la imagen de un hombre, sino más bien cuando no lo percibimos distintamente” (*De anima* 428 a 12-14). No solemos decir que tenemos la imagen de un hombre cuando lo tenemos presente y lo estamos viendo con claridad; en cambio decimos

que tenemos la imagen de algo cuando no percibimos a este "algo" con precisión y claridad, cuando lo entrevemos en la oscuridad de la noche o entre la niebla, por ejemplo. De esta manera, la fantasía, en cuanto productora de imágenes, aparece como una sensación disminuída. En otra obra, Aristóteles llega a definirla precisamente como una sensación debilitada (*aisthesis tis asthenthís*) (*Rhetorica* 1370 a 28).

Por otra parte, abonando este argumento, debe recordarse que Aristóteles ya antes (*De anima* 428 a 7) ha advertido que "aparecen imágenes, aun cuando se tienen los ojos cerrados", con lo cual se refiere no solamente a las imágenes oníricas sino también a ciertos fenómenos alucinatorios o aun normales, como la visión de luces y colores que se produce al apretar el globo ocular.

Pero si la fantasía es distinguida de la sensación, también lo es del entendimiento: Ella "tampoco será ninguna de las (actividades) que siempre son verdaderas, como ciencia o el entendimiento: la fantasía, en efecto, también resulta falsa" (*De anima* 428 a 16-18). La fantasía puede denominarse "falsa" en la medida en que las imágenes que produce o re—produce no concuerdan con la realidad objetiva. En cambio, la ciencia en cuanto ciencia siempre es verdadera, y el entendimiento en cuanto tal, esto es, funciona como entendimiento agente, tampoco puede ser falso. Lo mismo dice Aristóteles en un pasaje de otra obra (*Anal. post.* 100 b 6).

Diferenciada así claramente la fantasía tanto de la sensación como del entendimiento y la ciencia, "queda, pues, por ver si ella es la opinión: puede, en efecto, la opinión ser verdadera y falsa" (*De anima* 428 a 18-19). Y es cierto que en algo se asemejan: tanto la fantasía como la opinión (*doxa*) "parecen ser movimientos" (*kineseis tines einai dokousin*) (*Phys.* 254 a 29); tanto la una como la otra son a veces verdaderas y a veces erróneas. Sin embargo, también hay entre ambas una esencial diferencia: "A la opinión, empero, le sigue la convicción (no es posible, en efecto, que el opinante no esté convencido de las cosas que opina)" (*De anima* 428 a 19-21). El que sustenta una opinión, si realmente la sustenta, no puede dejar de creer en ella. Quien tiene una imagen sabe que no se trata sino de la re—producción de una sensación, que puede corresponder o no al objeto real. Además, la diferencia entre fantasía y opinión resulta clara desde el punto de vista del sujeto: "Entre los animales, en efecto, a ninguno le

corresponde la convicción; la fantasía, en cambio, está en muchos" (*De anima* 428 a 21-22). Toda convicción supone un juicio, pero no hay juicio sin concepto universal. Ahora bien, ningún animal tiene conceptos universales. Por consiguiente, ningún animal tiene convicciones. La fantasía no supone, por el contrario, ningún juicio, sino solamente la existencia previa de sensaciones. Por eso, los animales pueden tener fantasía, aunque de hecho no todos ellos la tengan.

De acuerdo con esto, argumenta Aristóteles así: "Además, a toda opinión le sigue una convicción; a la convicción el estar persuadido; a la persuasión, en fin, la razón: entre los animales, sin embargo, algunos tienen fantasía, pero razón, ninguno" (*De anima* 428 a 22-24).

La opinión supone la convicción, según se dijo; la convicción supone la persuasión; a la persuasión se dirige la retórica: "Sea la retórica la capacidad de comprender sobre cualquier asunto lo que resulta apto para persuadir" (*Rhetorica* 1355 b 25-26).

Pero la retórica es un arte (*téchne*) y un arte que supone no sólo la razón en quien lo ejerce (como cualquier arte) sino también en quien lo padece, ya que su finalidad es generar una determinada opinión y, como antes dijimos, la opinión es un juicio y el juicio supone el entendimiento y la razón (*logos*).

Pero, si ni la sensación ni la opinión, singularmente consideradas, pueden identificarse con la fantasía, tampoco podrá identificarse con ella la suma de ambas: "Es evidente, entonces, que {la fantasía} no podría ser la opinión con la sensación, ni {la opinión} a partir de la sensación, ni un complejo de opinión y sensación" (*De anima* 428 a 24-26). Con esto rechaza Aristóteles la doctrina propuesta o insinuada por su maestro Platón, para el cual la fantasía sería "la opinión junto con la sensación" (*doxa met' aisthéseos*) (*Tim.* 52 A 7), o "la opinión a partir de la sensación" (*doxa di' aistheseos*) (*Soph.* 264 A) o, en fin, "el complejo de opinión y sensación" (*symploké doxes kai aistheseos*) (*Theaet.* 152. Cfr. *Phileb.* 39 B).

Tal rechazo se funda en el hecho de que allí "evidentemente la opinión no tendría ningún otro {objeto} sino el que tiene la sensación". Si se aceptara la definición platónica, "la fantasía sería un complejo, por ejemplo, de la opinión de lo blanco y de la sensación de lo blanco, ya que no puede serlo de la opinión de lo bueno y de la

sensación de lo blanco" (*De anima* 428 a 26—428 b 1).

Según esto, la opinión carecería de objeto propio, ya que éste no se distinguiría del de la sensación, y así sería imposible que la sensación se refiriera a tal cualidad y la opinión a otra diferente; de donde resultaría que "imaginar es opinar sobre el objeto mismo que se siente, y no por accidente" (*De anima* 428 b 1—2).

"Oportet igitur, si phantasia est ex comple-xione opinionis et sensus, quod apparere aliquid secundum phantasiam nihil aliud sit quam opinari aliquid idem, quod sentitur per se, et non secundum acciden's", comenta Santo Tomás.

Por otra parte, argumenta Aristóteles, una sensación falsa coexiste a menudo con una opinión verdadera, "como cuando el sol aparece del tamaño de un pie, pero se cree que es mayor que la tierra habitada" (*De anima* 428 b 2—4). Piensa tal vez el estagirita en Heráclito, que hacía coincidir sensación y opinión, al decir que "el sol tiene el tamaño de un pie humano" (22 B 3); cosa que evidentemente el propio Aristóteles no puede admitir (Cfr. *De insomniis* 428 b 28—29, 460 b 18—20; *Meteor.* 345 b 1—9). También en *De caelo* 297 b 31, dice: "Según la fantasía (que tenemos sobre) los astros, resulta evidente que la tierra es redonda", cosa que tampoco puede admitir (Cfr. *De caelo* 294 a 7).

Si se admitiera la doctrina platónica, "se seguiría que {el sujeto} ha abandonado la opinión verdadera que tenía, aunque haya quedado a salvo el objeto, y {el sujeto} no haya olvidado ni cambiado de opinión, o que, si todavía la mantiene, ésta necesariamente es al mismo tiempo verdadera y falsa" (*De anima* 428 b 5—8). Ross explica: "Aristóteles no está diciendo aquí y nunca podría haber dicho, que una determinada opinión puede ser al mismo tiempo verdadera y falsa. Está examinando el punto de vista de que la fantasía es una *symploké* de opinión y sensación (a 25—29), y pone de relieve aquí que, según tal punto de vista, una determinada *phantasia* puede a veces ser a un mismo tiempo verdadera y falsa, como, por ejemplo, si el sol apareciera a la vez como de un pie de diámetro y se creyera que es inmensamente ancho (3—4), y si la *phantasia* fuera una combinación de un elemento sensación y un elemento creencia, la misma *phantasia* sería verdadera respecto al elemento creencia y falsa respecto al elemento sensación. Pero ningún estado del espíritu puede ser a la vez verdadero y

falso. Por tanto, la fantasía no puede ser una combinación de sensación y creencia".

El mismo Ross considera "desconcertantes" (puzzling) las siguientes palabras del texto, que dice: "Pero la opinión llega a ser falsa cuando, al cambiar el objeto, ello se nos oculta" (*De anima* 428 b 8—9). Estas palabras —dice— se refieren a un cambio en los hechos (*to pragma*), al cual no hay ninguna alusión previa. Sin embargo, lo que Aristóteles quiere decir es algo bien sencillo: Una opinión verdadera se convierte en falsa cuando el objeto varía con respecto al que había generado dicha opinión, siempre que el sujeto no advierta tal cambio. La conclusión surge necesariamente: "La fantasía no es, pues, ninguna de estas cosas ni {un compuesto} de las mismas" (*De anima* 428 b 9), o, en otras palabras, la fantasía, no debe identificarse con la sensación ni con la opinión ni con una mezcla de ambas.

De todas estas negaciones surge una primera caracterización de la fantasía: "Puesto que una cosa movida puede, a su vez, mover a otra, la fantasía parece ser una especie de movimiento, y no surgir sin la sensación sino en los seres capaces de sentir y sobre aquellos objetos de los cuales hay sensación" (*De anima* 428 b 10—12). Todo lo que recibe de otro un movimiento, es capaz, por su parte, de comunicarlo a otro. Según Aristóteles, la fantasía consiste en una cierta clase de movimiento, y también la opinión (Cfr. *Phys.* 254 a 29). Se trata de un movimiento que surge de la sensación y sólo de ella; que sólo se da en determinados sujetos (los animales) y sólo con respecto a determinados objetos (los objetos sensibles). Un espíritu puro o un puro intelecto estaría desprovisto de fantasía, porque carecería de sensaciones y, por otra parte, las imágenes resultarían inútiles a quien capta directa e inmediatamente las ideas. Cuando en *De motu animalium* 702 a 19, dice que "la fantasía surge ya por la intelección, ya por la sensación", se refiere sin duda al hecho de que los conceptos pueden generar imágenes, pero da por sobreentendido que los conceptos mismos suponen las imágenes y la sensación.

Hay que tener en cuenta que, para Aristóteles, la fantasía no es una facultad creadora sino, en el mejor de los casos, combinatoria, y muy a menudo sólo reproductora. Por eso hace notar que "es posible que surja un movimiento gracias al acto de la sensación, y que éste sea necesariamente semejante a la sensación" (*De anima* 428 b 12—14). La sensación, al pasar de la potencia al

acto, puede generar un movimiento. Este movimiento tendrá como fin reproducir la sensación. La sensación, a su vez, reproduce el objeto sensible (la forma sensible sin la materia). Y en esto consiste precisamente la fantasía: en re—producir la sensación cuando el objeto sensible ya no está presente al sujeto.

De acuerdo con esto, ella “sería, pues, este mismo movimiento que no puede producirse sin la sensación y que no pertenece a los seres que no sienten” (*De anima* 428 b 15–16).

De esta manera la fantasía resulta: 1) un movimiento, 2) cuyo origen se encuentra en la sensación, y 3) cuyo sujeto es el sujeto percipiente.

Una definición de la misma exige, sin embargo, algo más. Por eso agrega Aristóteles: “Por medio de ella, el que la posee puede hacer y padecer muchas cosas, y estar tanto en la verdad como en el error” (*De anima* 428 b 16–17). El sujeto de la fantasía “hace” muchas cosas: combina las sensaciones y puede producir imágenes de objetos inexistentes e irreales y, a través de las imágenes que produce, puede realizar obras de arte, aunque Aristóteles no se ocupe de la fantasía en la *Poética*. Pero también “padece” muchas cosas, es decir, puede ser afectado de muchas maneras por las imágenes (en el sueño, en los estados patológicos, en la vida cotidiana, en el goce del arte, etc.). Además, la fantasía desemboca siempre en la verdad o el error, en la medida en que toda imagen necesariamente debe corresponder o no a una sensación verdadera. Y “esto es así por lo siguiente: la sensación de los {objetos sensibles} propios es verdadera o contiene el menor error posible” (*De anima* 428 b 18–19). En la percepción de sus objetos propios los sentidos no se equivocan. Todo error proviene ya del juicio, ya de la fantasía, que deforma la sensación misma. Por eso, cuando “la sensación, en segundo lugar, refiere que estos sensibles son accidentes”, ya es posible que se equivoque, “porque en cuanto a que esto es blanco no se engaña, pero en cuanto a que lo blanco es esto o aquello se equivoca” (*De anima* 428 b 19–22). Pero, cuando la sensación atribuye lo blanco a esta o aquella substancia, no actúa por sí misma sino por medio de la fantasía y del juicio.

Además de la percepción de los sensibles propios y de los sensibles “per accidens”, “en tercer lugar está la percepción de los sensibles comunes y de los derivados de los sensibles por accidente, a los cuales pertenecen los propios” (*De anima* 428 b 22–23). Los sensibles comunes son

aquellos que son captados por dos o más sentidos; los “per accidens” (*epomenon tois symbebekosin*), aquellos que, al no pertenecer de por sí al mundo sensible, son captados, sin embargo, a través de los accidentes propiamente sensibles. Así son captadas las sustancias, ya que ellas, al ser de por sí inteligibles, son percibidas por los sentidos a través del color y de la figura. A estos objetos inteligibles, como las sustancias, que son accidentalmente sensibles, les pertenecen como accidentes los sensibles propios: a la substancia de Sócrates pertenece el color blanco, que es un objeto sensible propiamente dicho y propio de un sentido determinado, que es la vista.

Como ejemplos de sensibles comunes el propio Aristóteles menciona “el movimiento y la extensión (que son accidentes de los sensibles propios), a propósito de los cuales es ya sumamente posible equivocarse con la sensación” (*De anima* 428 b 23–25). En efecto, el movimiento y la extensión son sensibles comunes en cuanto pueden ser conocidos no sólo por la vista sino también por el tacto (y aun, a veces, por el oído). Pero como ellos se conocen a través de la percepción de los sensibles propios (a través del color, por ejemplo), Aristóteles considera que son accidentes de los sensibles propios o, en otras palabras, accidentes de accidentes. Esto no nos autoriza, como quisieran algunos comentadores, a confundirlos con los sensibles “per accidens”, ya que éstos no son de por sí cognoscibles mediante los sentidos, mientras aquéllos lo son.

“La sensación variará según provenga de cada una de estas tres sensaciones” (*De anima* 428 b 26–27). Es decir, el movimiento originado por el acto de la sensación, el cual dará lugar, a su vez, a la imagen o fantasma, será diferente según proceda de la percepción de los sensibles propios, de los sensibles “per accidens” o de los sensibles comunes. En el primer caso, la imagen es verdadera, al menos mientras persista sin desfiguraciones la imprompta original; en los otros dos casos cabe el error, ya que cabe una interpretación equivocada de los datos sensoriales. Dice, en efecto, el filósofo: “La primera es verdadera mientras la sensación está presente; las otras podrán ser falsas, ya esté presente la sensación, ya esté ausente, y sobre todo cuando el objeto sensible se hallare alejado” (*De anima* 428 b 27–30). Cuando se trata, pues, de una imagen surgida de la percepción de un sensible propio, ella es necesariamente verdadera, siempre que el objeto, presente al

sensorio, siga generando el movimiento sin interrupción. No sucede lo mismo cuando la imagen proviene de la percepción de un objeto sensible común o accidental. La posibilidad de que la imagen sea falsa (es decir, que no corresponda a la realidad objetiva) se acrecienta cuando el objeto (común o accidental) está lejos del sujeto, ya sea en el espacio, ya en el tiempo. "Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sit nigra. Sed alii motus phantasiae qui causantur a sensu sensibillum per accidens, et a sensu sensibillum communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilis, quam sunt quando sunt procul", glosa Santo Tomás.

A partir de todas estas características propias de la naturaleza y el funcionamiento de la fantasía, intenta, al fin, Aristóteles, una definición formal de la misma: "Si, pues, la fantasía no posee ninguna otra (propiedad) sino las enumeradas, si éstas son como se dijo, ella será un movimiento producido por la sensación en acto" (*De anima* 428 b 30-429 a 2). En otras palabras: Si admitimos los resultados del análisis precedente y afirmamos que: A) la fantasía surge de la sensación, B) que no se da sino en los seres dotados de la capacidad de sentir, C) que con ella se llega a la verdad o al error, habrá que concluir que es un movimiento que surge no de la sensación como mera capacidad o potencia sino de la sensación como acto de sentir.

Tal vinculación de la fantasía con la sensación llega a ser tan importante que el mismo nombre "fantasía", deriva, para el filósofo, de aquello que hace posible la percepción del objeto propio del principal sentido. En efecto, según Aristóteles, "como la vista es el más importante de los sentidos, { la fantasía } ha tomado también su nombre de la luz (*apó ton phaus*), ya que sin luz no es posible ver" (*De anima* 429 b 2-4). La explicación etimológica puede considerarse correcta: *phantasia* proviene de *phaos* (luz), a través de *phaino* (mostrar o revelar), como dijimos al principio.

Tanto las virtudes como las debilidades de la sensación pasan así a la fantasía. En todo caso, en los animales irracionales ésta parece ocupar el más alto nivel del conocimiento, y como tal se constituye en rectora de la conducta (junto con el instinto o "vis aestimativa", como diría Santo

Tomás). En el animal racional desempeña también muchas veces dicho papel rector, pero ello se debe a una situación anómala o patológica. En el hombre, como es evidente, la tarea de guiar la acción le corresponde al entendimiento (*nous*). Pero hay tres causas que suelen enturbiar su cauce: 1) la pasión, 2) la enfermedad, 3) el sueño. En general, pues, puede decirse que: "A causa de que { las imágenes } permanecen y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan muchas cosas según ellas; unos por no tener entendimiento, como las bestias; otros por estar oscurecido en algunas ocasiones el mismo, a causa de las pasiones, de la enfermedad o del sueño, como los hombres" (*De anima* 429 a 4-8). Precisamente porque las imágenes no desaparecen del sujeto sino que en él se quedan, la fantasía viene a guiar el comportamiento animal, y, dadas ciertas circunstancias patológicas (enfermedad), de desorden interior (pasiones) o de disminuída tensión vital (sueños), se constituye de hecho también en guía de la conducta humana.

En todo caso, distingue el filósofo con claridad entre una fantasía sensorial (*aisthetiké*) y otra intelectual (*logistiké*) (*De Anima* 433 b 29), la primera de las cuales se encuentra en las bestias, y la segunda sólo en el hombre (*De anima* 434 a 6), del mismo modo que distingue dos tipos de memoria.

Aristóteles parece concluir su análisis de la fantasía con una exhortación a la vigilia, a la salud y, sobre todo, al dominio de las pasiones. En el paralelo entre hombres y bestias puede entreverse un anticipo de la apelación del Dante: "Uomini siate e non pecore matte". En todo caso, con él se inicia la tradición que tiende a ver en la fantasía, si no algo directamente patológico ("la loca de casa", para Santa Teresa), sí una facultad fácilmente descarriable, y frecuentemente perjudicial para la conducta humana (Cfr. *Eth. Nicom.* 1150 b 25-28). Aunque señala con agudeza la tarea propia de la fantasía de representar lo ausente, ya sea en el tiempo (futuro o pasado), ya en el espacio (lo lejano u oculto) y su condición de punto de partida inexcusable de toda intelección y, por consiguiente, de toda explicación (científica, filosófica, teológica, etc.); aunque no ignora los aspectos patológicos de la misma (sueños, alucinaciones, delirios, etc.) ni su relación con las pasiones, como la ira (Cfr. *Eth. Nicom.* 1149 a 32-34), no se detiene, como podría haberse esperado, en lo que nosotros llamamos "imagina-

ción lúdica”, y no alude a ese juego de la fantasía que se dedica a inventar nuevas formas (colores, sonidos, figuras, emociones) para brindarse el goce de su propia creación. Tal vez tratara sobre esto en algún párrafo de la parte perdida de la *Poética*, pero de la fantasía en su dimensión estética el primer filósofo que se ocupa, por lo que hoy sabemos, es Longino (*De sublimitate* 15). De todas maneras, queda claro que Aristóteles ha señalado también el carácter relativamente creador (puesto que no se trata de una creación “ex nihilo”) de la fantasía. Este carácter es correlativo de la libertad, que posee la fantasía en la medida en que no está sujeta a la presencia del objeto sensible.

Podría muy bien anticiparse la respuesta que Aristóteles hubiera dado al problema planteado en nuestra época por la escuela de Wurzburg acerca de las relaciones entre imágenes y conceptos y entre fantasía y entendimiento. Para Aristóteles no se da en la mente humana ningún concepto sin la presencia previa de una imagen ni el entendimiento agente puede realizar su función abstractiva sin la colaboración de la fantasía, pero ello no quiere decir que imagen y concepto no sean esencialmente diferentes y que la fantasía y el entendimiento no constituyan dos potencias enteramente distintas.

Según la opinión común —dice Aristóteles— nada existe fuera de las cosas extensas sensibles ni aparte de ellas. Por tanto, los inteligibles existen también en ellas, tanto los que se denominan “abstractos” como los que constituyen propiedades o modificaciones de los objetos sensibles (*De anima* 432 a 3–6). “Y por esto —añade— quien no tuviera sensaciones, nada podría aprender o comprender: cuando contempla algo es preciso que contemple al mismo tiempo una imagen, pues una imagen es como lo percibido, prescindiendo de la materia” (*De anima* 432 a 7–10. Cfr. *Eth. Nic.* 1147 b 3).

Ya la sensación misma supone una primera y mínima desmaterialización del objeto material, puesto que se trata de que el sujeto asimile la forma de dicho objeto sin la materia del mismo. La imagen supone una segunda y mayor desmaterialización, al ser producida por la función sintética y unificante del sentido común. Y podría decirse que, al ser reproducida por la fantasía, sufre una tercera y aun mayor desmaterialización (Cfr. José Montoya Sáenz, *El conocimiento humano como actividad metafísica según Aristóteles* —Madrid— 1970.p.16).

Sin embargo, la suprema desmaterialización (la más profunda y radical) es obra del entendimiento agente, al producir el concepto. He aquí por qué “la fantasía es distinta de la afirmación y la negación”, pues en sentido propio “la unión de conceptos es lo verdadero y lo falso” (*De anima* 432 a 10–12). ¿Cómo se diferencian, pues, los conceptos primeros de las imágenes? ¿No se ha de decir acaso que { ni ellos } ni los demás conceptos son imágenes, pero que no existen sin imágenes?” (*De anima* 432 a 12–14).

Aunque Aristóteles no nos brinda una clasificación de las imágenes, ésta se encuentra implícita en la distinción que hace entre las que reproducen la percepción de sensibles propios, de sensibles comunes y de sensibles “per accidens”. Si bien distingue dentro de la escala zoológica especies que tienen fantasía y otras que carecen de ella, no parece haberse interesado en las diferencias individuales de los hombres respecto a la fantasía, como lo hará, por ejemplo, en el siglo XIX, F. Galton. Sin embargo, el hecho de que en varios pasajes se ocupe de las diferencias individuales respecto a la memoria, nos hace suponer que el problema no le era ajeno, ya que, para él, memoria y fantasía son dos variedades de la capacidad humana de reproducir imágenes (con o sin referencia al pasado, respectivamente).

Quizá lo que más diferencia el enfoque aristotélico del de los filósofos contemporáneos sea el hecho de que el estagirita, como los estoicos, considera casi únicamente el aspecto gnoseológico de la fantasía, mientras que autores como Dilthey y Croce atienden exclusivamente al aspecto estético. En todo caso, Aristóteles jamás hubiera admitido la distinción que hace éste último entre la “fantasía”, que tiene un carácter creador en el arte, y la “imaginación”, que simplemente une o combina imágenes. Estos (y otros) filósofos de nuestros días siguen, en tal sentido, las huellas de F. Bacon, quien, al clasificar las ciencias partiendo de las facultades anímicas que las producen, sostiene que la fantasía o imaginación es el principio de la poesía.

Lo que Aristóteles no pasa por alto es el papel de la fantasía en la moral y en el logro de los bienes, como el honor (*Rhetorica* 1371 a 8–10) o el amor (*Rhetorica* 1371 a 18–21).

Por otra parte, la consideración gnoseológica de la fantasía que hallamos en Aristóteles no llega hasta atribuirle a ésta el papel de unificadora de la multiplicidad de lo dado en la intuición, que Kant

atribuye a la imaginación (*Einbildungskraft*) (*Kritik der reinen Vernunft* A 79–B 104). Pero ello se debe al hecho de que Aristóteles atribuye tal papel (*mutatis mutandis*) al sentido común. Sin embargo, el sentido común y la fantasía, junto con la memoria, no deben quizá considerarse en él sino

como tres aspectos de un único sentido interno, según lo hace Beare, con lo cual encontraríamos una vez más una coincidencia o, por mejor decir, un paralelismo notable entre el pensamiento de ambos filósofos.

Roberto Vallín

Estas consideraciones sobre la presencia de Aristóteles en la ontología contemporánea se limitarán a aquellos pensadores que han procurado reinterpretar el conjunto de las doctrinas fundamentales de su metafísica. No contempla cuestiones parviculas y es que las comparaciones serían interminables. Por ejemplo, en la fenomenología, podría mencionarse las alusiones de Husserl a la lógica aristotélica en relación con su ontología formal. Además, se excluyen aquellas referencias de carácter muy general que no alcanzan a rozar el conjunto de los temas fundamentales. Constituye un ejemplo, en la filosofía analítica, la metafísica descriptiva de Strawson entre cuyos propósitos se encuentra el de volver a pensar los conceptos de Aristóteles en términos contemporáneos porque "es improbable que haya verdades nuevas que puedan descubrirse" (1). Ni en un caso ni en el otro se dice algo con respecto a los problemas en que se ha de insistir aquí. Por último, se omiten también aquellas posiciones que explícitamente rechazan para sí la herencia aristotélica en términos de una fidelidad estrecha.

Estas limitaciones nos dejan con unos pocos filósofos en quienes la epotética aristotélica es un elemento vivo y condicionante de su pensamiento. En primer lugar, como culminación de la filosofía moderna del mismo modo que Aristóteles lo es de la antigua, es necesario ocuparse de Hegel. La comparación se impone porque convergen en una concepción teleológica del universo compartida no solo en sus términos generales sino en el carácter decisivo de una teleología de las formas en relación con una escala de la naturaleza. Y esta

teleología común permite introducir ya sea por vía de la síntesis o de la relación entre dos pensadores. El primero es Nicolai Hartmann que ha efectuado una aguda crítica a las concepciones teleológicas considerando a Aristóteles como el portador de este pensamiento, y al segundo es Alfred N. Whitehead que ha planteado mediante una visión teleológica del universo con expresas referencias al *Motor mundi aristotélico* y la *lógica hegeliana*. Así como Hegel termina la *Enciclopedia* con la transcripción de un extracto fragmentario del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, Whitehead cita en las mismas páginas de *Process and Reality* un pasaje de este mismo libro, aunque algunas líneas antes, para finalizar con un comentario que procura con algunas correcciones hacer lo esencial en lo referido por Aristóteles. Mientras que Hegel coloca el texto al final del comentario, Whitehead se encuentra con el texto y deja algo complementario que no omite el hecho de que su filosofía se completa con esta alusión.

Elegir a Hartmann y Whitehead es hacerlo con de una afirmación de H. Wein para que ambos se encuentran en un "espaldado aristotélico" en medio de la ramoción de problemas en los azares de la filosofía contemporánea. Además G. Martin finaliza su examen de los grandes temas del ser con una exposición de la idea de Hartmann, Whitehead y Heidegger (2). Y esta esta referencia importa hacer notar que Heidegger se contrapona a los pensadores ya mencionados que se mantienen en el ámbito de lo que él ha denominado ontología y cuyo origen se remonta a Aristóteles. Para estos fines el plano en

(1) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires.

(2) P. F. Strawson, *Individuals. An Inquiry in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1964, p. 10.

(2) Cf. H. Wein, "In Defense of the Foundation of Science: Kant and Whitehead", en *Two Essays (comp.)*, The University of Whitehead, London, Allen & Unwin, 1961, p. 72; y G. Martin, *Algebra der Logik*, Berlin, W. de Gruyter, 1966, cap. 1.