

Notas acerca de la tesis aristotélica de la colaboración entre el pensamiento y la φαντασία

Eduardo Sinnott*
Universidad del Salvador
Argentina

Fecha de recepción: 06/12/2023 | Fecha de aprobación: 19/02/2024

Resumen: En el artículo se examina la tesis aristotélica sobre la colaboración entre el pensamiento y la φαντασία (imaginación) en el contexto del *De anima* y el *De memoria et reminiscentia*. Se argumenta que el pensamiento no puede ejercerse sin el acompañamiento de φαντάσματα (imágenes mentales), lo que implica una dependencia del pensamiento de la imaginación, tanto en el ámbito práctico como en el teórico. Se analiza cómo esta relación es esencial para la comprensión de las magnitudes abstractas en geometría y la significatividad del lenguaje. Además, se discuten las diferencias entre la consideración transitiva e intransitiva de las imágenes y su papel en la cognición y el discurso lingüístico. La investigación sugiere que, según Aristóteles, la φαντασία es una mediación necesaria para la percepción y el entendimiento, subrayando la interdependencia entre lo sensible y lo inteligible en su filosofía.

Palabras clave: Aristóteles, φαντασία, pensamiento, imaginación, lenguaje

Abstract: *This article examines Aristotle's thesis on the collaboration between thought and φαντασία (imagination) in the context of De anima and De memoria et reminiscentia. It argues that thought cannot be exercised without the accompaniment of φαντάσματα (mental images), implying a dependence of thought on imagination, both in practical and theoretical realms. The analysis explores how this relationship is essential for understanding abstract magnitudes in geometry and the significance of language. Additionally, it discusses the differences between transitive and intransitive consideration of images and their role in cognition and linguistic*

* Eduardo Sinnott es doctor en Filosofía por la Universidad de Münster, Alemania, profesor de Filosofía y de Lenguas y Literaturas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires, Argentina, y Profesor Titular Emérito de la Universidad del Salvador. Ha sido Profesor Titular en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San José en las áreas de la Filosofía Antigua y Filología Clásica. Recibió becas de investigación y de estudio de la Thyssen Stiftung y del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y dirigió investigaciones bajo el patrocinio de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Además de haber publicado numerosos artículos de su especialidad, en los últimos veinte años han ido viendo la luz sus traducciones anotadas, con estudio preliminar, de las obras de Aristóteles *Poética* (Ediciones Colihue, 2004), *Ética Nicomaquea* (Ediciones Colihue, 2007), *Categorías* (Ediciones Colihue, 2009) y *Metafísica* (Ediciones Colihue, 2022) y el diálogo *El Maestro* de san Agustín (Ediciones Colihue, 2022). Correo electrónico: eduardosinnott@hotmail.com

discourse. The research suggests that, according to Aristotle, φαντασία is a necessary mediation for perception and understanding, highlighting the interdependence between the sensible and the intelligible in his philosophy.

Keywords: Aristotle, Phantasia, Thought, Imagination, Language.

La tesis en el *De anima*

En dos lugares del *De anima* declara Aristóteles que el pensamiento no se puede ejercer o no se puede desenvolver si no se acompaña de φαντάσματα, los cuales son, desde luego, función de la φαντασία¹. La tesis presenta un matiz polémico en relación con la visión platónica acerca de ese punto, pues se opone notoriamente a la tesis que Platón sostiene en el marco de la alegoría de la línea, expuesta en el libro VI de la *República* (VI 510b-511d), de acuerdo con la cual en la segunda sección de mundo inteligible el pensamiento intuitivo no necesita de imágenes, las cuales le son, en cambio, indispensables al pensamiento discursivo en la primera sección². En el *De anima* Aristóteles acompaña su tesis de algunas precisiones (más bien escuetas), y no de lo que se pueda considerar una verdadera fundamentación. La tesis es reiterada en el capítulo i del *De memoria et reminiscentia*, donde sí es acompañada de una explicación.

Por lo pronto, parece clara una implicancia de la tesis mencionada, a saber, que el pensamiento no tiene entonces autonomía plena o verdadera autosuficiencia, si en efecto para activarse y desenvolverse requiere de la colaboración o la concurrencia de la φαντασία, la cual una es una capacidad distinta del pensamiento e independiente de él; tampoco hay entre el pensamiento y la φαντασία una relación de interdependencia o de complementación funcional

¹ *De an* [1] III vii 431a16-17; [2] viii 432a8. Sin φαντάσματα o sin un φάντασμα: como se puede ver en los lugares aducidos más abajo, Aristóteles usa tanto el singular cuanto el plural, sin que eso parezca conllevar implicancia alguna.

² El distanciamiento de Aristóteles respecto de Platón a propósito de la temática de la φαντασία se expresa en el *De anima* también en III iii 428a17-b10 en relación con la tesis presentada en el *Sofista* 264 a-b, según la cual la φαντασία es “mezcla de percepción y opinión (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης)”.

recíproca, puesto que, como se acaba de ver, desde el punto de vista funcional la φαντασία es independiente del pensamiento (*De an* III iii 429a4-5). Del tratado se desprende, por otro lado, que la tesis debe ser tomada en toda su amplitud; esto es, que abarca tanto la función discursiva (la διάνοια) cuanto la función intelectual (la νόησις) del pensamiento, y que se refiere, además, a las dos modalidades del pensamiento, esto es, [1] al pensamiento práctico y productivo (o deliberativo) y al [2] pensamiento teórico (o demostrativo): en fin, que *ninguna* de las modalidades del pensamiento se puede dar sin la concurrencia de φαντάσματα³. Por su lado, los φαντάσματα son definidos como contenidos perceptivos (αἰσθήματα) sin materia (ἄνευ ὕλης), esto es, sin el componente que junto con la configuración o la especie (εἶδος) constituye la cosa particular que se ha percibido; la caracterización no carece de cierta problemática: la ὕλη que los φαντάσματα no tienen o no contienen es, como se acaba de decir, la porción de materia que compone la cosa de cuya percepción deriva; pero no se debe entender que los φαντάσματα sean entidades de índole formal y no material, puesto que, como se ve en varios lugares de los *Parva naturalia*, donde se hace de ellos un enfoque explicativo (ausente de las consideraciones de sesgo sobre todo fenomenológico del *De anima*), los φαντάσματα no son otra cosa que vestigios *materiales* de actos de percepción que subsisten en nuestro cuerpo y conservan algo de la percepción particular de la que derivan; en esa medida contienen en sí mismos, como lo sugiere su denominación, cierto saber o información acerca de los rasgos sensibles concretos, esto es, de la *apariencia* (del φαίνεσθαι) de las cosas que ha sido registrada en su momento por el sentido; conservan, por lo pronto, un lazo de similitud con los contenidos

³ Haremos aquí a un lado la ardua, muy discutida y acaso insoluble cuestión de si el hecho de que para la actividad intelectual se dé la necesidad de una mediación de la φαντασία, la cual, según se establece en *De an* III iii, depende a su vez de la percepción sensible, supone concluyentemente que no hay en la ψυχή función que lo sea de alguna instancia “separada” del cuerpo y por eso indestructible: el propio intelecto (νοῦς) no sería “separable” e inmortal si en efecto su ejercicio requiere la colaboración de la φαντασία.

sensibles originarios, y persisten en esa condición en todos los animales que disponen de la capacidad de la φαντασία.

[1] Precisamente por eso, porque ostentan una similitud con la apariencia de las cosas concretas, pueden, explica Aristóteles, desempeñar en el trato práctico con la realidad un papel comparable al de las propias cosas a las que la acción se refiere, y ello aun cuando esas cosas están ausentes. En clara referencia al dominio práctico Aristóteles dice que el pensamiento discursivo (la διανοητική ψυχή) se vale de φαντάσματα a fin de apreciar si una cosa es buena o mala, y de acuerdo con eso, afirma o niega, y la rehúye o la persigue (*De an* III vii 431a14-16). Cuando se dispone a obrar, el hombre “calcula y delibera (λογίζεται καὶ βουλεύεται)”, según cómo sean las cosas presentes, acerca de las cosas futuras “como si estuviera viéndolas (ὥσπερ ὁρῶν)” por medio de φαντάσματα o pensamientos (φαντάσμασιν ο νοήμασιν)⁴ [que están] en el alma” (III vii 431b7-8). En esas escuetas líneas se expresa, a nuestro modo de ver, lo esencial del papel de los φαντάσματα en el orden práctico. En relación con la acción se los concibe, pues, como imágenes que están en nosotros y que pueden obrar como substitutos de las cosas; sirven así como base para el razonar en ese dominio y en el dominio productivo, esto es, por tanto, en el terreno de la deliberación en general, puesto que, como es sabido, Aristóteles equipara el razonamiento práctico con el productivo (véase Allan, 1995); el marco de estos

⁴ La cercanía entre el vehículo sensible y el contenido inteligible hace por momentos que la relación entre el φάντασμα y el νόημα sea presentada como una relación metonímica o comparable a la que se da entre las dos caras de una misma moneda, al punto de que el disyuntivo (ἢ) que suele enlazarlos cobra un sentido cercano a la equivalencia (un “es decir” u “o, si se quiere”) antes que a una disyunción entre cosas de índole diversa. La cercanía entre el φάντασμα y el νόημα está sugerida, entre otros lugares, en *De an* III viii 432a12-14, donde Aristóteles se pregunta: “¿En qué difieren los pensamientos primeros (τὰ πρῶτα νοήματα) de los φαντάσματα?” El segundo miembro de la alternativa (que, como es usual, debe de expresar el punto de vista de Aristóteles) es que no son lo mismo, pero que aun esos pensamientos primeros no se dan sin φαντάσματα. Parece claro que esos pensamientos primeros son los contenidos intelectuales elementales o simples que el pensamiento intuitivo capta siempre con verdad; su mención aquí muestra, por otra parte, que, como se ha visto más arriba, Aristóteles hace valer la tesis para el pensamiento teórico en general, esto es, tanto para el pensamiento discursivo cuanto para el intuitivo. En la razonable opinión de Ferrarin (2006 : 165), Aristóteles no llena verdaderamente el espacio que se da entre la imagen y el concepto o entre lo intuitivo y lo abstracto, y ello en razón de que propendería a ver en cierto modo como homogéneos la imagen y el sentido.

razonamientos es, en contraste con el del razonamiento teórico o demostrativo, el ámbito de la contingencia. [2] De manera semejante, en el orden cognoscitivo los φαντάσματα desempeñan, en ausencia de las cosas, el papel de los contenidos sensibles reales (es decir, de los αἰσθήματα): Aristóteles dice que, en el ejercicio del pensamiento intuitivo (τὸ νοητικόν; cf. III vii 431b2-6), toda vez que el pensamiento tiene ante sí un contenido teórico (ὅταν [...] θεωρῇ; III viii 432a7-10), necesariamente (ἀνάγκη) piensa (θεωρεῖ) a la vez (ἅμα) un φάντασμα, porque (se reitera en III iii 432a9-10) los φαντάσματα son como los αἰσθήματα, solo que sin materia (πλὴν ἄνευ ὕλης): por tanto, también aquí, el intelecto (el νοῦς), aunque no tenga ante sí las propias cosas concretas y particulares, recoge, de los φαντάσματα de las cosas percibidas, la forma (el εἶδος) de ellas. Esas líneas se refieren, pues, al pensamiento teórico, el cual se desenvuelve en el ámbito de la necesidad, que es el propio de las ciencias formales, es decir, el de las matemáticas y, como se verá más abajo, en especial al de la geometría; es claro que ese ámbito contrasta con el ámbito propio del razonamiento deliberativo en general (práctico y productivo), el cual se desenvuelve en la contingencia.

Por cierto, no es inmediatamente claro cómo deba entenderse la operación de recoger con (o en) el pensamiento la forma de las cosas exhibidas en los φαντάσματα de ellas. No parece en modo alguno que el φάντασμα se identifique con la forma de la cosa, sino que esta sería más bien algo tal como el contenido del φάντασμα, y este, su portador o su vehículo, y que el pensamiento hallaría esa forma en el φάντασμα (o la recogería de él) en la condición de contenido inteligible inmanente que preside la configuración de la cosa y determina lo que la cosa es. Esto equivale al ya mencionado problemático paso del φάντασμα al νόημα, en cuya presentación, como se ha visto, parece eliminarse u omitirse el hiato conceptual y ontológico

que se da entre ellos y la índole diversa de las capacidades respectivas⁵: la operación que no parece consistir en la sola transposición o traducción de contenidos sensibles en contenidos conceptuales. Sea como fuere, el punto claro es que en un ámbito que, como hemos señalado, ha de ser el de las ciencias formales, el pensamiento no puede por sí solo captar esos contenidos en forma inmediata, sino solo a través de una mediación o un soporte figurativo en el que los contenidos inteligibles estén enmarcados icónicamente. Por tanto, la cosa que se conoce tiene que estar, en definitiva, o bien presente como cosa concreta y particular a la percepción sensible, o bien cuasi presente en su φάντασμα a la inteligencia: en ambos casos se trata del punto de partida *sine quo non* para alcanzar la universalidad que está en la base del ser de esa cosa particular, el cual viene a ser ilustración o ejemplo de tal universalidad. Para acceder a la universalidad el pensamiento humano depende, pues, del orden empírico, que es su base y su límite. Solo un intelecto puro, como el divino, que no está sujeto a lo empírico ni ligado a un cuerpo ni afectado por forma alguna de la finitud, puede ejercerse sin apoyo perceptible o imaginativo. Desde ese punto de vista, es decir, considerado en sí mismo o sin más, el pensamiento no requiere, pues, de ninguna mediación⁶.

Ahora bien, en el dominio de la acción y en el de la producción, abarcados, como se ha dicho, junto con el de las ciencias formales, por la tesis de la colaboración o la concurrencia de la φαντασία y el pensamiento, los propósitos no son fundamentalmente cognoscitivos, sino de naturaleza práctica o productiva, así que lo que cuente en esos casos puede ser nada más que el reconocimiento o la identificación empírica de las cosas, como, por otra parte, bien parece desprenderse de las referencias que se hacen, en relación con el pensamiento deliberativo, a los

⁵ Véase la nota 4, *supra*.

⁶ Cf. Ferrarin (2006, 104-105). Cohoe (2016, 18) opina que sobre esa base es legítimo decir que la actividad intelectual no depende de órgano corporal alguno y que es posible que se pueda dar independientemente del cuerpo. A su juicio, la φαντασία desempeñaría en este punto una función ancillar que no forma parte propiamente de la actividad de pensamiento.

medios aptos o pertinentes para un fin dado (“lo que necesito es determinada cosa; esto que está aquí, es una cosa de esa índole”, etcétera; por ejemplo, “necesito abrigo”; “un manto es un abrigo”)⁷. En ese caso se da por sentado que de la cosa se tiene ya un conocimiento, más bien implícito y de raíz empírica, que sirve de base, como hemos dicho, para reconocerla o para advertir su eventual aptitud en relación con un fin práctico o productivo determinado. Para alcanzar un fin así, es indispensable que uno *piense* en una cosa en el sentido de que procure representarse una cosa determinada que pueda ser medio apto para determinado fin, y que uno sepa que esa cosa existe o que acaso exista: lo que la tesis declara es, pues, que ese pensamiento forzosamente se ha de acompañar de un φάντασμα de la cosa particular o de la representación indeterminada de alguna cosa que eventualmente pueda cumplir con el papel indispensable para alcanzar el fin.

La explicación en *De memoria et reminiscencia* i

Para acercarse al sentido y a los fundamentos de la tesis de la colaboración entre la φαντασία y el pensamiento en el dominio de las ciencias formales, es decisiva la ilustración que de ella se lee en *De memoria et reminiscencia* (i 449b30-450a5). Ahí recuerda Aristóteles ante todo que la tesis había sido introducida en el *De anima*, y la reitera en una formulación cercana a las ya vistas de ese texto; se dice esta vez: “νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος” (449b31-a1): “no es posible pensar sin φάντασμα”. La forma verbal “ἔστιν” da a entender (con la misma fuerza que el “ἀνάγκη” empleado en *De anima*) que, si se da, el pensamiento necesariamente se da acompañado de φαντασμα⁸. Vuelve a ser claro, pues, que el lazo entre el pensamiento y la

⁷ Tengo en cuenta en este punto ejemplos de procesos de deliberación consignados en *De motu animalium* viii, donde es presentada en la forma de monólogo interior: “Necesito un abrigo; un manto es un abrigo; necesito un manto; debo hacer lo que necesito; debo hacer un manto; si un manto es esto, entonces debo hacer esto otro”.

⁸ Cf. *De an* III vii 431a16-18: “οὐδέποτε”; viii 432a 8: “οὐκ ἄνευ”; a13: “ἀνάγκη ἅμα”.

φαντασία no es accidental, ocasional o eventual, sino forzoso e indispensable y, por eso, constante. En estas líneas del *De memoria* se añade, por otra parte, pasándose al dominio de las ciencias formales, una precisión muy informativa, a saber, que el fenómeno en cuestión no es distinto del que se da en el trazado de figuras (διαγράφειν), y ello, dice Aristóteles, en el sentido de que al hacerse lo uno o lo otro (pensar o dibujar), que son, pues, operaciones que acompañan al hecho de pensar en el triángulo o de hablar acerca de él, no se atiende a la medida real que el triángulo que uno dibuja o imagina tenga; y ello por más que todo triángulo que se trace (en la arena, en una pizarra, en un papel) o se imagine, ha de ser, desde luego, de una medida determinada (esto es, como dice Aristóteles, ha de ser ὁρισμένον κατὰ τὸ ποσόν; a3-4); de ese modo procede también el que piensa (ὥσαύτως ὁ νοῶν) un triángulo: no piensa en términos de cantidad (κἂν μὴ ποσόν νοῇ) la figura en que está pensando, sino que solo lo “pone ante sus ojos (τίθεται πρὸ ὁμμάτων”, 450a5) como triángulo, cuya medida interesa, pues, solamente como cantidad sin más. Se trata, pues, de la representación vaga e indeterminada de un triángulo o lo que cabría caracterizar como una suerte de triángulo “indiferenciado (ἀδιάφορον)”. El pensamiento no se atiene, por tanto, a la imagen, y en cierto modo va en contra de ella (véase Ferrarin, 2006, p. 106). La insistencia de Aristóteles en este punto implica que el contenido a que se atiende es un esquema, y que el proceso considerado es una forma de esquematismo.

Es claro que con la última expresión citada (“τίθεται πρὸ ὁμμάτων”) se equipara el fenómeno imaginativo de figurarse uno un triángulo con la experiencia visual de ver la representación gráfica de un triángulo. Eso se corresponde con uno de los tres sentidos básicos que se pueden reconocer en el uso aristotélico de “φαντασία”⁹. Así pues, la operación

⁹ A nuestro modo de ver, en el uso que Aristóteles hace de “φαντασία” coexisten tres nociones relacionadas entre sí, cada una de las cuales puede ocupar el primer plano en los contextos en que esa palabra ocurre (o en que ocurre el verbo correspondiente): [i] la de exhibir *una cosa* una apariencia; [ii] la de registrar *uno* una apariencia, y [iii]

intelectual de captar intuitivamente la noción de triángulo solo se puede dar, en definitiva, si recae en el φάντασμα de un triángulo o se tiene ante sí el dibujo de un triángulo: por tanto, si bien la captación lo es de un contenido intelectual, tal captación no se da, empero, en un contexto mental abstracto, “puro”, en el sentido de libre de todo componente o de todo contenido empírico, sino en el marco de una ilustración o un ejemplo, esto es, en el seno o en el contexto particular y concreto de una figura (dibujada o imaginada), de la que el acto del intelecto no puede prescindir o del que no se puede escindir o separar, o sin la cual la actividad intelectual no se podría ejercer. Es claro que la figura al mismo tiempo ejemplifica o ilustra la noción de *triángulo*, la hace accesible a la intelección e ilustra al mismo tiempo el contenido denotativo de la palabra “triángulo”.

Como en otros casos, las tesis que, en razón de la metodología que Aristóteles emplea, no son aclaradas o no son aclaradas del todo en el *De anima* o son apoyadas en ese texto nada más que en una descripción o en una fenomenología, son explicadas en los *Parva naturalia* (del que forma parte el *De memoria* ahora considerado). Ese parece ser el caso de la tesis de que el pensamiento no pueda prescindir de la φαντασία. Se comprueba ahora que lo que está en la base de ella es un aspecto de la (más bien compleja) visión que el Filósofo tiene del núcleo de la estructura de la ψυχή. En esa visión, el nivel o la cara o la instancia del alma (aunque en ocasiones lo hace, a Aristóteles le incomoda hablar, como hace Platón, de “partes”) en que se

la de producir *uno* o producir *una cosa* una apariencia. Los valores [i] y [ii] corresponden al sentido “*apariencial*” o “*fenoménico*” de “φαντασία”; [iii] corresponde, en cambio, a un valor “*figurativo*” (o “*imaginativo*”) de la palabra, esto es, a la producción de “imágenes mentales” que se da en el seno de una subjetividad. El componente común a estos tres sentidos, en que parece residir la unidad o la congruencia de los valores particulares, pareciera ser la noción de darse en forma espontánea una apariencia de sesgo visual (o de sesgo ante todo visual). Eso correspondería al uso básico o más genérico que Aristóteles tiene en cuenta en el punto de partida de su reflexión al decir que toma “φαντασία” “en el sentido en que decimos (καθ’ ἣν λέγομεν) que se nos da una apariencia (φάντασμα τι ἡμῖν γενέσθαι)” (*De an* III iii 428 a1-2). Entendemos que en el caso del lazo de la φαντασία con el pensamiento, “φαντασία” tiene el sentido icónico de “imagen” o “representación” subjetiva de una cosa concreta. De ese modo se lo ve en general en este contexto; cf. por ejemplo Wedin (1988); Caston (1997, 2009, 2009); Cohoe (2016) parece relativizarlo o limitarlo, y piensa (contra lo que parece ser el caso) que la visión “representacionista” tiene escasa base textual. Para Wedin (1988, 1130-131) la imagen es sencillamente esencial para el pensamiento.

localiza la memoria (μνήμη) es la misma en que se localiza la φαντασία, de modo tal que las cosas que pueden ser recordadas (los μνημονευτά) son, en la visión de Aristóteles, las mismas que son susceptibles de ser presentadas en la φαντασία (es decir, los φανταστά o los “imaginables”; cf. *De memoria* i 450a9-14); por otra parte, según se había establecido en *De anima* III iii, la φαντασία depende a su vez de la percepción sensible (de la αἴσθησις), así que lo que puede ser presentado en la φαντασία es lo que se ha recogido en la percepción sensible (cf. *De mem* i 450a23-25). En definitiva, el campo de la μνήμη, el campo de la φαντασία y de la αἴσθησις resultan ser rigurosamente coextensivos. De eso se desprende que lo único que puede ser recordado, esto es, traído en forma directa a la mente, son los contenidos sensibles; no, por tanto, los contenidos inteligibles (νοητά), los cuales, dice Aristóteles, solo pueden ser recordados en forma indirecta, esto es, en la medida en que están asociados a contenidos sensibles; o bien, dicho como se lo dice ahora en el *De memoria*, mientras que los contenidos sensibles son recordables “de por sí (καθ’αυτά)”, los demás contenidos, esto es, los inteligibles, son recordables “por accidente (κατὰ συμβεβηκός)”; debemos “verlos” en φαντάσματα o en figuras trazadas en el papel o en la arena que hagan las veces de ellos o de su vehículo; y hablamos de ellos por medio de esas figuras o teniendo a la vista esas figuras. Así que, por eso, pues, el recuerdo de los contenidos inteligibles (ἢ τῶν νοητῶν μνήμη), como lo son los conocimientos de la geometría, no se da sin un φάντασμα: solo se los puede considerar en forma indirecta (450a12-13), esto es, por su asociación o su lazo con una ilustración visible o imaginable. En el mismo lugar del *De memoria* i se dice que las condiciones de posibilidad para concebir o pensar cosas atemporales (ἄνευ χρόνου, 450a7-9) son las nociones de espacio¹⁰ y de tiempo (χρόνος), la posesión de las cuales depende del sentido común (κοινὴ αἴσθησις):

¹⁰ Literalmente, la continuidad (τὸ συνεχές; ἢ συνέχεια), que equivale aquí a la noción de espacio y es la nota cuantitativa de todo lo que tiene magnitud (μέγεθος), y ello ya sea en una dimensión (longitud), en dos dimensiones (latitud) o en tres dimensiones (profundidad); cf. *Cat* vi 4 b20-24; 5a1-14; *Met* V xiii 1020 a11-14.

espacio y tiempo corresponden a rasgos sensibles comunes (a dos o a más sentidos), y dependen, por eso, del mencionado sentido común, el cual representa el nivel primario y unificador de la percepción, y es, por tanto, el principio de la sensibilidad (τὸ πρῶτον αἰσθητικόν), de la que el φάντασμα es modificación o afección (πάθος οἷς ἔξις). Esa es la única fuente que tiene la memoria, que solo puede, pues, abreviar de materiales sensibles registrados y conservados: la memoria no es, por tanto, una de las partes intelectuales (τῶν νοητικῶν τιμωρίων) del alma, en cuyo caso, afirma Aristóteles, “probablemente (ἴσως)”¹¹ ningún animal mortal la tendría; la tienen nada más que los que disponen de sentido del tiempo (450a16-22); Resulta claro, por otra parte, que tampoco hay una memoria trascendental ni, por consiguiente, reminiscencia en el sentido platónico de la palabra, sino tan solo memoria directa del pasado empírico.

Imágenes intransitivas e imágenes transitivas

Para comprender cómo se consideran los contenidos intelectuales o teóricos en las imágenes es útil examinar el contraste en el nivel del léxico empleado por Aristóteles para expresar la idea de “ver”. Por un lado, tenemos “ὁρᾶν”, que comúnmente significa “ver” una cosa *real* y *presente* a la percepción. Por otro lado, está “θεωρεῖν”, que, según entendemos, significa “ver”, en el espacio ficticio de una representación pictórica, en el espacio virtual de la φαντασία (figurativa o icónica) o en el espacio teórico de las ciencias. Estas son cosas que no están presentes a la percepción, sino que son neutras en lo que respecta a la presencia y la ausencia; o bien, en la forma de considerarlas, se neutralizan en esos aspectos o se muestran como atemporales. La distinción señalada se extrae de las observaciones formuladas en el capítulo

¹¹ El adverbio suele ser usado por Aristóteles como manera eufemística de expresar una certeza, Quizá sea ése aquí el caso.

inicial del *De memoria* (450b24-31) al que ya hemos hecho referencia. Aristóteles explica allí que hay dos modos de mirar una cosa tal como el dibujo que se ve en un cuadro (τὸ ἐν τῷ πίνακι γεγραμμένον), a saber, se lo puede ver [a] o bien solo como “ζῆλον” (“dibujo”; “pintura”), esto es, como un contenido de por sí o en sí mismo, que no remite a nada más allá de él; o bien [b] como “εἰκών”, es decir, como “imagen” o “representación” que remite a algo distinto de ella. Pues bien, en forma análoga, un φάντασμα que está en nosotros puede ser tomado en uno o en otro de esas dos modos de consideración: [a] como cosa “de por sí (καθ’αυτό)”, o [b] como representación “de otra cosa (ἄλλον)”.¹² La primera de esas dos formas de considerar un dibujo puede ser caracterizada como intransitiva, ya que la mirada se detiene en la imagen como tal, sin remitir a nada fuera de ella. La otra forma, en cambio, puede ser caracterizada como transitiva, ya que la imagen funciona como un soporte que remite a otra cosa, desplazando el centro de la atención fuera de la imagen misma y hacia lo que representa. Son dos enfoques excluyentes de lo mismo, porque no se puede considerar la misma figura de ambas maneras a la vez; en todo caso, solo se las puede considerar en forma alternada, esto es, en definitiva, o en un momento como contenido y en otro momento como vehículo. Ahora bien, si se considera la imagen como cosa “de por sí (καθ’αυτό)”, se la ve, dice Aristóteles, como θεώρημα, o aun, agrega, como un νόημα, esto es, como contenido intelectual.¹³ Atendiendo a esa distinción cabe decir, entonces, que en el decurso de una demostración geométrica la figura del triángulo es considerada como una cosa “de por sí (καθ’αυτό)”, es decir, como θεώρημα (o como νόημα en el problemático sentido indicado en nota). De eso se desprende que, para proceder en ese dominio, el pensamiento pone ante sí un φάντασμα y neutraliza o pone entre paréntesis toda remisión, de la que él pueda ser vehículo, a cosa sensible alguna; el φάντασμα

¹² En [a] al alma parece presentársele un pensamiento o una imagen: como νόημά τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελθεῖν (450 b29); cf. *supra* la nota 6.

¹³ Cf. *supra* la nota 4.

deja, entonces, de evocar cosas, es decir, no opera, según afirma también allí Aristóteles, como recuerdo (como μνημόνευμα) de cosa alguna, como es el caso cuando el φάντασμα es visto como φάντασμα “de otra cosa (ἄλλου)”, lo cual conlleva, por tanto, en forma implícita una tesis de realidad pasada o realidad posible de esa cosa. Si el φάντασμα es visto como cosa “de por sí (καθ’αυτό)” o nada más que como θεώρημα, se anula, como hemos dicho, la remisión al pasado y a la temporalidad sin más; es decir, el φάντασμα cobra una nota de cosa de condición genérica o cuasi genérica que lo vuelve apto (como a las líneas que se trazan en una pizarra) para servir de base para que el pensamiento pueda referirse al espacio abstracto e imaginario, aunque inteligible, en que, de acuerdo con la visión de Aristóteles, se localizan las entidades geométricas.

Ahora bien, es claro que la manera intransitiva de considerarse los φαντάσματα corresponde al pensamiento cuando este se desenvuelve en el dominio cognoscitivo (o demostrativo), y que la manera transitiva de hacerlo corresponde al dominio del pensamiento deliberativo (práctico o productivo)¹⁴. A diferencia, pues, del φάντασμα del triángulo, que en la geometría es tomado como contenido abstracto y sin lazos con el espacio y el tiempo, en la deliberación los φαντάσματα tienen un valor transitivo en relación con entes concretos, más o menos específicos o más o menos genéricos, tales como “este manto”; “un abrigo”; “agua”); dicho de otro modo, en ese caso los φαντάσματα representan cosas que, como realidades particulares, están en el presente o se han dado en el pasado y ahora se las evoca, o que pueden darse como realidades particulares en un futuro eventual.

En resumen, pues, el triángulo del que el geómetra trata no es el φάντασμα particular de un triángulo que esté en su ψυχή ni es tampoco el triángulo esquemático que haya trazado en papel

¹⁴ En lo que sigue consideraremos tan sólo el primero. Dejamos la consideración del restante para un trabajo concerniente a la que Aristóteles caracteriza como “imaginación deliberativa”.

o en la arena: su explicación no versa acerca de ningún triángulo particular, sino acerca de la noción de triángulo considerado universalmente sobre la indispensable base de un ejemplo de triángulo, y en un enfoque que está al margen de toda manera de ver (de sesgo platónico) que le reconozca al triángulo una forma “separada” de existencia. Para Aristóteles propiamente no hay, por tanto, referente particular (ni empírico ni ideal) de la palabra “triángulo”, a no ser que se lo emplee para remitir a este o aquel ejemplo o ilustración de la noción (“Este triángulo dibujado en el papel”); el triángulo como tal solo es pensable; y, como se ha visto, para ello se requiere que uno figure o uno se figure un triángulo y tome la figura como θεώρημα que no sea portador de remisión a cosa alguna distinta del propio θεώρημα. En todo ello se ha hecho a un lado el factor de particularidad, concreción, accidentalidad y facticidad que la materia es o conlleva.

Las magnitudes abstractas

Cabe aducir tres lugares del *corpus* en que se hace referencia a las magnitudes de una forma que nos parece que precisa y corrobora lo señalado en lo que precede.

[a] Por una parte, en el *De anima* (III viii 432a3-6) se recuerda que no existe magnitud ninguna aparte de las magnitudes sensibles, es decir, aparte de las magnitudes de las cosas particulares y concretas: las magnitudes y las formas de que trata la geometría se dan solo encarnadas o incorporadas en la materia en la condición de formas sensibles (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς, III viii 432a5-7), de modo que no nos es posible conocer una magnitud real si no es por medio de la percepción sensible (μὴ αἰσθανόμενος, 432a7), es decir, si no se percibe, por ejemplo, la forma triangular en al menos un caso concreto de cosa de forma triangular (o

aproximadamente triangular)¹⁵ de la que por abstracción (ἐξ ἀφαιρέσεως)¹⁶ se recoja el componente formal. Eso ocurre en relación con todos los contenidos inteligibles (τὰ νοητά) que, como tales, existen, se dice, a la manera de “las llamadas abstracciones (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα”; *De an* III viii 432a5-6).

[b] Por otro lado, se dice (*Met* IX ix 1051a22-33), desde otro punto de vista, pero tratándose de lo mismo, que el contenido de las proposiciones geométricas está primariamente en potencia (δυνάμει) en las cosas, y que se las descubre al ponérselas de manifiesto mediante lo que allí describe como una división (cf. διαπορῶντες, a23) y que equivale a llevar al acto o a la realidad (ἐνεργείᾳ) lo que en las cosas está solo en potencia o solo virtualmente: se las lleva al acto *haciéndolas visibles* en una representación, esto es, mediante la construcción de una figura en la que se la hace inmediatamente accesible a la percepción la verdad de la proposición (por ejemplo, la proposición que declara que la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos), de la que es prueba, puesto que “el que la viera comprendería inmediatamente por qué (ιδόντι ἂν ἦν εὐθύς δῆλον διὰ τί; 1051a27-28)”. Aquello a lo que la verdad se hace accesible es, por cierto, el pensamiento intuitivo (la νόησις), pero ese acto de comprensión no se da sin la percepción visual de la figura (o se da solo en ocasión de ella), de la que resulta ser, por tanto, inseparable.

¹⁵ A Aristóteles le consta desde luego, que, como decía Protágoras, en la realidad empírica las cosas no presentan el grado de definición o de precisión de las figuras que el geómetra estudia; cf. *Met* III ii 997b34-998a6; XI i 1059b10-12.

¹⁶ Cf. *Met* XI iii 1061 a29-30: “[...] el matemático hace su estudio acerca de cosas [que resultan] de la abstracción (pues las estudia después de despojarlas de todos los [rasgos] sensibles [...]) y conserva sólo la cantidad y lo continuo [y ello] en una, en dos o en tres [dimensiones]”.¹⁷ Queremos decir que la expresión supone que se reconoce en la significatividad una propiedad o un componente interno de esas unidades: propiedad o componente que la palabra tiene como tal, y que no depende, por tanto, de que un acto del pensamiento o de la voluntad le confiera un contenido ni tampoco de alguna otra forma de asociación que enlace el vehículo fónico con un componente de índole “psicológica”. Esa suposición, que nos parece, pues, errónea, ha hecho que en las líneas iniciales del *De interpretatione* i (16a3-9) se haya visto a veces el testimonio de una concepción “representacionista” (o “figurativista” o “mentalista”) del significado que ya Platón había dejado atrás. Cf. Sinnott (2019).

[c] Por último, algunas observaciones brevísimas y casi incidentales consignadas en los *Analíticos* muestran que, para Aristóteles, en el procedimiento regular de los geómetras se da un componente imaginativo o semiótico del sesgo señalado; esto es, se da a entender que las figuras trazadas en la arena o en la tierra funcionan o son vistas a la manera de lo que cabe describir como una variedad de *signos* (icónicos) que, como en los otros casos, hacen intuitivamente accesibles los contenidos que son objeto de estudio y permiten impartir a los otros una enseñanza acerca de ellos. Lo que sea un triángulo solo se puede comprender a la luz de su representación. El geómetra, se dice, no trata más que en apariencia de tales representaciones; se vale de ellas como punto de partida del razonamiento (χρηται ὡς ἐκ τούτων συλλογιζόμενος, *An Pr* I xli 49b36); si se viera en esas representaciones los auténticos objetos de estudio, se incurriría en la creencia ingenua de que, por ejemplo, el geómetra habla de una línea como si fuera recta o como si midiera un pie, cuando en la realidad la línea a la que se refiere (esto es, la que ha trazado en la arena) ni es recta ni mide un pie; el geómetra se refiere a líneas y formas concretas y visibles solo con el fin de tratar de los objetos ejemplificados o ilustrados por esas líneas y esas formas concretas: objetos que son puestos de manifiesto o hechos visibles (δηλούμενα, *An Post* I x 77a2-3) mediante ellas; las líneas concretas de las que el geómetra aparentemente habla, tendrán, por otra parte, determinado grosor, pero las líneas representadas por aquéllas y a las que en realidad se refiere, carecen de grosor (cf. *Met* XIII iii 1078a20-21). En fin, como se ha visto arriba, los contenidos nocionales de que el geómetra trata no son accesibles al entendimiento de manera directa, sino solamente de manera indirecta, a través de mediaciones materiales, icónicas sensibles e imaginativas que revisten el carácter de signos y ejemplos o ilustraciones indispensables.

El lenguaje

Para concluir trataremos de un punto en cierto modo complementario de los ya vistos, a saber, el concerniente a la relación que, en la visión de Aristóteles, se da entre la φαντασία y el lenguaje o, quizá mejor, entre la φαντασία y el habla; o, dicho aún de otro modo, el papel que la φαντασία y los φαντάσματα desempeñan en la comunicación lingüística según lo sugieren al menos dos lugares de Aristóteles que constituyen la muy escueta base textual de las consideraciones que siguen, las cuales forzosamente son en gran medida especulativas.

Por un lado, en *De anima* III viii (420b31-33) señala Aristóteles escuetamente esto: que la significatividad de las palabras (la condición de “σημαντικός” de los sonidos de la voz en general) supone la φαντασία o un ejercicio de ella. Se dice allí que el sonido producido por un animal es voz (φωνή) a condición, por una parte, de que su emisión sea animada (ἔμψυχον), es decir, no mecánica, sino, diríamos, intencional, y, por otra, que esté acompañada de un contenido imaginativo: “μετὰ φαντασίας τινός” (III viii 420b31-32), lo cual, según cabe entender, equivale a “acompañado por un φάντασμα” (o “por φαντάσματα”). La expresión es sin duda comparable a la que, como se ha visto, se registra dos veces en el *De anima* y una en el *De memoria* a propósito del pensamiento en general en el sentido de que el ejercicio del pensamiento depende de φαντάσματα concomitantes en los que el pensamiento se apoya. En el lugar del *De anima* III viii considerado ahora se añade, como cosa implicada en el hecho de estar acompañada por la φαντασία, lo siguiente: “pues la φωνή es un sonido significativo (σημαντικός)”. Por tanto, la concomitancia de la φαντασία (cabe suponer que tanto en la emisión cuanto en la recepción de expresiones lingüísticas) es indispensable para la significatividad de las expresiones. Es claro que esa afirmación *no* implica, empero, que los φαντάσματα” constituyan el contenido semántico de las expresiones, sino más bien, como hemos dicho, una condición de su significatividad. Cabe tener presente que para Aristóteles el contenido de los signos lingüísticos no es en modo alguno de índole imaginativa, sino

intelectual, a saber, consiste en un νόημα (*De int* i 16a10), y es, por otra parte, componente *interno* de los signos, como lo implica el solo hecho de definir las formas lingüísticas como especies del género “voz significativa (φωνή σημαντική)”¹⁷.

Hay que admitir, entonces, que los φαντάσματα desempeñan en la discursividad lingüística un papel semejante, comparable, afín o idéntico al papel que se les reconoce en el desenvolvimiento del pensamiento discursivo en general, esto es, que funcionan como un apoyo o acompañamiento del proceso intelectual, y que ese acompañamiento se da, como se dice en el *De anima*, necesariamente (ἀνάγκη) y al mismo tiempo (ἅμα) que el desenvolvimiento, rigurosamente racional, de la estructura de sentidos que se expresa en el habla. Cada unidad lingüística es, pues, como se acaba de recordar, voz (φωνή) significativa, esto es, expresión fónica que es vehículo de un contenido de índole intelectual, y no imaginativa; pero, parece que se debe añadir ahora, en el curso del *uso* de las unidades lingüísticas en el habla concreta ese contenido ha de estar enmarcado, en la mente de los interlocutores, por componentes imaginativos, que, por otra parte, habrá que considerar que son idiosincrásicos o propios de cada hablante; así que, en contraste con el sentido, que en lo esencial es *constante* entre los hablantes de una misma lengua, los componentes imaginativos son *variables* en el sentido de que no son los mismos de un hablante a otro ni aun en un mismo hablante en distintos momentos; con todo, su presencia es considerada, como se ha visto, condición de la significatividad o, acaso mejor dicho, del acceso a su significatividad, y ello sin duda en razón de que por su índole o su función (cf. *De an* III iii), la φαντασία crea o

¹⁷ Queremos decir que la expresión supone que se reconoce en la significatividad una propiedad o un componente interno de esas unidades: propiedad o componente que la palabra tiene como tal, y que no depende, por tanto, de que un acto del pensamiento o de la voluntad le confiera un contenido ni tampoco de alguna otra forma de asociación que enlace el vehículo fónico con un componente de índole “psicológica”. Esa suposición, que nos parece, pues, errónea, ha hecho que en las líneas iniciales del *De interpretatione* i (16a3-9) se haya visto a veces el testimonio de una concepción “representacionista” (o “figurativista” o “mentalista”) del significado que ya Platón había dejado atrás. Cf. Sinnott (2019).

instaura un espacio de distanciamiento o de suspensión respecto del contexto inmediato de lo que se da a la percepción sensible, y se abre hacia lo que está ausente, o bien abre la posibilidad de atender o a referirse a lo que está ausente.

A nuestro modo de ver, el marco de φαντάσματα concomitantes del sentido se puede comparar con (o se pueden equiparar a) la *Vorstellung* de la que en un artículo clásico habla Frege (1892, 29), esto es, una representación, de índole imaginativa, que cabe suponer que es fragmentaria, imprecisa o borrosa o apenas insinuada, de, por ejemplo, un caballo (un caballo indeterminado o determinado caballo en particular, como Bucéfalo o Rocinante) que se puede suscitar en el oyente cuando en una frase se escucha decir “caballo”. Para adentrarnos aun más en el sendero de las hipótesis especulativas, diríamos que en el caso de ambos autores (Aristóteles y Frege) se implica también que el pensamiento requiere, para su desenvolvimiento, tener presente ante sí, aunque vagamente, un objeto particular o, en su lugar, φαντάσματα de él; o, si no, poner la cosa o una cosa “ante los ojos”, como se dice en el *De memoria* (450a4): o, todavía, considerar o evocar en una imagen interna la cosa ausente “como si la viera” (ὥσπερ ὁρῶν *De an* 431b7). Esos apoyos o mediaciones icónicas concomitantes representarían, por tanto, en el dominio de la comunicación lingüística, el correlato de los φαντάσματα que hemos mencionado al referirnos al razonamiento teórico (“triángulo”) y al razonamiento práctico (“manto”).

Creemos, por otra parte, que una conocida distinción moderna permitiría mantener bien diferenciados desde el punto de vista conceptual esos dos niveles (el del pensamiento y el de la φαντασία), a saber, la distinción saussureana que separa la lengua (la *langue*) como entidad abstracta, por un lado, y, por otro, el habla (la *parole*) como acto particular y concreto de uso de la lengua. Expresado en forma esquemática, la visión del significado como entidad puramente lingüística, convencional y, por tanto, no motivada, que es la visión que Aristóteles

sostiene, corresponde al nivel de la lengua y, en términos del *De anima*, al pensamiento; el marco imaginativo paralingüístico corresponde nivel del habla (o se da en él) y, en términos del *De anima*, a los φαντάσματα. Ese armazón imaginativo, que en mayor o en menor grado es, pues, indispensable para el hablante, no forma parte (cabe reiterar) de los sentidos o de los contenidos semánticos de que la expresión es vehículo para el interlocutor, el cual, por su parte, espontáneamente acogerá a su vez en un marco paralingüístico esquemático semejante, de índole imaginativa, el sentido de lo que escucha.

Para pasar al otro texto relevante para esta cuestión, esto es, las comentadísimas líneas iniciales del *De interpretatione* i¹⁸, cabe decir que en ellas los dos niveles paralelos que hemos deslindado parecen superponerse uno a otro o reunirse en un solo, en la medida en que se dice que las palabras son “primariamente (πρώτως)” signos (σημεῖα) o símbolos (σύμβολα) de las “afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς)”, y que estas, por su lado, son “símbolos (ὁμοιώματα)” de las cosas. Pareciera que en la expresión “afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς)” se reúnen dos componentes que en otros lugares aparecen separados, a saber, por una parte, los contenidos lingüísticos y, por otra, los que en los lugares del *De anima* considerados arriba son los φαντάσματα, como lo sugiere con vehemencia el término “ὁμοιώματα”, que no puede corresponder en modo alguno a los contenidos lingüísticos, pues conlleva la idea de similitud, siendo que en la visión de Aristóteles a este respecto ni los significados ni los vehículos fónicos mantienen una relación de iconicidad, sino una relación convencional (son

¹⁸ Las recordamos a continuación: “Las expresiones fónicas [τὰ ἐν τῇ φωνῇ] son símbolos [= signos convencionales] de las afecciones [παθήματα] del alma, y las expresiones escritas son [símbolos] de las expresiones fónicas; y tal como las letras no son las mismas en todos [los hombres], tampoco las expresiones fónicas son las mismas en todos [los hombres]; pero las cosas de las que éstas [= las expresiones fónicas] son signos primariamente (πρώτως), [esto es], las afecciones [παθήματα] del alma, son ya las mismas en todos [los hombres], y las cosas [πράγματα] de las que éstas [= los παθήματα] son símiles [ὁμοιώματα], son las mismas [en todos los hombres]. Pero acerca de esos [temas] se ha tratado en los [libros] acerca del alma, pues corresponden a una investigación distinta” (*De int* i 4-9). No es posible identificar con certidumbre la referencia que se hace al *De anima*. Por lo demás, cf. Sinnott (2019).

σύμβολα), con sus correlatos, esto es, con los referentes y con los sentidos. La expresión “símbolos (ὁμοιώματα)” guarda, en cambio, una relación de congruencia con la noción de composición de φαντάσματα (con las características señaladas arriba) que forman el contexto paradiscursivo, idiosincrásico y variable en que se enmarca el proceso de pensamiento que es el eje de la presentación y la comprensión de los contenidos lingüísticos en el habla.

Referencias

- Allan, D. (1995). The practical syllogism. En A. Mansion, *Autour d'Aristote: Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, Lovaina.
- Jannone, A., & Barbotin, E. (1966). Aristote. *De l'ame*. Texte établie par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin. Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma* (Traducción y notas de Marcelo Boeri). Colihue.
- Aristotle. (1965). *De anima*. With translation, introduction and notes by R.D. Hicks, M.A. Hakkert.
- Caston, V. (1997). Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination. *Les Études philosophiques*, 13-39. <https://www.jstor.org/stable/20849067>
- Caston, V. (2009). Aristotle's Psychology. En G. Anagnostopoulos (Ed.), *A Companion to Aristotle* (pp. 316-346). Wiley-Blackwell.
- Cohoe, C. (2016). When and why understanding needs phantasmata: A moderate interpretation of Aristotle's *De memoria* and *De anima* on the role of images in intellectual activities. *Phronesis*, 63, 337-372.
- Ferrarin, A. (2006). Aristotle on ΦΑΝΤΑΣΙΑ. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 21, 89-123.

Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25–50.

Wedin, M.V. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale University Press.