

Aristóteles, De anima III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación

La imaginación es una facultad poco estudiada y escasamente valorada por los filósofos. Frente al papel esclarecedor y definidor de la razón y a la colaboración más o menos valiosa del conocimiento sensible, la imaginación ha sido generalmente considerada como una facultad «irracional», cuyo ámbito de actuación se limitaba a lo incontrolable, a lo caótico. Lo imaginario ha sido, a lo largo de la historia de la filosofía o historia de la razón, algo carente de consistencia ontológica en tanto que indeterminado, indefinible y, por ello, reducido al plano de lo que debe quedar oculto.

Parece, en todo caso, que el descubrimiento y la reivindicación del papel creativo de la razón ha de corresponder a la modernidad. Sin embargo, fue Aristóteles el pionero en esta exploración por el territorio inexplorado de la imaginación. El capítulo tercero de su tratado *Acerca del alma* constituye el testimonio primero del descubrimiento occidental de la facultad de la «fantasia», por usar la palabra aristotélica que designa a la imaginación.

Este descubrimiento no ha pasado desapercibido para los estudiosos de Aristóteles, pero cabe decir que sólo en la última década ha surgido un interés destacado por esta singular aportación del maestro del Liceo a la psicología occidental. Entre los diversos estudios del planteamiento aristotélico de la imaginación, hemos de destacar, en primer lugar, el fiel y preciso comentario de Cappelletti¹ y los rigurosos análisis de Watson², White³ y Modrak⁴. Pero

1 A.J. CAPPELLETTI, «La teoría aristotélica de la fantasía», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVIII (48), 1980, pp. 115-23.

2 WATSON, «Φαντασί'α in Aristotle», en *Classical Quarterly*, 1982 (76), pp. 100-13.

3 K. WHITE, «The meaning of phantasia in Aristotle's *De anima* III, 3-8», en *Dialogue* 1985 (24) pp. 483-505.

4 D. MODRAK, «Φαντασί'α reconsidered», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1986 (68), pp. 49-69.

el estudio más sugerente, aunque, en mi opinión, un tanto mediatizado por la visión kantiana de la imaginación, es el que ha presentado Castoriadis, con el elocuente título de «El descubrimiento de la imaginación», dentro de su conocido libro acerca de los dominios del hombre⁵.

La tesis de Castoriadis, que aparece sólidamente documentada en su estudio, defiende no sólo que Aristóteles fue el descubridor de la imaginación, sino que descubrió dos imaginaciones —«primera» y «segunda» en terminología de Castoriadis— aunque la historia de la filosofía y los comentaristas aristotélicos han encubierto la imaginación «primera» y sólo han destacado la «segunda» o convencional, fijando así una doctrina trivial que, a pesar del esfuerzo kantiano, se ha mantenido intacta hasta nuestros días. Las palabras de Castoriadis son las siguientes:

«Aristóteles es el primero que descubre la imaginación... y la descubre dos veces, es decir, descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (*Del alma*, III, 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante *imaginación segunda*; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en su sustancia. Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del libro III del tratado *Del alma*; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además, esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera»⁶.

Nuestro análisis de la imaginación aristotélica no pretende, desde luego, corroborar esta deficiencia hermenéutica ni intentará tampoco entrar en la sutil distinción de dos imaginaciones en los textos aristotélicos. Pensamos

5 C. CASTORIADIS, «El descubrimiento de la imaginación», en su libro: *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 149-176. En relación con su tesis general del olvido del elemento imaginario radical, como constituyente de la sociedad, puede verse también el capítulo del mismo libro que lleva por título «Lo imaginario: creación en el dominio históricosocial» pp. 64-80.

6 C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre...* pp. 150-51.

que, en este punto como en tantos otros, Aristóteles muestra vacilaciones, rectificaciones, e incluso contradicciones en sus palabras y que, más que presentar dos conceptos de imaginación, explora el nuevo territorio con frecuentes avances, ocasionales desvíos y alguna que otra pérdida en el inexplorado ámbito recién descubierto. Nuestro comentario del texto aristotélico pretende relatar este descubrimiento y seguir los sinuosos pasos del descubridor.

Sin embargo, antes de iniciar la lectura del texto aristotélico, conviene enmarcarlo en los límites en que Aristóteles presenta su teoría de la imaginación, es decir, dentro de su psicología o estudio del alma, cuyos textos esenciales son el *Eudemo* y el tratado *Acerca del alma*.

EL EUDEMO

Esta obra juvenil de Aristóteles, de la que sólo conservamos seis fragmentos fidedignos, constituye el primer esbozo de la psicología aristotélica, aunque no es fácil determinar con exactitud su contenido. Por los fragmentos conservados⁷, sabemos que, al menos, en ella Aristóteles se ocupó de los sueños y su veracidad, la inmortalidad del *noûs* y del alma, la *anámnēsis* y una crítica de la concepción del alma como armonía. Con tan escaso bagaje no es de extrañar que hayan surgido interpretaciones enfrentadas y que no sea fácil encontrar la solución satisfactoria que supere las dificultades que el texto plantea. Fue, como en tantos otros aspectos, Jaeger quien, en su decisivo *Aristóteles*⁸, presentó la tesis del integral platonismo juvenil de Aristóteles convertido en un empirismo naturalista maduro. Por lo que se refiere al *Eudemo*, Jaeger considera que Aristóteles muestra en esta obra una total dependencia de Platón en el ámbito de la metafísica, aunque extrañamente se había ya independizado de su maestro en el campo de la lógica. En el *Eudemo* se nos presenta, según Jaeger, un Aristóteles que profesa la teoría de las ideas, mantiene la *anámnēsis* platónica y defiende la inmortalidad del alma con tanto ardor al menos, como su maestro en los mejores tiempos del *Fedón*. Dejando a un lado la poca consistencia de esta interpretación, resulta sorprendente la doble esquizofrenia de Aristóteles, todavía joven, que se mantiene fiel a la metafísica platónica, pero abandona su metodología y su lógica, para finalmente caer en un injustificado abandono de este platonismo en la madurez del Liceo. No parece encontrarse, a juicio de los más destacados estudiosos de la obra aristotélica, ningún fundamento sólido para mantener tan rígida y extrema interpre-

7 La mejor edición de los fragmentos aristotélicos es la de W.D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford University Press, 1955.

8 W. JAEGER, *Aristóteles*, Traducción de J. GAOS, Fondo de Cultura Económica, México 1957.

tación. Tanto Gigon, en su fundado estudio filológico del *Eudemo*⁹, como el amplio análisis de Berti¹⁰ o la sugerente aportación de De Vogel¹¹, establecen la necesidad de una interpretación más fundada en el contexto histórico y filosófico, que reconozca los indudables elementos platónicos que se hallan en los diálogos juveniles de Aristóteles y que perviven hasta la madurez del discípulo, así como las teorías platónicas que son abandonadas progresivamente por el estagirita, aunque destacando, frente a la interpretación de Jaeger, la necesidad de excluir tajantemente, ya desde la juventud, la adhesión de Aristóteles a la teoría de las ideas separadas, a la reminiscencia platónica y a la concepción del alma como idea. Sin negar la indudable aportación de Jaeger al estudio de la obra aristotélica y reconociendo el avance historiográfico que representó su estudio de Aristóteles, es preciso reconocer que la hipótesis de la continuidad entre los diálogos juveniles y las obras didácticas de madurez resulta más coherente que la de la ruptura mantenida por Jaeger.

Por lo que respecta a la psicología aristotélica, a pesar de los escasos fragmentos conservados, hemos de aceptar al menos dos puntos de contacto entre el *Eudemo* y el tratado *Acerca del alma*: la crítica del concepto del alma como armonía, que aparece explícitamente desarrollada en ambos textos, y el siempre difícil y permanente problema aristotélico de la actividad del *noûs* con independencia del cuerpo. Esta posible separación o imposible desvinculación constituirá el núcleo de la polémica de las interpretaciones posteriores.

EL TRATADO *Acerca del alma*

No parecen existir graves dificultades ni serias polémicas en relación con la autenticidad de esta obra ni respecto a su pertenencia a la madurez de Aristóteles. No obstante, cabe mencionar, por extrema, la tesis de Zürcher¹², quien, según su polémica interpretación filológica del *Corpus* aristotélico, reduce la obra original de Aristóteles a un número muy corto de escritos, pues sostiene que el maestro del Liceo permaneció siempre fiel al platonismo y, en consecuencia, cualquier obra en la que se mantengan posiciones contrarias a las teorías de su maestro o en la que hallemos doctrinas estoicas o epicúreas, ha de ser considerada una obra de la escuela, generalmente de Teofrasto o de algún aristotélico posterior. Esta rotunda posición conduce a la negación de la

9 O. GIGON, «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, I. Düring y G.E.L. Owen eds., Almqvist and Wiksell, Göteborg, 1960, pp. 20-30.

10 E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962.

11 C.J. de VOGEL, «The legend of Platonizing Aristotle», en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*... pp. 248-56.

12 J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1952.

autenticidad del tratado *Acerca del alma*, que, no siendo una obra juvenil ni de contenido estrictamente fiel al platonismo, ha de ser necesariamente atribuida a la escuela. La tesis de Zürcher no creo que merezca mayor comentario.

Jaeger, por su parte, siguiendo su planteamiento evolutivo rígido, al observar el naturalismo de los dos primeros libros del tratado y la doctrina especulativa del intelecto inmaterial y eterno, que aparece en el libro tercero, en coherencia con su tesis del platonismo inicial y el empirismo final, rompe la unidad de composición de la obra, concluyendo que los textos del libro tercero, más platónicos, fueron escritos por Aristóteles con anterioridad al resto del tratado, es decir, cuando todavía mantenía su fidelidad a las doctrinas de la Academia, completando la obra en el período del Liceo.

No obstante, la unidad de la obra y la pertenencia en su totalidad a la madurez de Aristóteles parece no ofrecer dudas a los especialistas, tanto por razones filológicas como de contenido. En efecto, no hay ninguna incompatibilidad entre la doctrina del entendimiento y lo expuesto en el resto de la obra, en la que, por otro lado, existen numerosas referencias internas, de unos pasajes a otros. Y, además, como hemos señalado anteriormente, hay también una cierta conexión con algunas de las doctrinas que aparecen en los escasos fragmentos del *Eudemo*, como la crítica del alma-armonía y la preocupación por la actividad del *noûs*. Unidad temática y autenticidad reconocidas por uno de los más importantes estudiosos de la psicología aristotélica, como es Nuyens¹³.

En cuanto a la estructura formal del tratado, digamos que se halla dividido en tres libros, que comprenden treinta capítulos desigualmente repartidos: cinco pertenecientes al primer libro, doce al segundo y trece al tercero.

El contenido del tratado muestra paradigmáticamente el método de investigación y de exposición utilizado por Aristóteles, es decir, una presentación aporética del objeto de la obra, un recorrido histórico por los textos de los filósofos que le han precedido en el estudio del asunto que se propone estudiar y una exposición generalmente rigurosa y sistemática de sus propias posiciones en relación con el problema planteado, no exenta de vacilaciones y hasta contradicciones, dado el carácter escolar y, en muchas ocasiones, casi de esbozo con que se presentan las doctrinas aristotélicas¹⁴.

13 F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1948. Un excelente comentario de esta obra es el de E. ELORDUE, «La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens» en *Pensamiento* 6 (1950) pp. 465-93.

14 Una introducción general y un detenido estudio crítico del contenido del tratado aristotélico *Acerca del alma* han sido realizados por el profesor Andrés Martínez Lorca en el Prólogo de la obra *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1987, pp. 6-84. El amplio y documentado estudio de la psicología aristotélica se halla enriquecido con un aparato bibliográfico exhaustivo y a él remito

LIBRO PRIMERO

El libro primero muestra el carácter naturalista con que se acerca Aristóteles al estudio del alma, en la época de madurez. No hay consideración religiosa alguna y la vinculación metafísica es menos profunda de lo que se ha asegurado, limitándose el estudio al ámbito estricto de la física, que no debe olvidarse es una ciencia teórica, es decir, que el saber acerca del alma es uno de los saberes superiores y más admirables, como señala Aristóteles, al comienzo de la obra. Las dificultades del estudio del alma aparecen recogidas en el capítulo primero y se resumen en las siguientes: primero es necesario establecer un método adecuado para lograr el conocimiento de la naturaleza o esencia del alma, señalando a qué género pertenece y si se encuentra entre los seres en potencia o en acto; ha de aclararse si existe una definición única del alma o distinta para cada tipo, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre o del dios, han de investigarse las partes o facultades del alma y sus objetos, cuál es su esencia y sus propiedades, así como las afecciones si son sólo del alma o del compuesto. Y aquí aparece, por primera vez, la grave dificultad de la consideración de inteligir y su relación con el cuerpo, mencionando también por primera vez la imaginación: «el inteligir —dice— parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación» (403 a 8-9). Revelador texto, en el que comprobamos cómo Aristóteles supera el espiritualismo psicológico, presente en algunos líricos griegos, así como rechaza el dualismo psicofísico, alcanzando una de las principales conquistas psicológicas griegas: la íntima unión de alma y cuerpo y el fundamento corpóreo de toda actividad humana, incluida la mental. Por otro lado, el texto muestra también la proximidad de pensamiento e imaginación, considerando el acto de pensar como «un cierto tipo de imaginación» o como algo que no puede darse sin imaginación, tal como afirmará de nuevo al final de la obra.

Esta unión de alma y cuerpo hace que sea al físico a quien corresponde ocuparse del alma (403 a 28), en tanto se ocupa de formas no separables de la materia, de manera diferente al estudio del matemático o del «filósofo primero», cuyo estudio versa sobre formas separables o separadas. Las aporías del primer capítulo son, pues, un compendio de todo el estudio del alma y su solución ha de hallarla el físico.

al lector para una información más completa en relación con el mencionado tratado aristotélico. Tras este Prólogo aparece una breve Introducción seguida de la traducción del *compendio* de Averroes en el que comenta el tratado aristotélico *Acerca del alma*. Tanto la Introducción como la traducción, así como un extenso conjunto de notas y un excelente glosario español-griego-árabe han sido realizados por Salvador Gómez Nogales, uno de los máximos especialistas en la obra de Averroes, cuyo comentario al texto aristotélico representa un modelo de claridad y rigor exposi-

En el capítulo segundo recoge Aristóteles las doctrinas de «cuantos predecesores afirmaron algo acerca del alma: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto» (403 b 21-24). Este método de selección de fuentes, con aprovechamiento de lo mejor de cada una, en un ejemplo de sano eclecticismo, recuerda el texto paralelo de la *Metafísica*, en que compara Aristóteles la investigación de la verdad con el tiro al blanco, afirmando que todos cuantos han apuntado a la verdad han acertado con una parte de ella, aunque también han errado en sus disparos en algunas ocasiones, no obstante, dice Aristóteles, «es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente, pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar»¹⁵.

La mayoría de los que filosofaron en torno al alma, como Demócrito, los pitagóricos y el mismo Anaxágoras afirmaron que ella es el principio del movimiento y del conocimiento: «Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia. Los que se han fijado, sin embargo, en que conoce y percibe los entes identifican el alma con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno sólo, con éste» (404 b 1-11). Tanto monistas como pluralistas han identificado el alma con el principio de movimiento y de conocimiento, así lo hace Empédocles, cuyos versos cita Aristóteles, como también parece comprobarlo en el *Timeo* platónico y su teoría de los elementos, tanto como en la afirmación de Tales respecto a la capacidad de mover del imán o Diógenes que identifica alma y aire y Alcmeón que le atribuye una naturaleza divina e inmortal por estar dotada de movimiento perpetuo, como el de los astros. «En resumidas cuentas, concluye Aristóteles, todos definen el alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad» (405 b 11-12).

En el capítulo tercero critica Aristóteles la teoría pitagórica y platónica del automovimiento del alma, que al moverse ella misma mueve a su vez el cuerpo, como afirma Platón en el *Timeo*. Fundamentalmente rechaza tal teoría porque haría incomprensible la intelección, ya que la teoría platónica entiende el alma como una magnitud consistente en un movimiento circular eter-

tivos, que convirtieron al filósofo árabe en el Comentador por antonomasia de los textos aristotélicos. La lectura de una excelente traducción puede contribuir sin duda al esclarecimiento del planteamiento aristotélico de la imaginación. Igualmente sugerente me parece la Introducción general a Aristóteles, así como la específica del tratado *Acerca del alma*, realizadas por Tomás Calvo en Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1983. Sigo en todo momento su excelente traducción del tratado aristotélico.

15 ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 993 b 11-14.

no, algo totalmente incompatible con la limitación y finitud del pensamiento, que define, delimita y divide por medio de la demostración y la división. Pero el problema de estas teorías es fundamentalmente que se olvidan de la íntima e inseparable unión del alma con el cuerpo, como repite de nuevo Aristóteles: «tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar» (407 b 14-19). Es preciso, viene a decir Aristóteles, abandonar los viejos mitos pitagóricos que entienden el alma como un huésped desgraciado en un incómodo cuerpo, donde se halla de manera transitoria, sin llegar a ser nunca la forma del cuerpo, sino otra cosa ajena y distante. Esos mitos «se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas» (407 b 25). El alma pertenece a su cuerpo y viceversa en una unión inseparable y alejada de los poéticos mitos órficos.

En el capítulo cuarto rebate Aristóteles la concepción del alma como armonía y su movimiento como en el *Eudemo*. Sin embargo, hay aquí una perspectiva diferente, en tanto se considera que el alma no puede entenderse separada del cuerpo, lo que constituye el punto de apoyo fundamental para rechazar el movimiento del alma y permite afirmar la unidad del hombre, que es quien, en último término, se mueve, es decir, se encoleriza, se entristece o se alegra, pero no puede hablarse de afecciones puramente anímicas, sino siempre del compuesto. Así lo defiende Aristóteles: «afirmar que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales» (408 b 11-18). La unidad del hombre queda afirmada rotundamente en la atribución de todas las afecciones al compuesto y no a una de sus partes. Por otra parte, la base somática de todas las operaciones, incluso de las mentales, parece que se deduce también de su posterior afirmación de que «la intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno» (408 b 24-25). Aunque el intelecto es, como leemos más adelante, divino e impassible, se halla en un sujeto que es generable y corruptible, por lo cual sus operaciones, que son propias del sujeto, sufren el mismo deterioro que los órganos corpóreos por medio de los cuales se ejercen. El capítulo concluye con el rechazo de «la más absurda de todas las opiniones expuestas», es decir, la que afirma que el alma es número, teoría de la que sólo se siguen consecuencias aún más irracionales que las que Aristóteles ha deducido de la teoría del movimiento del alma.

En el último capítulo del libro primero resume las teorías anteriormente criticadas y hace una especial mención de la teoría elemental del alma de Empédocles, que considera tan inadecuada como las otras para explicar el conocimiento y el movimiento, ya que si lo semejante conoce lo semejante, como afirma Empédocles, cada uno de los elementos conocería a su semejante y «los huesos, los tendones y los pelos no perciben objeto alguno, ni siquiera los semejantes por más que, según tal teoría, deberían hacerlo» (410 b 1-2). Y en relación con el principio del movimiento, la teoría elemental no explica si mueve cada elemento o todos en conjunto, ni tampoco qué es lo que mantiene unidos a todos, con lo que hace el alma divisible y dotada de magnitud, siendo imposible que tal entidad constituya un principio único de vida, movimiento y conocimiento.

En consecuencia, todo el libro primero del tratado *Acerca del alma* constituye un largo y esforzado diálogo con los más destacados filósofos que se ocuparon de la naturaleza del alma. Esta labor hermenéutica conduce a Aristóteles a situar el problema en sus justos límites: encontrar, desde una perspectiva biológica y natural, cuál es el principio del que brotan las actividades vitales tanto en la planta, como en los animales y el hombre. Se trata, pues, de encontrar el principio que marca la frontera entre lo animado y lo inanimado, es decir, de establecer más que una psicología humana, que resultaría un estudio demasiado restringido, una psicología general de todo lo animado, examinando previamente y con método empírico, todas las funciones que caracterizan la vida.

LIBRO SEGUNDO

Situado Aristóteles en el contexto histórico de las teorías filosóficas acerca del alma, inicia el primer capítulo del libro segundo volviendo al problema con que comenzó el tratado, es decir, la definición del alma. Y son tres los conceptos que aplica al alma: *ousía*, *eidos* y *entelékheia*. Así lo comprobamos en sus conocidas definiciones: «El alma es necesariamente entidad (*ousía*) en cuanto forma específica (*eidos*) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» (412 a 19-21). O también: «el alma es la entelequia (*entelékheia*) primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» (412 a 27-28). O finalmente: «(El alma) es la entelequia (*entelékheia*) primera de un cuerpo natural organizado» (412 b 5-6). En las tres definiciones se sirve Aristóteles de sus categorías conceptuales para intentar expresar analógicamente lo que es el alma y el viviente. Acto y potencia, materia y forma son las dos parejas de conceptos que sirven de apoyo de las definiciones. En cuanto a los términos griegos que hemos mencionado, hemos de decir que *ousía* hace referencia, de acuerdo a su

definición en las *Categorías*¹⁶, a «lo que no se predica de un sujeto ni existe en un sujeto; por ejemplo, un hombre o un caballo», es decir, *ousía* se dice fundamentalmente de un individuo, aunque quepa también aplicar el término griego a las entidades segundas, como los géneros y las especies. El alma es, en este sentido, sustancia o entidad, algo esencial y propio de un individuo, sin lo cual no tendría la realidad que posee, ni tampoco realizaría la vida en acto. A este último aspecto se refiere el término *eidos*¹⁷, que cabe entender, para diferenciarlo de *morphé*, como «forma específica», es decir, «el conjunto de funciones que corresponden a una entidad natural»¹⁸, aquello que la define en su actividad vital. O también cabría entenderlo como su perfección, su plena realización, o dicho con el término que crea Aristóteles su *entelécheia*. De alguna manera, en los tres términos aristotélicos aplicados al alma se recoge su teoría física fundamental: la naturaleza como fin, como *télos*, causa inmanente final. Esa es también la relación del alma y el cuerpo en el viviente, en el que aquella es la forma específica, el acto, la perfección, el fin al que tiende su vida potencial, tal como el mismo Aristóteles lo afirma en un texto paralelo: «(Se denomina *ousía*) en otro sentido a aquello que es causa inmanente del ser de cuantas cosas no se predicán de un sujeto; tal es, por ejemplo, el alma para el animal»¹⁹. El alma es, pues, el fin del cuerpo, su entidad definitoria, como lo reitera Aristóteles: «si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado» (412 b 18-22). Este hilemorfismo del viviente se traduce en el capítulo segundo en los términos de potencia y acto, donde se explica cómo el vivir se dice de distinta manera en la planta, que posee la facultad nutritiva, y en el animal capaz además de sentir y de moverse y en relación con el hombre, apunta ya a la problemática del capítulo quinto del libro tercero, con estas palabras: «por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden» (413 b 24-27). Vuelve una y otra vez Aristóteles a reiterar

16 Aristóteles, *Categorías*, 5, 2 a 12-13. Un análisis del planteamiento de la *ousía* en las *Categorías* y en el libro VII de la *Metafísica* puede verse en la Introducción de Tomás Calvo citada en la nota anterior, pp. 100-107.

17 En relación con el término *eidos* y su diferencia con *morphé*, véase la interesante observación de Tomás Calvo, *op.cit.* p. 109.

18 Aristóteles, *Metafísica* 1035 b 32. En relación con la traducción de *entelécheia* como «perfección» puede verse la observación de A. MARTÍNEZ LORCA, *op.cit.* p. 36. TOMÁS CALVO traduce siempre por entelequia.

19 Aristóteles, *Metafísica*, V, 1017 b 14-16.

la unidad del viviente, aunque ya asoma el difícil problema de la separación del entendimiento. Pero aparece ya en este capítulo una teoría de las facultades del alma, aunque sin romper su unidad indisoluble con el cuerpo, hasta el punto de que el alma puede ser adecuadamente definida como «aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente» (414 a 12-14).

El capítulo tercero lo dedica Aristóteles a estudiar la relación de las distintas facultades entre sí y afirma que «la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma» (415 a 12-13). Y a este asunto dedica Aristóteles el resto del tratado, comenzando por la facultad nutritiva en el capítulo cuarto de este libro segundo, en el que establece el principio metodológico de que para definir una facultad o potencia es preciso primero definir su acto, por ello «si ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es inteligir o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos: por este motivo habría, pues, que tratar primero acerca de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible» (415 a 16-22). A continuación habla de la reproducción, medio de preservar la especie, aunque el individuo no logre pervivir sino en otro semejante a él. Y, tras una digresión acerca del alma como causa y de la naturaleza que obra siempre por un fin que es la perfección, explica detenidamente la naturaleza de la alimentación, aunque concluye que «habrán de hacerse ulteriores aclaraciones en torno a ella en los tratados pertinentes» (416 b 31)²⁰.

A partir del capítulo quinto comienza el análisis de la sensación, que es entendida como una alteración producida en el sentido por los objetos exteriores, señalándose ya aquí una primera diferencia con el inteligir, en tanto éste no necesita la presencia del objeto para realizarse, frente a lo que sucede en la sensación: «mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible» (417 b 22-26). En el breve capítulo sexto se ocupa Aristóteles de los sensibles propios, comunes y por accidente, para pasar a analizar cada uno de los cinco sentidos en los capítulos que van del séptimo al undécimo. Aunque todos estos capítulos merecen sin duda un comentario detenido, dado que el objeto de nuestro estudio es mostrar el descubrimiento aristotélico de la

20 Como señala TOMÁS CALVO, no puede asegurarse con certeza a qué tratados se refiere Aristóteles en este pasaje, aunque algunos especialistas piensan que alude al tratado *Acerca de la generación de los animales* y otros, en cambio, sostienen que se trataría de un tratado específico acerca de la alimentación, que, por supuesto, no se conserva.

imaginación y su naturaleza diferente de la sensación y del intelecto, prescindiremos del tratamiento concreto que Aristóteles presenta de cada sentido para ocuparnos, por ser más relevante para nuestro propósito, de la sensación en general²¹. De ella vuelve a tratar Aristóteles en el capítulo duodécimo de este segundo libro, donde presenta una definición muy conocida: «sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce» (424 a 17-22). Parece que caracteriza la sensación como pura receptividad o pasividad, siendo activo únicamente el objeto sensible, pero no debemos olvidar que la sensación es acto de una potencia, es decir, es un conocimiento que supone una actividad del sujeto, que en tanto percibe se parece al sabio cuando ejercita la ciencia o al constructor cuando realiza la casa.

Con esta reflexión general sobre el carácter de la facultad de sentir, concluye el libro segundo, dedicado en sus dos terceras partes al estudio de la sensación como facultad y como ejercicio de la misma. La sensación, en cuanto paso primero de todo conocimiento, ocupa la mayor parte del tratado *Acerca del alma*, prueba de la importancia que Aristóteles concede a lo individual como asiento del universal y a lo empírico como lugar de los inteligibles.

LIBRO TERCERO

Cuatro son los puntos esenciales que estudia Aristóteles en este libro: la sensibilidad común, el deseo, el entendimiento y la imaginación. Aunque no es éste el orden en que los presenta, nosotros lo seguiremos para exponer al final la teoría aristotélica de la imaginación. Tras el estudio de los sentidos particulares y especializados cada uno en sus sensibles propios, inicia Aristóteles el capítulo primero presentándonos lo que denomina «sensibilidad común», que no debe ser entendida como un sentido particular, sino más bien como la facultad de percibir, —mediante la sensibilidad única que se especializa en cinco sentidos externos, pero que es una sola—, en primer lugar, los sensibles comunes, como lo afirma Aristóteles: «tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes» (425 a 14-15), que acompañan a los sensibles propios, como movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. «Queda evidenciada, por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estos sensibles —por ejemplo, para el movimiento— ya que en tal supuesto ocurriría lo que ocurre cuando percibi-

21 Un análisis pormenorizado de la sensación se encuentra en el mencionado Prólogo de A. Martínez Lorca, bajo el epígrafe «*Aisthesis*», op. cit. pp. 41-47. También puede verse D. Ross, *Aristóteles*, trad. D.F. PRÓ, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957, pp. 196-201.

mos lo dulce con la vista» (425 a 20-23). Así mismo percibimos por este «sentido común» los sensibles por accidente, que se dan unidos a los propios, aunque no son sensibles comunes, como cuando percibimos que esto blanco es el hijo de Cleón. También, mediante esta sensibilidad común percibimos nuestras propias percepciones, en una especie de autoconciencia o sensación refleja y discriminamos entre los objetos percibidos por dos sentidos, función atribuida al «sentido común» en el capítulo segundo: «si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad (426 b 12-14) y concluye que «tampoco cabe, por otra parte, discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido: de no ser así, cabría por la misma razón que se pusiera de manifiesto la diferencia entre dos cualidades percibiendo yo la una y tú la otra. Es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también entiende y percibe» (426 b 17-23). Queda, pues, claro que Aristóteles afirma rotundamente la unidad de la facultad sensible, aunque ésta pueda conocer de manera especializada a través de cada uno de los cinco sentidos o de manera común y conjunta, bien sensibles comunes a varios sentidos, bien diferencias entre lo conocido por uno y otro sentido. Esta sensibilidad común constituye sin duda una aportación de Aristóteles a la teoría del conocimiento de sus predecesores, representando algo así como la función armonizadora y judicativa de todo el orden inferior de la sensibilidad²².

En los capítulos noveno, décimo y undécimo se ocupa Aristóteles de la facultad del movimiento o del deseo, preguntándose si éste es producido por el alma entera o por una de sus partes, la que denomina «desiderativa», «que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla: en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo» (432 b 3-)). La facultad desiderativa es la raíz de todo movimiento anímico, que presenta dos dimensiones: el deseo «racional», es decir, el querer o la volición, y el «irracional» o apetito. El primero desea el bien propuesto por el entendimiento, es decir, el bien futuro, mientras el apetito se dirige al bien presente, al placer, tomándolo como absoluto²³. Aristóteles distingue a

22 Véase el estudio de D. ROSS, *op. cit.* pp. 202-205. A.J. CAPPELLETTI, (*op. cit.* p. 123) afirma que Aristóteles atribuye al sentido común el papel de unificar la multiplicidad de lo dado en la intuición que KANT le otorga a la imaginación.

23 La sede del deseo, así como de la memoria y de la fantasía, es el corazón, órgano a través del cual el alma actúa sobre el cuerpo, como puede verse, por ejemplo, en *De memoria et reminiscencia*, 450 a 23.

continuación esta facultad de la nutritiva, de la sensitiva y de la intelectual, afirmando que los dos principios del movimiento del alma son el deseo y la imaginación, o mejor, el deseo presupone la imaginación del bien o del placer deseado y ni uno ni otra engendran el movimiento sin un objeto de deseo, con lo que «el principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable» (433 a 21) «por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo» (433 a 27-31). El esquema finalista es claramente aristotélico: el bien u objeto deseable es el motor que mueve sin ser movido, permanece inmóvil y atrae hacia él a todo lo movido; en segundo lugar, la facultad del deseo mueve a la vez que es movida por el bien y lo movido es el ser animado, cuyo órgano córporeo motriz es, según Aristóteles, el corazón. Este esquema finalista lo presenta Aristóteles con estas palabras: «tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa —en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto —y lo movido es el animal» (433 b 13-19).

Para finalizar este estudio del deseo introduce Aristóteles un punto fundamental para la teoría de la imaginación: su carácter de mediación necesaria para la acción, como lo será, como veremos, para el pensamiento. «El animal —como queda dicho— es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales» (433 b 27-31). A estas dos clases de imaginación dedica Aristóteles el breve capítulo undécimo, en el que señala que la imaginación sensitiva se da en los animales, pero la racional sólo se da en el hombre y consiste en la elaboración de una imagen a partir de varias, que permite al intelecto calcular los medios que han de utilizarse para conseguir el fin de la acción: «la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas» (434 a 6-10).

La imaginación reviste, pues, una importancia decisiva en el ámbito de la praxis, es decir, de la deliberación acerca de lo que puede ser de otra manera. La prudencia, virtud central de la parte deliberativa del

alma²⁴ exige la colaboración de la imaginación, que se convierte en el motor de la vida práctica, tanto como en la condición necesaria de todo pensamiento.

El pensamiento es el objeto de estudio de los capítulos cuarto, quinto y sexto, aunque también se estudian las relaciones del intelecto con las restantes facultades en los capítulos séptimo y octavo. La actividad de inteligir la explicar Aristóteles, en analogía con la sensación, utilizando los términos de acto y potencia o materia y forma: «el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible» (429 a 15-18). El intelecto no es, pues, nada en acto, sino que «no tiene naturaleza alguna propia aparte de su potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia —no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir» (429 a 21-24). Por esta razón puede ser en cierto modo todas las cosas, ya que no es en acto ninguna de ellas y es separable del cuerpo, a diferencia de la facultad sensible, que discierne las cualidades de los objetos mientras el intelecto conoce la esencia: «la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío y así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad» (429 b 14-17). A continuación se plantea Aristóteles el problema de si el intelecto se entiende a sí mismo, a lo que contesta afirmativamente, diciendo que al entender, «tratándose de seres inmateriales lo que inteligir y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos» (430 a 2-4), así que es inteligible el intelecto como lo son sus objetos. Pero se pregunta también Aristóteles si el intelecto es simple e impasible y no tiene nada en común con las demás cosas cómo puede conocerlas y ser afectado por ellas, dado que el conocimiento es una afección. Y la respuesta es la clásica comparación aristotélica del intelecto y la tablilla en blanco, ya que potencialmente el entendimiento es en cierto modo idéntico a los inteligibles, por ello «lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto» (429 b 31-430 a 2).

En el capítulo quinto aparece la famosa distinción de los dos entendimientos que ha dado lugar a tantas interpretaciones²⁵, en la que no queremos entrar. Sólo diremos que el texto lo presenta así: «existe un intelecto que es

24 Puede verse la división de las partes del alma y sus virtudes correspondientes al comienzo del libro VI de la *Ética nicomáquea*, libro en que aparece la prudencia como virtud central de la parte deliberativa o calculadora del alma, cuyo objeto es la *práxis*.

25 Un análisis lúcido de tales interpretaciones aparece recogido por A. MARTÍNEZ LORCA, *op. cit.* pp. 59-63, bajo el epígrafe: «La polémica postaristotélica del intelecto».

capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad» (430 a 14-18). La analogía con las causas es evidente, mientras la materia es causa potencial de algo, el agente es el que lleva a cabo la producción en la naturaleza y en el arte. El agente se halla en acto para que lo que está en potencia pueda llegar a ser en acto, es decir, que el entendimiento activo, agente o productivo realiza la identificación del intelecto potencial, paciente o visible con los objetos aprehendidos, haciendo que se conviertan de algo potencialmente conocido en algo realmente comprendido. Esta labor de causa eficiente la compara Aristóteles, en una metáfora suficientemente repetida en la tradición griega anterior, a la iluminación que produce la luz, que hace cognoscibles los colores. La repercusión de esta metáfora en la tradición posterior, especialmente en el neoplatonismo es también sobradamente conocida. Pero el problema se plantea por la ambigüedad del texto final del capítulo quinto, donde leemos: «una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende» (430 a 22-25). Además de otros problemas que ahora dejamos de lado, las últimas palabras son susceptibles, por la ausencia de sujeto, de, al menos, cuatro interpretaciones, tal como recoge Ross: 1) «Y, sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada»; 2) «Y, sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no conoce nada»; 3) «Y, sin el intelecto pasivo, nada conoce»; 4) «Y, sin el intelecto activo, nada conoce»²⁶. Las interpretaciones más diversas sobre el entendimiento activo surgieron con apasionamiento entre los mismos aristotélicos, como Teofrasto o Estratón, y se tiñeron de aspectos teológicos en la Edad Media llegando a constituir una de las disputas más perennes, desde Alejandro y el neoplatonismo hasta Suárez, sin olvidar la filosofía árabe, en la que se presenta como uno de los puntos centrales, tanto desde el punto de vista especulativo como teológico.

LA IMAGINACIÓN

Aunque, como hemos señalado anteriormente, el descubrimiento y la primera exploración aristotélica de la imaginación tiene lugar en el capítulo tercero de este tercer libro, donde aparece la que Castoriadis llama imagina-

26 D. ROSS, *op. cit.* p. 219. A continuación ofrece Ross un análisis de las interpretaciones de este difícil texto, que Tomás Calvo confiesa haber mantenido en su traducción en la misma ambigüedad que presenta en el texto griego. Actitud que no sé si es la más conveniente.

ción segunda, en los capítulos séptimo y octavo encontramos también algunas consideraciones fundamentales respecto a dicha facultad, hasta el punto de que Castoriadis entiende que en estos capítulos se halla la aportación más destacada de la psicología aristotélica: el descubrimiento de la imaginación primera. Nosotros entendemos que hay una perfecta continuidad entre el tratamiento de la imaginación que Aristóteles ofrece en los tres mencionados capítulos y que, en consecuencia, con todas las deficiencias, vacilaciones y contradicciones que puedan detectarse, se trata de una única imaginación, cuyas características no aparecen del todo delimitadas, como sin duda sucede a quien por primera vez descubre un territorio inexplorado y penetra en sus insondables espacios y se pierde en sus sinuosos caminos.

El capítulo tercero se inicia con una alusión a la afinidad entre pensar y sentir, de donde se desprende la afirmación de Empédocles de que pensar y sentir son lo mismo, e igualmente, según Aristóteles, pensaba Homero, ya que «todos ellos suponen que el inteligir —al igual que percibir sensiblemente— es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio» (427 a 26-28). Tal teoría que Aristóteles compara con la de Protágoras, según el cual todas las opiniones son igualmente verdaderas, haciendo inexplicable el error, como le sucede a Empédocles para quien el error habría de consistir en el contacto con lo disímil. Pero resulta evidente, según Aristóteles, que sentir e inteligir no son lo mismo, pues lo primero se da en todos los animales y lo segundo sólo en el hombre. Además el sentir es siempre verdadero, cuando se ejerce sobre los sensibles propios, pero el inteligir puede ser verdadero o falso.

Tras esta aclaración, aparece el texto en el que se afirma, por primera vez, que la imaginación es una facultad distinta del sentido y del intelecto: «La imaginación (*phantasia*) es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar» (427 b 14-1)). Queda establecida la existencia de una facultad intermedia entre el sentido y el entendimiento, de cuya naturaleza sólo ha dicho Aristóteles que no se da si no hay sensación previa y que constituye una condición necesaria, aunque no suficiente, para que se dé el inteligir. A continuación y con vistas a llegar a una definición de la imaginación, Aristóteles comienza su exploración de este nuevo ámbito señalando las diferencias del mismo respecto a sus dos fronteras: inteligir y sentir.

Primero, no se puede identificar la imaginación con el inteligir porque enjuiciar u opinar no depende exclusivamente de nosotros, mientras que podemos imaginar libremente: «podemos imaginar a voluntad —es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes— mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto es forzoso que nos situemos ya en la ver

dad ya en el error» (427 b 16-21). Aquí apunta Aristóteles dos notas fundamentales: la imaginación crea imágenes, se entiende que a partir de sensaciones previas, de manera semejante a como lo hace la memoria, sentido interno próximo a la imaginación y cuya única diferencia con ésta es que la memoria, que es imposible sin la imagen, ubica siempre a ésta en el pasado, mientras que la imaginación puede fingir imágenes futuras o intemporales. Por ello afirma Aristóteles que la «imaginación surge de la misma parte del alma de donde brota la fantasía»²⁷. El segundo punto interesante del texto citado es que el juicio del entendimiento ha de ser verdadero o falso, según sea su acuerdo o no con la realidad a la que hace referencia y de la que, en último término depende. Pero lo imaginado no se atiene a nada real exterior, es algo ni verdadero ni falso, sino libremente creado por la fantasía. Averroes en su comentario de este pasaje dice: «ymaginatio est voluntaria nobis; cum enim voluerimus ymaginari res depositas in virtute conservativa quas prius sentimus, poterimus facere»²⁸. Y Sto. Tomás comenta algo semejante: «Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apprens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum»²⁹.

Segundo, la imaginación se distingue del entendimiento, porque cuando sabemos que algo terrible está ante nosotros sentimos una fuerte impresión, pero cuando lo imaginamos «nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes» (427 b 23-24). Esta segunda nota distintiva de la imaginación hace referencia a la realidad de sus objetos, que no tienen la consistencia ontológica de lo pensado, sino que son pura ficción, como lo representado en la pintura o en cualquier obra artística. No puede negarse que estos primeros rasgos hacen de la imaginación una facultad que, tomando sus materiales de lo sensible, es fundamentalmente creativa, combinando los elementos sensibles y dándoles una unidad o irrealdad o inmaterialidad que no poseían. En este sentido, tiene razón Castoriadis al señalar cierta afinidad entre la imaginación kantiana de la tercera *Crítica* y la imaginación aristotélica. La imaginación es, pues, la facultad en virtud de la cual se origina en nosotros una imagen que creamos libremente sin conexión con el tiempo ni con la verdad.

27 ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia*, 450 a 23.

28 AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima*, Librum secundum, Ed. H. Austryn, D. Baneth y F. Howard, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, 153, 26-29. En general el comentario de Averroes resulta bastante literal y por lo general breve, excepto en el punto relativo a la distinción de los dos entendimientos.

29 Sto. Tomás, *In Aristotelis librum in Anima Commentarium*, ed. Marietti, L. III, l. IV, 633.

La imaginación tampoco es un sentido, según Aristóteles: «Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir «me imagino que es un hombre»; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad. Es entonces cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones» (428 a 5-16).

Este largo texto recoge todas las diferencias que Aristóteles señala entre la imaginación y el sentido, al menos, el externo, porque generalmente se dice, creo que con cierta imprecisión, que la imaginación es, para Aristóteles, un sentido interno. Entiendo que es algo más. Es una facultad diferente de la sensación y del entendimiento, aunque no le resulta fácil a Aristóteles establecer las fronteras con claridad. Hay un hecho como el del sueño que establece la diferencia primera, ya que en él no hay vista ni visión de las imágenes que la imaginación reproduce, lo que supone que no es sensación ni en acto ni en potencia y además confirma que la imaginación, como la memoria, actúa sin la presencia actual del objeto, que es condición necesaria para que se dé la sensación externa. Por lo demás, Aristóteles entiende que hay animales que no poseen imaginación, mientras que todos tienen sensación. Finalmente, hace un análisis del lenguaje ordinario, detectando que imaginar es algo así como carecer de certeza en lo percibido, cuando antes ha señalado que lo imaginado no guarda relación alguna con la verdad o falsedad. Vuelve a tener en cuenta aquí Aristóteles la irrealidad de los sueños frente a las sensaciones verdaderas de la vigilia.

Tercero, la imaginación no es ninguna otra facultad o disposición: no es ciencia, que es siempre verdadera, ni tampoco opinión, pues a ésta le sigue la convicción y la creencia en la certeza de lo que opina y además no se da en los animales. Tampoco es la imaginación, como sostuvo Platón³⁰ una mezcla de sensación y opinión, porque presentaría características comunes a ambas, como sucede en todo compuesto. Por otra parte, se da el caso en que una opinión verdadera contradice la sensación falsa acerca de un mismo objeto, como sucede con la contemplación del sol, pues «la imagen del sol aparece como de

30 PLATÓN, *Timeo* 52 a 7, *Teeteto*, 152 a y *Filebo* 39 b.

pie de diámetro³¹ y, no obstante, el que lo ve está persuadido de que es mayor que el orbe habitado» (428 b 2-4). «La imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación» (428 b 9-10). Excluida cualquier identificación o confusión con los demás géneros de conocimiento, Aristóteles establece una primera definición, en la que no olvida la etimología de la palabra «*phantasia*». «Así, pues, si ninguna otra facultad posee las características expuestas excepto la imaginación y ésta consiste en lo dicho, la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (*phantasia*) deriva de la palabra «luz» (*pháos*) puesto que no es posible ver sin luz. Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño» (428 b 30-429 a 8). Queda, pues, establecido que la imaginación es consecuencia del acto de la sensación, por ello sólo existe en los animales, y su vinculación con la sensación se halla en el mismo término griego de la fantasía, que hace referencia a la visión, a lo que se muestra o aparece, como consecuencia del ejercicio de la sensación. Parece, pues, que Aristóteles aproxima la imaginación a los sentidos mucho más que a la inteligencia, pero no debemos olvidar lo que dice en este mismo texto respecto a la conducta humana y que ya vimos al hablar de la imaginación calculadora, que la imaginación guía las acciones humanas, cuando el entendimiento, por enfermedad o por inactividad como en el sueño, pierde el control de la conducta.

Sin embargo, en el capítulo séptimo aparece la conexión y proximidad de la imaginación con el intelecto. «El alma discursiva, dice Aristóteles, utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He aquí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen» (431 a 14-17). Tanto la actividad intelectual, como la vida práctica, necesitan constantemente de la imaginación, de manera que cabe entender, que excepto en la inactividad total, si ello fuera posible para un ser vivo, ya que la vida es movimiento, sólo para un ser sin conocimiento ni acción sería posible prescindir de la imaginación.

De manera que, frente a lo que concluye Cappelletti³² o lo que sostiene Castoriadis³³, la imaginación es una facultad fundamental, cuya relación con

31 La expresión reproduce literalmente el fragmento de Heráclito DK 22 B 3.

32 CAPPELLETI afirma que Aristóteles reduce la teoría de la fantasía a su aspecto gnoseológico, mientras olvida el aspecto lúdico y creativo de la misma. Entiendo que, aunque no puede decirse que haya un tratamiento exhaustivo de esta dimensión de la imaginación, sin embargo, como hemos mostrado en nuestro comentario, en algunos textos se halla claramente afirmado este aspecto creativo y estético de la fantasía.

33 Creo que no es necesaria la distinción de dos imaginaciones aristotélicas, tal como lo entiende Castoriadis, sino que se trata de una sólo facultad presentada al principio como más próxima a los sentidos y finalmente más unida al entendimiento y al deseo. Además la lectura que Castoriadis hace de la imaginación aristotélica me parece excesivamente «kantiana».

el pensamiento y la vida humana es tan estrecha como con la sensación. «La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación se vuelve a las imágenes» (431 b 1-5). Y cuando ha de actuar el hombre «calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma» (431 b 7-8). Sin la imaginación no es posible el pensamiento especulativo ni tampoco la deliberación sobre lo que puede ser de otra manera, que finalmente conduce a la elección de los medios para conseguir el fin imaginado y propuesto de la imaginación, que es la facultad que pone en marcha los deseos y las acciones racionales del hombre.

En el capítulo octavo termina Aristóteles sus consideraciones acerca de la imaginación y de sus relaciones con lo sensible y lo inteligible, destacando la unidad del alma y la conexión de todos los elementos del conocimiento, afirmando que «el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles» (432 a 1-6). Hay una total continuidad entre los grados del conocimiento y las facultades en las que se dan, hasta el punto de que resulta difícil marcar los límites entre ellas y sus objetos, pues el conocimiento, desde la sensación hasta el pensamiento, es un proceso de desmaterialización progresiva, que comienza en la sensación, que recibe la forma sin la materia, continúa en la imagen, creada sin la presencia del objeto, y culmina en las ideas abstractas, cuya separación de las imágenes aparece un tanto confusa en el final del capítulo octavo, que dice así: «careciendo de sensación, no sería posible aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consiste en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿no cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?» (432 a 6-14).

La primera exploración del recién descubierto territorio de la imaginación termina en una duda sobre las fronteras del ámbito nuevo, que, no obstante la ambigüedad e imprecisión de algunas expresiones, aparece como esencial para la vida humana racional, tanto en su vertiente especulativa como práctica y como fundamento de la creatividad estética y simbólica, aunque este último aspecto sólo sea levemente apuntado por Aristóteles.

Como conclusión de este recorrido por los textos psicológicos del tratado *Acerca del alma*, podemos afirmar que Aristóteles descubre la imaginación como ámbito del alma, sin cuyo concurso no tiene sentido una vida plenamente humana. Casi parafraseando a Sócrates, en su discurso ante los jueces, cabe decir con Aristóteles que una vida sin imaginación no es digna del hombre. Porque si el hombre es, como leemos en el libro sexto de la *Ética nicomáquea*, deseo que razona o razón que desea, la imaginación es, en palabras de Aristóteles, el motor del deseo y de la razón, el motor del animal imaginativo que es el hombre.

PABLO GARCÍA DEL CASTILLO

Salamanca