



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Aristóteles frente a la polémica platónica contra los sofistas: la phantasia entre la sensación e intelecto

Autor:

Díaz, María Elena

Tutor:

Marcos, Graciela Elena

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

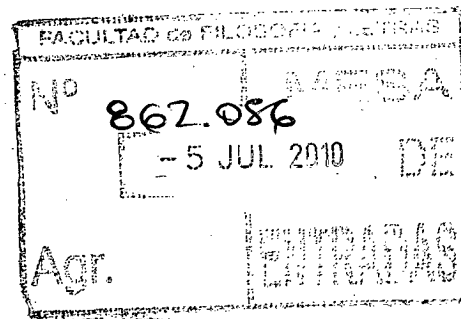


FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
15-1-10

Tesis de doctorado



**Aristóteles frente a la polémica platónica contra los sofistas: la
phantasia entre sensación e intelecto**

Doctoranda: Prof. María Elena Díaz ✓

Directora: Dra. Graciela Elena Marcos

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
2010

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS F.F. y L-UBA	
N° INVENTARIO	422299
SIGNATURA TOPOGRAFICA	TESIS 15-1-10

Dice Aristóteles respecto del alma:

“En todo sentido y de todos modos, es difícilísimo alcanzar alguna creencia acerca de ella.” (402a10-11).

πάντη δὲ πάντως ἐστὶ τῶν
χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα
πίστιν περὶ αὐτῆς.

INDICE

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	9
PRIMERA PARTE: La <i>phantasia</i> antes de Aristóteles	23
Capítulo 1: La <i>phantasia</i> y sus parónimos en el vocabulario y pensamiento griegos antes de Protágoras	25
Capítulo 2: La entrada en escena de la polémica en torno a la <i>phantasia</i> : el Protágoras del <i>Teeteto</i>	45
Capítulo 3: El primer ataque filosófico a la <i>phantasia</i> protagórica: las críticas platónicas del <i>Teeteto</i>	67
Capítulo 4: La versión judicativa de la <i>phantasia</i> elaborada por Platón	101
Capítulo 5: ¿ <i>Phantasia</i> en el <i>Filebo</i> ?	131
SEGUNDA PARTE: Aristóteles y la recepción crítica de sus predecesores: la <i>phantasia</i> no se identifica ni con la <i>aísthesis</i> ni con el juicio	147
Capítulo 6: La crítica de Aristóteles a la ecuación protagórica entre <i>aísthesis</i> y <i>phantasia</i> : el ataque de <i>Met. IV</i>	149
Capítulo 7: Aristóteles contra la versión judicativa de la <i>phantasia</i> platónica	175
Capítulo 8: Balance de la recepción aristotélica de sus predecesores en función de su gnoseología	191
TERCERA PARTE: Los dos polos de la mediación de la <i>phantasia</i> : <i>aísthesis</i> y <i>nóesis</i>	199
Capítulo 9: El origen de la <i>phantasia</i> : la <i>aísthesis</i> propiamente dicha en Aristóteles	201
Capítulo 10: Más allá de Protágoras y Platón: alcance y límites de la facultad perceptiva aristotélica	235
Capítulo 11: La <i>nóesis</i> humana y su necesidad de la <i>phantasia</i>	257
Capítulo 12: La <i>nóesis</i> divina y su carencia de necesidad de la <i>phantasia</i>	285
CUARTA PARTE: La <i>phantasia</i> aristotélica: una respuesta frente a dos reduccionismos que impiden la articulación entre la percepción y el pensamiento	303
Capítulo 13: La función mediadora de la <i>phantasia</i> aristotélica	305

Capítulo 14: La función de la <i>phantasia</i> respecto de la memoria	331
Capítulo 15: La función autónoma de la <i>phantasia</i> respecto del sueño	347
Capítulo 16: <i>Phantasia</i> y deseo: el rol práctico de la <i>phantasia</i>	363
CONCLUSIONES	379
ABREVIATURAS DE OBRAS	387
BIBLIOGRAFÍA	389

PRÓLOGO

He tenido el enorme placer de realizar la presente investigación en el marco de una serie de proyectos de investigación dirigidos por la doctora Graciela Marcos, en el área de Filosofía Antigua de la Universidad de Buenos Aires, en la que he cursado mis estudios de grado y posgrado, institución merecedora de mi más profundo respeto y gratitud. Deseo rendir homenaje a los profesores con los que he comenzado mis estudios de Filosofía Antigua, el recordado profesor Francisco Olivieri y mi muy querida profesora, la doctora María Isabel Santa Cruz, con quien tengo una deuda de gratitud imposible de saldar.

Mis colegas del grupo de investigación han contribuido, con sus discusiones y aportes, a enriquecer y estimular mi trabajo. Agradezco sobre todo a Pilar Spangenberg, compañera incansable y tenaz polemista a lo largo de muchos años de investigación y docencia, y a Claudia Mársico. Ambas han contribuido paciente y agudamente con su lectura de versiones preliminares de este trabajo.

Con mucho amor, dedico esta tesis a mi directora, Graciela Marcos. Su apoyo, dedicación, aliento y observaciones críticas a lo largo de estos años compartidos de trabajo e investigación serían razones suficientes para ello. Me impulsa, no obstante, el profundo afecto que siento hacia ella, en quien he encontrado una persona de excepcional generosidad, cuya amistad ha enriquecido, alegrado y completado en muchos aspectos mi vida en estos últimos años. Me ha enseñado, con su entrega y ejemplo, el amor por los escritos platónicos, posibilitándome así la comprensión de los textos aristotélicos.

Me han acompañado y sustentado durante mi tarea la memoria de mi madre, Carmen Catalina Guzzo, que me ha enseñado que el amor por los seres queridos ejerce su aliento y protección más allá de los límites de la vida, y la presencia de mi hijo León, con su optimismo inquebrantable y su maravilloso sentido del humor.

Buenos Aires, julio de 2010

INTRODUCCIÓN

Aristóteles no fue el primer pensador de la Grecia clásica que incorporó el concepto de *phantasia* en sus reflexiones, si bien algunos autores (p.e., Turnbull 1994; Busche 2003) le adjudican el mérito de haber sido el primer filósofo en otorgarle una función positiva. Más allá de las apariciones anteriores y, en cierto modo, pre-teóricas del término, es posible considerar que la *phantasia* suscitó interés en los planteos filosóficos a partir de Protágoras. Según el testimonio platónico en el *Teeteto*, el sofista de Abdera recurría a él para dar cuenta de los pareceres individuales, asociándolo estrechamente a la percepción, por un lado, y a la *dóxa*, por otro. Esta concepción protagórica de la *phantasia* generó una reacción crítica por parte de Platón y Aristóteles, en tanto ambos filósofos vieron en ella una serie de dificultades entre las que se destaca la impugnación de la posibilidad de alcanzar conocimiento, pues con esta noción Protágoras sintetizaba el igualitarismo de todos los pareceres y opiniones. Por otra parte, las diferencias en el modo de adquisición, objeto y límites del conocimiento entre ambos críticos de Protágoras configuraron dos caminos que, a pesar de presentar numerosos puntos de contacto, divergen en las cuestiones fundamentales. Considero que estos dos contextos polémicos, frente a Protágoras por un lado y frente a Platón, por otro, permiten enriquecer la lectura del concepto aristotélico de *phantasia* y confieren cabal sentido a su decisión de otorgarle un status intermedio entre la *aísthesis* y la *nóesis*. Como solo en el caso de los seres humanos desempeña este rol mediador, mi estudio está centrado en la *phantasia* humana, la única tratada por Protágoras y Platón, más allá de que para Aristóteles los animales también poseen *phantasia* y que los hombres pueden llegar a asimilarse, voluntaria o involuntariamente, a un uso meramente animal de la *phantasia*.¹

En tal sentido la hipótesis principal de mi investigación es que el concepto aristotélico de *phantasia* se forjó al calor de una doble disputa con Protágoras y Platón, y como tal permitió dar respuesta a una serie de aporías que el filósofo encontraba tanto en la noción protagórica de *phantasia* como en la propuesta de solución platónica a las dificultades reveladas por el sofista de Abdera. Ahora bien, aun cuando es necesario atender a este origen dialéctico, estas aporías cobran sentido únicamente en el marco de la propia gnoseología aristotélica, la cual reposa sobre la adquisición de todo conocimiento a partir de la percepción, de modo que su crítica a Protágoras y Platón no puede ser entendida simplemente como una polémica

¹ Sobre la *phantasia* animal y su comparación con la humana se destacan los numerosos trabajos de Labarrière (1984; 1989; 1993; 2004; 2005). Cf. además Díaz (2004).

acerca del rol de la *phantasia*,² sino como una divergencia mucho más profunda y básica: la del rol de la percepción respecto del conocimiento, que implica además, desde luego, una serie de compromisos ontológicos acerca del estatus de las entidades que pueblan el mundo.³ Según mi entender, esta doble vertiente —el carácter dialéctico respecto de la postura de sus predecesores y la dependencia de su propio sistema gnoseológico— debe ser rastreada en el análisis de toda doctrina aristotélica, lectura que se vería empobrecida notablemente si se optara por solo una de las dos ramas de análisis.

Las consideraciones anteriores cobran una especial relevancia respecto del concepto de *phantasia*, en tanto, como señalé más arriba, se trata de un concepto clave de la polémica de Platón con Protágoras, que suscita diferentes críticas de Aristóteles a ambos y ejerce una marcada influencia en su posterior versión de la *phantasia*. El parentesco estrecho entre los tres tratamientos de la *phantasia* es tan revelador como el estudio de sus diferencias. La *phantasia* es uno de los conceptos más ricos pero también más polémicos de la psicología aristotélica y, en palabras de Candel (2002:170), “constituye una de las páginas más penetrantes del tratado *Acerca del alma*”.⁴ Su estrecha relación con la *aísthesis*, por un lado, y con la *nóesis*, por otro, ha llevado a los intérpretes, en algunos casos, a solapar la distinción entre la *phantasia* y esas dos funciones del alma, lo cual, según mi entender, va en contra de las distinciones que Aristóteles se esfuerza en establecer en *De anima* III 3. Por otro lado, en virtud de esta relación, no es posible posicionarse respecto de la *phantasia* sin asumir, a la vez, una determinada interpretación de la *aísthesis* y la *nóesis*.

Si se atiende a los diversos usos del término '*phantasia*' en la obra de Aristóteles, junto con las diferentes lecturas de ellos por parte de los estudiosos, aparece un panorama complejo, dada la diversidad de funciones en las que se halla involucrada y las diferentes proximidades y asociaciones con otras capacidades del alma. Me referiré a las principales líneas de interpretación que se han suscitado a propósito de ella, dejando para el capítulo 13 una exposición más detallada del estado de la cuestión.

Las interpretaciones sobre la *phantasia* aristotélica se desplazaron desde una lectura débil, que solo encontraba en ella un vestigio debilitado de la percepción, hasta

² En este sentido, quizás el aspecto menos interesante de la confrontación con Platón o Protágoras es el destinado a evaluar la plausibilidad de la interpretación aristotélica o la exactitud de la crítica. Estos temas han sido tratados, con diferentes resultados, por Lycos (1964); Silverman (1991); Caston (1997); Díaz (2004), Díaz y Marcos (2009).

³ La razón por la cual el pensamiento requiere de *phantásmata* para su operación es de índole metafísica: los objetos inteligibles no existen separados al modo de las formas platónicas, sino que tienen su punto de partida en la percepción (*DA* III 7, 432a3-10).

⁴ Varios autores, sin embargo, destacan inconsistencias (p.e. Hamlyn 1968) y carencia de unidad del tratamiento aristotélico.

otorgarle un protagonismo *in crescendo* que llegó a hacer depender a la percepción misma de ella, sobre todo a partir de las publicaciones de Schofield (1978) y, fundamentalmente, Nussbaum (1978) y D. Frede (1996). Estas dos últimas autoras encuentran en la *phantasia* una función del alma encargada de interpretar, en el caso de Nussbaum, o sintetizar, en el de D. Frede, el material proveniente de la percepción. Una vez llegado a este extremo, actualmente en muchos casos se ha replanteado su rol, viéndose enriquecidos los estudios sobre la *aísthesis* y limitándose el alcance de la *phantasia*, hasta el extremo de Wedin (1988), de negar, directamente, que se trate de una función por derecho propio, para considerarla solo subsidiaria de otras. Varios autores han destacado su función mediadora (Canto-Sperber 1997, Modrak 1987), tanto respecto de la *aísthesis* y la *nóesis* como respecto de las funciones cognitivas del alma y aun las prácticas, dado el rol de la *phantasia* en la constitución del deseo. Turnbull (1994) representa un punto intermedio entre los que sostienen que la *phantasia* solo retiene vestigios de percepciones pasadas y quienes consideran que es una función cognitiva central en diversos tipos de experiencias psicológicas, al insistir en que la capacidad interpretativa es propia de la *aísthesis* (capaz de construir, por medio del sensorio común, una forma sensible unitaria del objeto percibido)⁵ y que la *phantasia*, al depender de ella, posee también esta capacidad. Contra esta línea de lectura, Caston (1997) encuentra que la principal función de la *phantasia* es la explicación del error, en tanto, a diferencia de otras funciones del alma, no requiere un objeto efectivamente existente (Caston 1998).

Mi trabajo, referido al estudio de las diversas funciones que la *phantasia* desempeña en el pensamiento aristotélico, con especial atención al vínculo que establece entre la *aísthesis* y la *nóesis*, explora una vía poco transitada por los intérpretes, la de la relación que la concepción aristotélica de la *phantasia* guarda con la polémica platónica con Protágoras y la concepción de la *phantasia* del propio Platón. Sobre el telón de fondo de esta crítica, emergen dos aspectos de la *phantasia* aristotélica que la separan de la concepción de ambos pensadores: la amplitud e importancia de la facultad perceptiva y la dependencia de toda forma de pensamiento de la percepción.

La hipótesis principal que ha guiado esta investigación es que el concepto aristotélico de *phantasia* permite dar respuesta a una serie de aporías que el filósofo encontró en la noción protagórica de *phantasia* y en el intento de solución platónica a dichas dificultades. En la propuesta protagórica, la *phantasia* aparecía soldada a la *aísthesis*, en la platónica, a la *dóxa*. Aristóteles, sin negar la vinculación estrecha que

⁵ Turnbull (1994) se refiere a esta forma sensible, a la que Aristóteles alude en términos de *morphé* (407b23-24), como una *Gestalt*.

la *phantasia* posee con ambas (e incluso, contra Platón, con todo tipo de pensamiento), la diferencia de esas dos capacidades del alma en tanto, precisamente, su gnoseología requiere de un vínculo mediador entre ellas y lo encuentra en la *phantasia*. En estas dos polémicas se advierte que el rol de la *phantasia* está intrínsecamente ligado al papel que cada uno de estos pensadores adjudicó a la *aísthesis*, de tal modo que la disputa en torno al rol de aquella implica un disenso acerca del papel de los sentidos respecto del conocimiento. Y así como la *phantasia* se encuentra ligada a la percepción, aparece también en Aristóteles estrechamente vinculada con el pensamiento, en abierta crítica a su maestro, que había criticado la mixtura de percepción y *dóxa* que encontraba en la *phantasia*. Respecto de esta segunda articulación de la mediación, sostengo que, a pesar de que Aristóteles afirma que todos los animales (o, al menos, algunos de ellos) poseen *phantasia*, existe una diferencia importante entre la *phantasia* humana y animal, pues en los animales no-humanos la *phantasia* no desempeña función mediadora alguna. Dejo de lado en mi análisis, por tanto, el problema de la *phantasia* animal, que requeriría por sí mismo una investigación aparte, que tome en cuenta las diferencias entre los animales y las capacidades que Aristóteles les adjudica.

Contra Wedin (1988), quien sostiene, como he señalado arriba, la incompletitud funcional de la *phantasia*, esto es, su carácter subsidiario respecto de otras funciones del alma, sostengo que la *phantasia* humana tiene una función específica respecto de la facultad intelectual, y solo en ese sentido puede ser considerada como subsidiaria.⁶ Es necesario tener presente, sin embargo, que la *phantasia* es capaz de generar movimiento cuando el intelecto se encuentra obnubilado, de modo que, según mi lectura, es una capacidad del alma cuya función *natural*, en el caso de los seres humanos, es proporcionar los *phantásmata* que todo tipo de pensamiento requiere.⁷ Pero esta función natural puede verse desvirtuada, y a menudo lo es, por alguna incapacidad momentánea o persistente del intelecto. En este sentido, si bien Aristóteles compara a menudo con una bestia a quien se guía sólo por sus percepciones y *phantasiai*, considera que la *phantasia* humana posee características propias que la diferencian de la *phantasia* animal, fundamentalmente porque en los animales no-humanos no asume el rol mediador que acabo de destacar. El paralelismo no se da, según mi interpretación, entre la *phantasia* humana y la animal,

⁶ Como ha mostrado claramente Everson (1997:167), Aristóteles se esfuerza en *DA* III 3, contra la definición platónica de la *phantasia* en el *Sofista*, por demostrar que la *phantasia* es definicionalmente independiente.

⁷ Respecto de esto, como argumentaré en el capítulo 4, sostengo que aun la captación de los indivisibles involucra, según Aristóteles, la *phantasia*, oponiéndome a la interpretación de la función del intelecto, en este caso, como una captación intelectual directa.

sino entre la *phantasia* de los seres humanos con su intelecto obnubilado temporaria o definitivamente y los animales. Por eso, contra Schofield (1978), intento mostrar que la *phantasia* no es la capacidad de captar y operar con percepciones atípicas, sino que la distancia que el hombre asume respecto de sus *phantasiai* da cuenta precisamente de que, en circunstancias normales, los hombres pueden diferenciar entre sus percepciones y sus representaciones perceptuales y que, además, la tensión interna que el autor encuentra en el planteo aristotélico desaparece si se atiende a la función estándar de la *phantasia* y a su función rectora en los casos de incapacidad del intelecto. Por último, contra Nussbaum (1978), y también contra D. Frede (1996), considero que la *phantasia* no está involucrada en la interpretación de cada percepción ni ejerce un rol sintetizador respecto de ellas, en tanto la percepción es capaz de captar los objetos del mundo y sus propiedades y, como muestra el caso de la percepción accidental, que la percepción pueda ser condicionada de algún modo por otras funciones del alma no pone en riesgo la capacidad perceptual. El debate acerca de la delimitación entre *aisthesis* y *phantasia* debe ser establecido sobre bases conceptuales precisas, para no oscurecer una cuestión fundamental: la *phantasia* es una función de la facultad perceptiva, de modo que de lo que se trata, propiamente, es de precisar qué le corresponde a la *aisthesis* propiamente dicha y qué a otra de las funciones especializadas de la facultad perceptiva: la *phantasia*. Esto no significa, empero, que Aristóteles esté más cercano a la concepción protagórica de la *phantasia* que a la platónica, puesto que a pesar de pertenecer ambas a la misma facultad, la *aisthesis* es diferente de la *phantasia*. La concepción aristotélica de la *aisthesis* es ciertamente diferente de la que pudo haber sostenido Protágoras y no todas las *phantasiai* tienen el mismo valor de verdad. De modo que ateniéndome a la propiedad que Aristóteles adjudica a estas últimas de poder ser tanto verdaderas como falsas, entiendo que la *phantasia* aristotélica se encuentra más cercana de la platónica que de la protagórica, salvando, desde luego, la importante diferencia de la carencia de valor judicativo de la *phantasia* aristotélica.

Lo característico de la *phantasia* aristotélica, según mi lectura, es la retención y manipulación de contenidos preseleccionados de origen perceptual, con plena conciencia de que se trata precisamente de objetos tales y no de percepciones, pero que quedan disponibles para las asociaciones llevadas a cabo por la percepción accidental y para las diversas operaciones de la facultad intelectual. Su campo de acción no está limitado al presente, y frecuentemente remite al pasado y al futuro, en tanto el pensamiento y el deseo requieren de contenidos que, habiendo tenido su origen en la percepción, no quedan limitados, como esta, a los objetos sensibles presentes.

Si bien los estudios acerca de la *phantasia* aristotélica se han multiplicado, como señalé antes, desde la publicación de los trabajos de Nussbaum y Schofield en 1978, los estudios, no muy numerosos, por cierto, en los que se toma en cuenta la crítica a Protágoras y Platón, no atienden a la gestación del concepto aristotélico en ese marco polémico ni lo incluyen en la polémica más amplia acerca del rol de la percepción respecto del conocimiento (con excepción de Watson (1982: .100), que lo menciona de modo marginal). A menudo, tampoco hacen justicia a la concepción de la *phantasia* en Protágoras y Platón, que con pocas excepciones (Lycos 1964; Silverman 1991; Marcos 2003; 2009) suele aparecer tratada a título de digresión. Frente a esto, la cuestión que resaltó en el transcurso de mi investigación es que uno de los puntos centrales que Aristóteles encuentra deficientes en la gnoseología de Protágoras y Platón es el rol que ambos otorgan a la *aísthesis* y que la *phantasia*, de papel destacado en el sofista y menor en Platón, es precisamente el pivote sobre el cual Aristóteles edifica su defensa del rol de la percepción respecto del conocimiento. Era inevitable, pues, que cobrara en su pensamiento un papel relevante y que encontrara insuficiencias en los planteos de esos dos predecesores suyos.

La primera parte de la investigación, "La *phantasia* antes de Aristóteles", integrada por cinco capítulos, aborda la concepción de la *phantasia* en Protágoras y Platón, con una previa introducción referida a la historia del término antes de Protágoras. El capítulo 1, denominado "La *phantasia* y sus parónimos en el vocabulario y pensamiento griegos antes de Protágoras", aborda una cuestión preliminar en tanto ofrece un rastreo de la noción de *phantasia* y los términos relacionados con ella en textos anteriores a Protágoras, explorando la etimología del término y los diferentes sentidos que revelan una ambigüedad semántica, que abarca tanto las apariciones visuales como una apertura hacia el terreno del *lógos*. A continuación, en el capítulo 2, "La entrada en escena de la polémica en torno a la *phantasia*: el Protágoras del *Teeteto*" abordo la noción de *phantasia* en la versión que Platón ofrece del Abderita en el *Teeteto*. Muestro cómo se interpreta la homomensura protagórica de modo tal que, por un lado, conduce a la identificación entre *aísthesis* y *phantasia* y, por otro, entraña un vínculo de la *phantasia* con la *dóxa* para sostener la igualdad de todos los pareceres en un campo que excede al de la mera percepción. Las críticas platónicas contra lo que, en cierta medida, es su propio constructo, son objeto del tercer capítulo de esta sección, "El primer ataque filosófico a la *phantasia* protagórica: las críticas platónicas del *Teeteto*", donde muestro cómo Platón ofrece una versión reduccionista del rol de la *aísthesis*, quitándole valor respecto del conocimiento, sentando las bases de muchas de las críticas que luego Aristóteles erige contra Protágoras. Como resultado de la crítica platónica, sostengo, la *phantasia*,

vinculada a la *aísthesis* y a una *dóxa* que se limita a articular los pareceres subjetivos, queda totalmente devaluada a nivel cognoscitivo, como endeble correlato gnoseológico de un moviismo extremo de corte heraclíteo. La versión platónica de la *phantasia* es objeto de los últimos dos capítulos de la sección. En el primero de ellos, "La versión judicial de la *phantasia* elaborada por Platón", parto de la definición de la *phantasia* del *Sofista* como "mezcla de sensación y juicio" (264a4-6). Además de las escasas apariciones que pueden encontrarse en los diálogos, me valgo allí de las numerosas referencias platónicas a los juicios basados en la percepción para resaltar los límites que Platón encontraba en tal tipo de juicio. En efecto, por medio de la *phantasia*, el filósofo, por un lado, deja de lado cualquier posibilidad de identificarla protagóricamente con la *aísthesis* pretendiendo que esta última constituya conocimiento (al no implicar juicio) y, a la vez, al otorgarle una naturaleza judicial, la hace pasible de verdad y falsedad, posibilidad que Protágoras negaba. Con mayor cautela me refiero, en el capítulo 5, "¿*Phantasia* en el *Filebo*?", al tratamiento ofrecido en este diálogo mediante las metáforas del escriba y del pintor, apartándome de aquellos intérpretes que ven en dicho texto una anticipación de la noción aristotélica de la *phantasia*. La noción que emerge de este diálogo, en el cual el término '*phantasia*', por lo demás, no aparece, es análoga, según trato de mostrar, a la versión judicial que puede ser rastreada en el resto de la obra de Platón.

En la segunda parte de mi trabajo emprendo el análisis de la recepción crítica que Aristóteles hace de sus predecesores en el tratamiento de la *phantasia*. En el capítulo 6, "La crítica de Aristóteles a la ecuación protagórica entre *aísthesis* y *phantasia*: el ataque de *Metafísica IV*", antes de abordar el análisis de la crítica, sitúo los lineamientos generales de la lectura que Aristóteles hace de sus predecesores en el marco del llamado "método diaporemático", destacando una importante diferencia entre la discusión de las tesis sofísticas y las filosóficas. De este modo opongo la crítica de la tesis protagórica acerca de la *phantasia*, tesis que solo puede ser sostenida, según Aristóteles, de mala fe, a la polémica con la *phantasia* platónica, cuyos rasgos esenciales se derivan de cuestiones básicas de su gnoseología que el Estagirita no comparte: el innatismo y la condena del pensamiento que se basa en la percepción. A continuación trato las críticas aristotélicas al relativismo protagórico en el marco de la defensa del principio de no-contradicción en *Metafísica IV*. Primero esbozo cómo queda reconstruida en ese texto la posición protagórica, como un adversario que, a pesar de su pretensión de hablar sin asumir por ello compromisos ontológicos, sosteniendo en consecuencia la verdad de todos los pareceres, su uso del lenguaje y sus acciones muestran cómo se somete a dicho principio, que rige tanto en el nivel ontológico, como en el psicológico y lógico. Analizo, luego, la principal

crítica que Aristóteles dirige a Protágoras en *Metafísica* IV 5: la imposibilidad de la identificación entre *aísthesis* y *phantasia*, con la consecuente extensión ilícita de las propiedades de la primera a la segunda, lo cual, según mi lectura, constituye el núcleo de la crítica aristotélica al sofista de Abdera. En este capítulo destaco que, tras las coincidencias de Aristóteles con el contenido general y, a veces, específico, de las críticas de Platón a Protágoras, el núcleo central de su crítica a este último radica en la importancia de la percepción respecto de la captación de las cosas mismas, punto que, salvo algunos pasajes excepcionales, no tiene antecedentes en Platón. En el capítulo 7, "Aristóteles contra la versión judicativa de la *phantasia* platónica", abordo la crítica aristotélica a la concepción de la *phantasia* de su maestro. Destaco, en primer lugar, que la interpretación que ofrece Aristóteles de la "mezcla de percepción y juicio" que Platón considera propia de la *phantasia* y que implica, en la lectura de su discípulo, una adherencia del juicio al contenido perceptual que no permite tipificar aquellos juicios en los cuales el parecer se forja contra la percepción, es una interpretación plausible de la *phantasia* platónica. Al abordar el análisis de la crítica de Aristóteles destaco, sin embargo, que si bien reprocha a su maestro no poder dar cuenta de los juicios en los cuales no se adhiere al parecer perceptual, la cuestión hallaría respuesta en Platón, aunque no sería resuelta por él en términos de *phantasia*. En síntesis, lo que sostengo es que Aristóteles reprocha a su maestro una ausencia de mediación para la formulación de juicios que Platón mismo negaba y criticaba por hacer del juicio una instancia dependiente de la percepción. Según mi lectura, la crítica aristotélica solo es acertada en un sentido más débil, insinuado ya por Lycos (1964), pues a partir del planteo platónico, en ausencia de alguna función mediadora entre la percepción y el juicio, no se podría explicar la formulación de juicios basados en la percepción. Según la interpretación aristotélica, sin embargo, al reducirse a una especial clasificación de juicios, la *phantasia* platónica no poseería la ductilidad y especificidad necesarias para formar un frente contra la pretensión protagórica de extender la infalibilidad de la percepción de los objetos propios de cada sentido al conjunto de la percepción, tal como Platón mismo presenta a Protágoras en el *Teeteto*. Esta sección se cierra con el capítulo 8, "Balance de la recepción aristotélica de sus predecesores en función de su gnoseología", donde destaco que Aristóteles encontró genuinos desafíos en los planteos de Protágoras y Platón y que las razones de su disenso obedecen menos a cuestiones internas al pensamiento de ambos que a los presupuestos básicos de su propia gnoseología.

En la tercera parte de mi investigación, me aboco a los dos polos de la mediación de la *phantasia* aristotélica, la *aísthesis* y la *nóesis*, en tanto no puede delimitarse la función de la *phantasia* sin hacer referencia a estas dos funciones con

las cuales limita, lo que a menudo condujo a los intérpretes a fundirla con ellas. Dos son los capítulos dedicados a la *aísthēsis*. En el primero de ellos, el capítulo 9, "El origen de la *phantasía*: la *aísthēsis* propiamente dicha en Aristóteles", destaco la importancia de la *aísthēsis* en su pensamiento, lo cual es indispensable, a mi entender, para comprender a su vez la *phantasía*. Para ello destaco los diferentes empleos del vocabulario de la percepción en sus escritos y me detengo en el análisis de la fisiología de la percepción, tomando partido a favor de quienes consideran que Aristóteles entiende que se producen cambios físicos que acompañan a la percepción, pero sin que la misma se reduzca a aquellos. Esta base fisiológica operaría tanto para la percepción como para la *phantasía*, marcando la diferencia con la *nóēsis*, que carece de ella. En el transcurso de mi exposición preciso el amplio alcance que Aristóteles considera característico de la percepción, sobre todo respecto de los sensibles por accidente, mostrando que lo propio de la *aísthēsis* es el operar exclusivamente en presencia de los objetos sensibles y que respecto de ellos constituye una capacidad confiable, mínimamente sujeta al error. El segundo de los capítulos en que me ocupé de la *aísthēsis* aristotélica, capítulo 10, "Más allá de Protágoras y Platón: alcance y límites de la facultad perceptiva aristotélica", doy cuenta de los dos factores que delimitan la *aísthēsis*: su dependencia directa de los órganos de los sentidos, que reciben el impacto causal del mundo exterior, y la presencia efectiva de los objetos sensibles, lo cual la ata al presente. También analizo aquí las causas del error en la percepción, debidas al estado del sujeto, la perturbación del medio o la situación del objeto. Por último, con el objetivo de mostrar el amplio alcance que Aristóteles otorgaba a la facultad perceptiva, analizo cómo se ve prefigurada en el tratamiento aristotélico de la percepción la moderna noción de conciencia. A continuación trato la *nóēsis*, a lo largo de dos capítulos. En el capítulo 11, "La *nóēsis* humana y su necesidad de la *phantasía*", abordo el análisis del otro polo respecto del cual la *phantasía*, según sostengo, se revela mediadora: la *nóēsis*. Comienzo con la crítica aristotélica a lo que considera el problema más grave respecto del pensamiento: el llamado modelo "perceptual" de pensamiento, atribuido a numerosos presocráticos. Luego muestro cómo frente al carácter monolítico y cuasi-fisiológico de esta forma de pensamiento, Aristóteles despliega diversas formas de pensar incluidas dentro de la facultad intelectual y se opone a señalar una dependencia directa del pensamiento de algún órgano corporal. Sin embargo, y del mismo modo que en el caso de la *phantasía*, también en esta oportunidad advierto una apropiación parcial de la postura criticada, reflejada en la captación de los objetos indivisibles. La *phantasía* salva la conexión con la percepción, que se vería amenazada por la independencia del pensamiento de los órganos corporales. A

continuación, en el capítulo 12 "La *nóesis* divina y su carencia de necesidad de la *phantasia*", exploro las diferencias entre el intelecto humano y el intelecto divino. Respecto de la polémica distinción aristotélica entre intelecto pasivo e intelecto productivo en *De anima* III 5, en mi análisis del controvertido capítulo intento mostrar la imposibilidad de identificar el intelecto productivo con la actividad de intelección de sí mismo que realiza el primer motor inmóvil en *Metafísica* XII. En este sentido, muestro cómo el calificativo de "divino", que Aristóteles aplica a la vida conforme al intelecto, no implica una asimilación a la divinidad, sino una expresión de lo genuinamente humano: la máxima proximidad con el dios. Sostengo que la diferencia que el pensamiento humano tiene respecto del pensamiento divino es el límite que demarca la vida propiamente humana con su mortalidad, su carencia de completa autarquía y su felicidad amenazada, límite que a la vez es condición de posibilidad del conocimiento del mundo, porque el dios, que no posee este tipo de pensamiento, sólo se conoce a sí mismo.

En la cuarta sección llego al núcleo central de mi investigación: la *phantasia* aristotélica como una respuesta frente a dos reduccionismos que impiden la articulación entre la percepción y el pensamiento. En el capítulo 13, "La función mediadora de la *phantasia* aristotélica", ofrezco, en primer término, un mapa general de las apariciones de la *phantasia* dentro del *Corpus*, inclinándome por privilegiar el tratamiento específico de ella en *De anima* III 3. A pesar de la vinculación estrecha, señalada en el capítulo 1, entre *phantasia* y *phainetai*, entiendo que en la obra aristotélica puede hablarse de *phantasia* y sus parónimos en dos sentidos: un uso amplio (que Aristóteles califica en *DA* III 3 de metafórico), que refiere a los pareceres en general, y un uso específico, que remite a una función del alma que conserva y manipula vestigios perceptuales, perteneciente a la facultad perceptiva. Abordo luego las diferencias entre la *phantasia* y la *aísthesis*, aclarando primero que ambas son funciones de la misma facultad y poseen la misma base fisiológica. El núcleo del capítulo está constituido por el tratamiento de una de las dos mediaciones que considero propias de la *phantasia*: la que sirve de nexo entre la percepción y el pensamiento. La segunda mediación, que vincula las facultades cognitivas con las desiderativas, será tarea del capítulo 16. En este sentido me interesa destacar que, contra Protágoras, Aristóteles rescata la concepción de la percepción como el resultado del rol causal de las cosas mismas y sus cualidades, diferentes de las *phantasiai* que, a su entender, no son siempre verdaderas. Este movimiento de segundo orden, provocado por la percepción pero todavía dependiente de la facultad perceptiva, es un *phántasma* que tiene, por un lado, una naturaleza corporal y, por otro, una naturaleza psíquica. Respecto de lo primero, no puede ser falso. Con

relación a lo segundo, es una suerte de representación de los objetos percibidos lo suficientemente atada a los mismos como para poder preservar el contenido perceptual, pero a la vez lo suficientemente independizada de ellos como para poder proyectarse al futuro y conducir al error. A diferencia de la percepción propiamente dicha, encadenada al presente, la *phantasia* se mueve entre el pasado y el futuro, aunque opera también en el presente en la medida en que está inmediatamente conectada con la percepción, en solución de continuidad con ella. En los capítulos siguientes abordo el análisis de algunas funciones específicas de la *phantasia* que no fueron tratadas en el capítulo precedente, en el cual solo se trató la relación de la *phantasia* con la facultad intelectual respecto del intelecto teórico. Dado que gran parte de los temas tratados aquí fueron abordados por Aristóteles en los *Parva Naturalia*, comienzo mostrando cómo es posible compatibilizar dichos textos con *De anima* y en qué importante medida presentan una perspectiva marcadamente fisiológica, ausente en este último tratado. En el capítulo 14, "La función de la *phantasia* respecto de la memoria", tematizo la que considero la más importante de las funciones de la *phantasia*, dado el rol que la memoria desempeña en la concatenación de los grados de saber, aportando contenidos a las funciones superiores del alma. Particular interés, para los fines de precisar el alcance de la facultad perceptiva y de la *phantasia* en particular, recibe en este capítulo la dependencia de toda memoria, aun la de los objetos del pensamiento, de la facultad perceptiva. En este sentido destaco la polémica de Aristóteles con su maestro, aunque, a diferencia de lo que acontece con lo que constituye el tema central de mi investigación, advierto que respecto de la memoria el interés aristotélico está tan apartado de los de su maestro que, más allá de un posicionamiento general contra la *anamnesis* platónica, en su tratamiento de la memoria solo se encuentran referencias ocasionales a los escritos platónicos.

La *phantasia*, sin embargo, además de las funciones subsidiarias estudiadas en estos capítulos, puede desempeñarse de modo autónomo, lo cual es objeto de estudio en los dos últimos capítulos de mi investigación. En el capítulo 15, "La función autónoma de la *phantasia* respecto del sueño", abordo la cuestión de la función de la *phantasia* en los sueños, comenzando con el análisis del argumento del sueño en *Teeteto* y *Metafísica* IV 5, para mostrar cómo la distinción que Aristóteles traza entre *aisthesis* y *phantasia* implica que, en casos normales, el sujeto es consciente de la función del alma que opera en cada caso, capaz de distinguir si los *pathémata* del alma fueron producidos por la percepción o por la *phantasia*. También aquí, como en el capítulo anterior, me interesa destacar la fisiología de los sueños y de las alucinaciones en la conformación de los *phantásmata*. Además, a partir de este análisis se abre la posibilidad de delinear una condición psicofísica sobre cuya base,

en el capítulo siguiente, es posible iluminar la situación del incontinente. Respecto del deseo, la *phantasia* puede actuar rectamente, en función de las virtudes éticas o la *phronesis*, o bien de modo desviado, por sí misma. Estos dos modos de funcionamiento son tratados en el capítulo 16, que lleva por título "*Phantasia* y deseo: el rol práctico de la *phantasia*". En este capítulo final me propongo examinar el rol práctico de la *phantasia*, sobre la base de dos grupos de textos: por un lado, los capítulos que dan cierre a *De anima* (III 7-11) y el *De motu animalium* para el análisis del mecanismo del deseo y el consecuente movimiento que genera, y, por otro, las *Éticas*, para el estudio de los casos específicos en los cuales la *phantasia* entra en acción. Como cuestión preliminar, trato la polémica que se ha entablado acerca de la autenticidad de *De motu animalium*, tomando postura a favor del carácter genuinamente aristotélico del tratado y de la importancia que tiene su tratamiento de la *phantasia*. Contra Nussbaum (1978), quien privilegia el tratamiento de esta obra sobre *De anima* III 3, considero que hay que tener en cuenta que tratan dos problemas distintos, pues en este último capítulo Aristóteles sólo menciona al final la cuestión de la función de la *phantasia* respecto de la acción, mientras que el resto del capítulo lo dedica a mostrar su independencia de la *aisthesis* y la *noesis*. En conformidad con lo sostenido antes acerca de la segunda de las mediaciones llevadas a cabo por la *phantasia*, en este capítulo busco mostrar que ella cumple también un papel destacado en la explicación aristotélica del movimiento animal en general y de la acción humana en particular. En la primera sección sostengo que, para Aristóteles, la *phantasia* es condición de posibilidad del movimiento voluntario, en tanto sin ella solo se podría dar cuenta de los movimientos involuntarios de la facultad vegetativa tales como respiración, crecimiento, maduración, dado que la percepción por sí sola no alcanza, como veremos, para dar origen al movimiento. En la segunda sección, atendiendo a la diferencia entre *phantasia aisthetiké* y *phantasia bouleutiké*, muestro cómo la *phantasia* cumple un rol fundamental en la explicación de la acción, permitiendo a Aristóteles explicar el comportamiento animal y el de los hombres que, a pesar de poseer intelecto, se comportan de modo análogo a los animales. Los animales irracionales, que no son objeto de mayor interés por parte de Platón, más allá de una breve referencia en algunos de los argumentos del *Teeteto*, cumplen en cambio un papel destacado en el planteo de Aristóteles. Este consigue así dar cuenta de casos complejos tales como la incontinencia (*akrasia*) y la continencia (*enkráteia*), resguardando la superioridad del conocimiento, tal como pretendía su maestro, pero sin negar las opiniones corrientes acerca de la posibilidad de la incontinencia, la brutalidad y la maldad. La *phantasia* animal, aduciré, cumple un rol central en la explicación aristotélica de la brutalidad, disposición antinatural que constituye uno de

los límites éticos de la humanidad, y también de la incontinencia, a partir del principio de que lo superior contiene a lo inferior, de tal modo que ante la suspensión temporal o definitiva del intelecto, queda en operación la *phantasia*, al ser la función del alma inmediatamente inferior. Mas este sería un uso desviado de la *phantasia* humana y no su función natural, de modo que así como antes sostuve que la *phantasia* interviene tanto en la explicación del error como de la verdad, aquí muestro que está involucrada tanto en la conducta del *phrónimos* como en la del incontinente, el continente, el brutal o el malvado.

Para concluir, ofrezco una síntesis del recorrido seguido a lo largo de estas páginas. El estudio de los antecedentes de la noción aristotélica de *phantasia*, indagados tanto en sí mismos como en función de la interpretación y la crítica que Aristóteles les dirige, revela que el núcleo de la polémica con estos pensadores gira en torno al rol de la *aísthesis*, del tipo de conocimiento que es capaz de suministrar y de su relación con el pensamiento. Estos vínculos de la *phantasia* con la *aísthesis* y la *nóesis* solo pueden comprenderse, empero, a la luz de la propia psicología y gnoseología aristotélicas, en cuyo marco se revelan como la articulación que define en modo propiamente humano de pensar. Los animales, en efecto, son incapaces de entender, el dios no necesita percibir y por lo tanto no requiere de la *phantasia* para pensar. Solo el hombre, "suspendido entre la bestia y el dios"⁸, puede pensar, por intermedio de la *phantasia*, el orden del *kósmos*.⁹

⁸ Tal la expresión de Nussbaum (1995:515).

⁹ Salvo aclaración, las traducciones que ofrezco del griego son propias.

PRIMERA PARTE

LA *PHANTASÍA* ANTES DE ARISTÓTELES

Capítulo 1

La *phantasia* y sus parónimos en el vocabulario y pensamiento griego antes de Protágoras

Antes de abordar la concepción de la *phantasia* en los dos más inmediatos predecesores de Aristóteles que concitaron su respuesta, Protágoras y Platón, trataré, en este capítulo, dos cuestiones preliminares: la dificultad de la traducción del término "*phantasia*" y los antecedentes de la noción en los escritos anteriores a Platón. La importancia de esta presentación previa se justifica, sobre todo, por la existencia de una aguda polémica entre los estudiosos de la noción de *phantasia* en Aristóteles acerca del sentido del término "*phantasia*" en la tradición griega y su vinculación con "*phainesthai*". También, por cierto, acerca del posicionamiento aristotélico respecto de esta tradición, *i.e.*, si sería un fiel representante o estaría introduciendo una novedad, radical o parcial.¹ Responder a esos interrogantes, entonces, no puede hacerse al margen de un cuidadoso estudio del término en los escritos anteriores. En la lectura que defiendo, Aristóteles toma de la tradición del uso de *phantasia* y sus parónimos una serie de rasgos relevantes, a la vez que, como acostumbra, sistematiza diversos usos y sentidos. Pero es importante destacar que en sus escritos psicológicos introduce una novedad radical, al hacer de la *phantasia* una función del alma por derecho propio e incluso, contra su maestro, una función positiva, fundamental para la conformación del pensamiento. En este capítulo no me ocupo, empero, de Aristóteles, y dejo de lado para los capítulos finales el tratamiento de la posición aristotélica respecto de la tradición.

El problema de la traducción del término "*phantasia*"

Las dificultades de la comprensión del concepto aristotélico de *phantasia* comienzan con el problema de su traducción, sobre todo a partir de la versión, tan frecuente, por "imaginación", que suele suscitar en la mente del lector conexiones con la filosofía moderna más que con la tradición griega. El propósito de este capítulo es, precisamente, ahondar en la comprensión de la etimología, sentido e historia del término, para enraizar el tratamiento aristotélico en el terreno apropiado.

¹ Cf. la polémica de Lefevre (1992: esp. 23-24) con Nussbaum (1978).

No existe, en las lenguas modernas, un término que sea capaz de alcanzar la variedad de sentidos y connotaciones del término griego, que a pesar de no tener un significado unívoco en todos los autores ni en los diferentes períodos, posee, según desarrollaré más adelante, una unidad semántica compleja, históricamente desarrollada. Como mostraré en lo que sigue, en las diferentes traducciones, según el contexto, los traductores eligen una amplia gama de términos para dar cuenta de su sentido.

Me referiré en primer lugar a su etimología, para ir luego a los diferentes usos que pueden ser rastreados en escritos anteriores al *Teeteto* platónico, con el objetivo de aclarar una cuestión que es central en la polémica acerca del sentido de la *phantasia* aristotélica: su relación con *phainesthai* y otros verbos de la misma raíz, y el sentido que estos verbos poseen. En efecto, los intérpretes suelen polemizar acerca del sentido del término en la tradición griega anterior a Aristóteles y sobre la actitud que este asume respecto de ella. Nussbaum (1978: 255) considera que el uso aristotélico del término *phantasia* "parece estar fuertemente relacionado con su uso del verbo *phainesthai*, y sugiere un interés muy general en cómo aparecen las cosas en el mundo a las criaturas vivientes y por lo tanto, la *phantasia* desempeñaría el rol de "la facultad en virtud de la cual el animal ve su objeto como un objeto de cierta clase". La *aísthesis*, según ella, requeriría un proceso interpretativo de los datos recibidos y la *phantasia* operaría precisamente cuando los animales se focalizan de modo activo en algún objeto de su entorno. La autora rechaza que los *phantásmata* producto de la *phantasia* sean imágenes, y se inclina por vincularlos con lo que aparece ("*what appears*", 1978:244), enraizando el tratamiento aristotélico en consideraciones de orden léxico y en el desenvolvimiento histórico del término en la lengua griega anterior a Aristóteles. Respecto del sentido de *phainesthai*, si bien Nussbaum destaca el rol activo del sujeto frente a quien las cosas aparecen, otros autores ponen el acento en el aparecer de las cosas.² Lefevre (1992:23, n.11), por ejemplo, se opone a la vinculación que Ross o Nussbaum realizan por considerar que Aristóteles está introduciendo una innovación. Schofield (1978:251-252), por su parte, advierte una doble valencia en el uso de *phainesthai* y sus parónimos, asociados por un lado al campo de la percepción, a la aparición de las cosas y, por otro, a una toma de distancia que revela escepticismo y cautela, en definitiva, una determinada posición del sujeto frente a éstas. El autor, luego de presentar la ambivalencia, se termina inclinando por el segundo sentido como el predominante en el concepto aristotélico. Sin embargo, tal como mostraré en el transcurso de mi investigación, si el

² Cf. Schofield (1978:n.11); Lefevre (1992:26).

pensamiento, según Aristóteles, no puede actualizarse más que a partir de los contenidos de la *phantasia*, no sería adecuado considerarla como un reporte escéptico acerca del mundo, salvo que estuviéramos dispuestos a admitir, lo cual no tiene, a todas luces, sentido, que para Aristóteles el pensamiento se construye a partir de la duda y la oposición al testimonio de los sentidos. Grasso y Zanatta (2003:171, n.44), aceptan las conclusiones de Schofield acerca del sentido escéptico del término, pero le objetan su aplicación a la interpretación de la *phantasia* aristotélica, en tanto consideran que el filósofo, aunque a menudo recupera, hasta donde es posible, la plausibilidad de la tradición precedente, también puede encontrar errores en ella y replantearla. A lo largo de este y, sobre todo, de los capítulos dedicados a la *phantasia*, mostraré que aunque esto último es acertado –la relación de Aristóteles con la tradición no se reduce a su reafirmación–, las conclusiones de Schofield acerca del sentido predominante del término en Aristóteles no se sostienen. En lo que sigue, contra Schofield, muestro que el término *phantasia* y sus parónimos poseen una ambivalencia semántica en las diferentes apariciones anteriores al momento en el cual la crítica platónica a Protágoras acentúa su carácter ilusorio, y que Aristóteles conservó algo del sentido escéptico sólo para lo que tilda de “uso metafórico” de la *phantasia* (DA III 3, 428a12-15), mientras que, como desarrollaré en el capítulo 12, la *phantasia* implica conciencia de parte del sujeto, de estar experimentando un contenido que tuvo su origen en la percepción pero que ya no depende directamente de la presencia del objeto percibido. En este sentido, Aristóteles estaría apoyándose en la doble valencia anterior del término y otorgándole un sentido especializado en el marco de las diversas funciones pertenecientes a la facultad perceptiva, diferenciándolo de otros usos que sólo considera metafóricos.

“*Phantasia*” es un sustantivo derivado del verbo de voz media *phantázomai*, que significa ‘volverse visible’, ‘aparecer’, ‘mostrarse’, presentarse tanto a la vista como a la mente.³ El verbo *phantázomai*, a su vez, pertenece a la familia de términos relacionados con *phaíno*, el cual significa, en sus formas transitivas, ‘mostrar’, ‘sacar a la luz’, ‘hacer conocer’, y en las intransitivas, ‘mostrarse’, ‘aparecer’, ‘venir a la luz’ ‘hacerse visible’ (Chantraine 1968:s.v.) y también ‘declarar’ (Liddell Scott 1996: s.v.).

Existen dos términos, *pháos* (luz) y *phemí* (decir), estrechamente emparentados con *phaíno*, que se construyen sobre la misma base del indoeuropeo. La raíz *phaF-* de la que derivan envuelve una cierta ambivalencia semántica que se ve reflejada en los diferentes sentidos de los términos a los que dio lugar, pues significa a

³ Como desarrollaré en el capítulo 4, esta doble valencia perceptual y mental se relaciona con el llamado “modelo perceptual de pensamiento” propio de varios autores presocráticos, que entendían el funcionamiento del intelecto de modo análogo a la percepción.

la vez 'brillar' cuanto 'declarar, exponer, decir'. Ambas ramas podrían derivarse de un sentido primero de "manifestar", que, originalmente referido al ámbito de lo visible, abarcó también las manifestaciones del *lógos*. Esto queda claro en términos que se conforman a partir de esta raíz, por ejemplo *phásis*, que significa a la vez 'aparición' y 'declaración'; *próphasis*, 'primera manifestación de una enfermedad' y 'pretexto'; *apophaino*, 'hacer aparecer' y 'declarar'.

En cuanto a *pháos*, está asociado a la luz y al aparecer,⁴ pero en sus términos derivados aparece también la manifestación verbal, por ejemplo en *piphaúsko*, que significa 'hacer brillar'⁵ y también 'explicar'⁶. *Phemí*, por su parte, cuya conexión con los términos anteriores se hace patente en el radical atemático *phami* (primera persona del plural *phamén*), además de significar "declarar, afirmar, decir" (en algunos casos, con sentido enfático) también posee el sentido de 'creer, pensar, imaginar, parecer'.⁷

La relación del término '*phantasía*' con el campo semántico del sustantivo *pháos*,⁸ aparece justificada en el *De anima* aristotélico en estos términos:

"La *phantasía* sería un movimiento producido por la percepción en acto. Pero como la vista es el sentido por excelencia,⁹ la palabra '*phantasía*' deriva de la palabra 'luz' (*pháos*), pues no es posible ver sin luz" (DA III 3, 429a1-4).¹⁰

En este pasaje, al que volveré a referirme en un capítulo posterior cuando analice la *phantasía* aristotélica, queda claro que Aristóteles conoce y retoma la vinculación del término con el aparecer de modo manifiesto y con el sentido de la vista, que será el primer grupo de significados que relevaré en la próxima sección. Sin embargo, cuál es el aspecto que está retomando de la tradición, en este pasaje y su contexto inmediato, no es nada evidente.

El término "*phantasía*" es tradicionalmente traducido a nuestra lengua como "imaginación", a partir de la raíz latina "*imaginatio*"¹¹ o, más recientemente, por

⁴ Casi siempre con el sentido de luz, pero también como 'aparecer' en *Od.* XIV, 502.

⁵ Con este sentido se emplea, p.e., en Esquilo, *Ag.* 23; *Pers.* 662 y Homero, *Il.* XXI, 333.

⁶ Así aparece, p.e., en Esquilo, *Ch.* 279; *Eum.* 620 y Homero, *Od.* II, 32 y 44.

⁷ Cf. Chantraine (1968), Liddell Scott (1996).

⁸ Según Sophon. (*In de An.* I 21, 19), interpolado en *Ph.* I, 279, la etimología de *phantasía* deriva del término *phaostasía*.

⁹ Sobre la jerarquización de los sentidos en Aristóteles, cf. cap. 9:242

¹⁰ ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. Respecto de las funciones del alma, Aristóteles recurre a la analogía con la luz para la *phantasía* y también para el intelecto activo. Para el análisis de este pasaje, cf. cap. 13:319-320 y para la analogía de la luz con el intelecto activo, cf. cap. 11:277. Aecio (IV, 12-15) y Sexto Empírico (*CM* VII, 162) retoman esta derivación etimológica.

¹¹ Labarrière (2003) señala que en los textos de Cicerón no aparece el término '*imaginatio*' y el término '*imago*' lo hace en el sentido de "retrato" (*De finibus* V,1,3).

“representación”,¹² e incluso algunos autores proponen (re)presentación o a(parecer), para dar cuenta de ciertas ambigüedades semánticas del término. La traducción por “imaginación” tiene la clara desventaja de limitar la amplia gama de sentidos vinculados con el aparecer que posee el término griego, a la visualización de imágenes mentales.¹³ En el caso de “representación”, su adecuación es parcial, en tanto deja de lado casos tales como las imágenes oníricas, las alucinaciones y las apariciones fantasmagóricas, además de centrar el sentido en los estados mentales más que en las cosas que se aparecen.¹⁴ Por último, la traducción más inadecuada sería sin duda la forma latina transliterada del término griego (*phantasia*, -ae), del cual se deriva el español “fantasía”, en tanto en este término no se advierte de ningún modo la conexión con el aparecer, sino que se restringe sensiblemente el alcance del término griego, en tanto asume el sentido de aprehensión ilusoria meramente subjetiva, aplicada por extensión a la facultad creativa del artista.¹⁵

Las traducciones de *phantasia* por “imaginación” y “fantasía” remiten a una facultad que opera exclusivamente en el interior de la mente de un sujeto; más aún, lo hace en ausencia de un objeto externo, ya sea porque combina imágenes sensoriales retenidas en la memoria, o porque se despega de la realidad hacia lo ilusorio, o hacia un trabajo de composición creativa libre. Como se verá a lo largo de esta investigación, este no es el sentido primario que el término “*phantasia*” asumió en ninguno de los pensadores que trato. En el presente estudio, si bien no es posible hablar de un sentido unitario de *phantasia*, sí podemos establecer un sentido mínimo, que adquiere, en cada caso, diferentes matices, vinculado con el aparecer de las cosas, el que da lugar a los pareceres de los sujetos. Mucho de lo que analizo en este capítulo sirve también como aporte para el análisis del concepto aristotélico de *phainómenon*, emparentado, sin duda, con la *phantasia*, pero, como tendré ocasión de

¹² Así aparece en la traducción de Bodéüs (1993) de *De anima*. Contra Lefevre (2002).

¹³ Habría dos etapas en la traducción latina de “*phantasia*”. Cicerón, según Labarrière (2003), traduce la *phantasia* estoica por *visum* que significa en primer lugar la cosa vista (*Acad.* I, 40), y también posee el sentido de “representación”. También Quintiliano recurre a *visio* y atribuye a “los griegos” el haber llamado “*phantasia*” a la facultad de representar las imágenes de las cosas ausentes (*Inst. Orat.* VI 2, 29). Recién en el latín imperial aparecen *imaginor* e *imaginatio*, pero no para el sentido de la *phantasia* en la Grecia clásica, sino vinculado a los estoicos, aunque considerando a la vez este uso como propio de todos los griegos.

¹⁴ Respecto del período objeto de estudio en este capítulo, la traducción por ‘representación’ se revela, a todas luces, inadecuada. En el capítulo 12 discutiré acerca de la adecuación de esta traducción en el caso de la *phantasia* aristotélica.

¹⁵ Cf. *DS*. XV., en el cual se basaría, según Labarrière (2003), la definición de *phantasia* aportada por Quintiliano (cf. n. 3); y también *VA*. 6, 19, 256, donde se transfigura la noción filosófica de *phantasia* en una versión creativa, fuente de inspiración. Aristóteles no utiliza el vocabulario de la *phantasia* para la creación artística (cf. *Poet.* 1460b9 donde se refiere al poeta con el término *eikonopoiós*). La *póiesis*, según Aristóteles, queda ligada al intelecto y no a la *phantasia* (en *EN* VI 4, 1140a10 caracteriza a la técnica productiva como “disposición acompañada por una razón verdadera”, ἐξίς μετὰ λόγου ἀληθοῦς).

mostrar en la cuarta sección de mi trabajo, se trata de dos conceptos diferentes y no es posible, en el caso de Aristóteles, ver una operación de la *phantasia* cuando se usa el verbo *phainomai* o se trata de la aprehensión de un *phainómenon*.¹⁶

El término "*phantasia*" antes de Protágoras

Para rastrear el sentido del término 'antes de los diálogos platónicos,¹⁷ es necesario remitirse a los verbos de los que el término *phantasia* deriva o bien, a menudo, al sustantivo *phántasma*, más frecuente en el período que el término *phantasia*. Para Aristóteles, la vinculación entre *phantasia* y *phántasma* es estrecha, en tanto considera que la *phantasia* es la función del alma por medio de la cual se producen en ella los *phantásmata*. Respecto de los verbos, sin embargo, la relación es, para él, más remota.

La familia de términos vinculados con la *phantasia* tiene un amplio registro anterior a su aparición en los diálogos platónicos. En los textos homéricos puede encontrarse un amplio uso del verbo *phainesthai* en el sentido de un aparecer ante los ojos de un modo manifiesto, fundamentalmente debido al resplandor.¹⁸ Numerosas veces se recurre la fórmula "al aparecer la aurora" ("eoí *phainoménephí*").¹⁹ Y también se lo encuentra referido al brillo de los cuerpos celestes (*Il.* VIII 556), que posibilita, a su vez, la percepción en las noches claras. Es notable el paralelismo entre este último texto y el pasaje de *De anima*, citado *supra*, respecto de la etimología de *phántasia* a partir de *pháos*, con un neto predominio de la aparición ligada a la percepción visual, en tanto es por el brillo que las cosas se tornan visibles.

En Homero se acentúa este sentido en el uso del compuesto *periphainomai* (visible desde todas partes), para fenómenos tan manifiestos que pueden ser captados por cualquier observador, generalmente por estar ubicados en un punto elevado: la

¹⁶ Sobre el concepto aristotélico de *phainómenon* existen numerosos trabajos, entre los que se destaca el pionero de Owen (1946). Respecto de la relación entre la *phantasia* aristotélica y el concepto de *phainómenon* cf. la polémica de Lefevre (2002:38) con Nussbaum (1978).

¹⁷ El Protágoras al que me referiré en el transcurso de mi investigación es aquel que está presentado en los diálogos de Platón, fundamentalmente en el *Teeteto*, donde hay un uso amplio del término *phantasia* y los relacionados con ella. Por lo tanto, algunos autores que trato no son propiamente anteriores al sofista Protágoras, pero sí al diálogo de Platón.

¹⁸ Cf. *Il.* VIII 561 (comparación entre una noche clara y las fogatas de los troyanos que se veían (*phaineto*) frente a la ciudad) II 456 (comparación entre el resplandor que abraza la cima de un monte y puede ser visto (*phainetai*) desde lejos y el fulgor de las armas de bronce del ejército aqueo en marcha). Nótese la posibilidad de traducir "se ve", "aparece", "resplandece".

¹⁹ Cf. p.e. *Il.* IX 618; IX 682; XI 685; XIV 600; *Od.* IV 407 VI 31; 722; *Hym. Dem.* 292. En *Symp.* VII 4, Jenofonte distingue la luz (*phós*) que la lámpara produce con su llama brillante del vaso de bronce, que si bien no tiene luz propia, refleja en él los brillos de otras cosas (*álle emphainómena*). Tucídides comenta un curioso efecto visual producido por el brindis de muchas copas de plata brillando (*phainoménon*) al mismo tiempo (*Hist. Pel.* VI 46 4).

caída de un guerrero en // XIII 178 se asimila a un fresno que se precipita desde la cima de un monte y cuya silueta es visible desde todas partes (*periphainóménoio*).²⁰

En los textos a los que me acabo de referir, el acento está puesto sobre el carácter manifiesto y claro de las apariciones visuales, y es así como se produce un deslizamiento hacia el sentido de 'claro' o 'evidente', incluso en el uso de *phainómenon* como sinónimo de *phanerós*, en tanto no se trata de un parecer subjetivo, sino claramente manifiesto para todos. Esto queda claro en este pasaje de Heródoto donde, por otra parte, la evidencia excede el campo de la percepción visual, aunque la supone. Los egipcios se sublevaron contra Apries:

"creyendo que los había enviado deliberadamente a un fracaso manifiesto (*phainómenon*)"²¹

Un segundo sentido, estrechamente vinculado al anterior, corresponde a un 'aparecer' en tanto presentarse a los sentidos, con una clara prevalencia del sentido de la vista, o, en general, manifestarse físicamente.²² Homero hace este uso a propósito de la presentación de los voluntarios para una misión.²³ En escritos posteriores a Homero se usan estos términos en diferentes contextos donde son relevantes una variada clase de manifestaciones, generalmente visibles, públicamente compartidas, sin matiz escéptico. Expondré, a modo de ejemplo, tres contextos diferentes donde se verifican apariciones con las características señaladas: apariciones de ejércitos en la batalla, de actores en el teatro y de síntomas en los

²⁰ ὁ δ' αὐτ' ἔπεσεν μελίη ὡς ἢ τ' ὄρεος κορυφῇ ἕκαθεν περιφαινομένοιο χαλκῶ ταμνομένη τέρενα χθονὶ φύλλα πελάσση (// XIII, 178-180). El mismo carácter panorámico aparece en *Od.* V 475-6: "aparecía cerca del agua visible desde todas partes" (τὴν δὲ σχεδὸν ὕδατος εἶδεν ἐν περιφαινομένῳ), y el himno a Afrodita: "yo te haré un altar, sobre una alta cima visible desde todas partes (*periphainóméno*), y sacrificaré bellas ofrendas para ti en todas las estaciones" (σοὶ δ' ἐγὼ ἐν σκοπιῇ, περιφαινομένῳ ἐνὶ χώρῳ, βωμὸν ποιήσω, ῥέξω δέ τοι ἱερά καλὰ ὄρησιν πάσησι, *Hym. Afr.* V 100-102).

²¹ ἐκ προνοίης αὐτοῦς ἀποπέμψαι ἐς φαινόμενον κακόν (*Hist.* 2, 161, 12-13). A menudo no es posible advertir esta conexión de sentido en las traducciones. Schrader (1982) traduce φαινόμενον κακόν como "fracaso seguro". El mismo sentido, aplicado también a una derrota en batalla, se encuentra en Píndaro (*Nem.* 9.21), donde la tropa sufre una clara (*phainoméne*) derrota.

²² Heródoto, por ejemplo, se refiere a que en Egipto aparecen (*phainoména*) conchas en las montañas (*Hist.* II 12 3), o a un hilo de agua que aparece (*phainómenon*) en una roca (*Hist.* VI 74 8). En VII 30 2 ss. se refiere a un río que desaparece (*aphanízetai*), reapareciendo (*anaphainómenos*) poco después. En *IA* 252, Eurípides habla de una insignia de Palas sobre un carro de caballos alados, que Demofonte tenía como insignia, cuya visión (*phásma*) era considerada de buen augurio para los navegantes. En todos estos casos, se trata de lo que se presenta al sentido de la vista.

²³ // X 234-236: "Tidida Diomedes, favorecido por mi ánimo, tú mismo puedes elegir el compañero que quieras, el más excelente de los que se presentan (*phainómenon*), puesto que son muchos los voluntarios".

pacientes. Así, en Esquilo, el coro de ancianos persas se refiere a la aparición de su poderoso ejército:

En primer lugar, mostrábamos (*apephainómeth'*) ante las gentes ejércitos famosos, que debelaban cualquier ciudad, aunque estuviera fortificada. (*Pers.* 858-860).²⁴

También en Jenofonte es frecuente en contextos militares, generalmente respecto de la aparición del ejército enemigo.²⁵ Este sentido es el implicado también en el vocabulario vinculado con el teatro para hacer referencia a un actor que aún no había aparecido (*phainoménu*, *Symp.* IX 3 3) en escena y, en contextos médicos, para dar cuenta de la aparición de un determinado síntoma.²⁶ El término '*prophásis*' designa, en el vocabulario médico, la primera manifestación de una enfermedad, y de allí también la causa observable o, directamente, la causa. En la misma línea el personaje euripídeo de la nodriza, en *Hipólito*, afirma que los mortales nos mostramos o aparecemos (*phainómetha*) ciegamente enamorados de todo lo que brilla sobre la tierra (*Hip.* 193). En todos estos textos no aparece ese carácter asociado al brillo, propio de los textos anteriores, ni tampoco está acentuada la característica de ser evidente para todos, desde cualquier punto de vista, pero se conserva la relación con los sentidos, con claro privilegio de la vista, así como también la ausencia de duda o carácter subjetivo de aquello que se presenta.

Además de esta presentación a los sentidos, en consonancia con la tendencia de los autores preplatónicos a conceptualizar el pensamiento de modo análogo a la percepción,²⁷ se puede señalar un sentido estrechamente emparentado con el último: presentaciones que suponen un aparecer a la mente. Safo, p.e., declara ante la visión de la amada con su novio:

"pálida cual la hierba me quedo, y a punto de morir me veo (*phainoméme*) a mí misma" (*Lyr.* 31 13-16).²⁸

²⁴ *πρώτα μὲν εὐδοκίμους στρατιάς ἀπεφαινόμεθ', οἱ δὲ νομίσματα πύργινα πάντ' ἐπηύθυνον* (la traducción ofrecida es de Perea Morales 1993).

²⁵ Cf. el uso de *epiphainesthai* junto con "ver" (*horân*) en *Anab.* III 4 39 para denotar la visión del enemigo que se presentaba con todo el ejército (también en *Anab.* III 4 40). Cf. a su vez el mismo sentido para la forma *phainesthai* en *Anab.* VII 3 41 y en *Hell.* III 4 28.

²⁶ En ciertos textos hipocráticos se utilizan *phainesthai* y sus derivados para denotar síntomas como el sudor que se presenta (*prophainómenon*) pero es secado por el sol (*De aer.* VIII 12), la presencia de lagañas en los ojos (*lémi phainontai peri tás ópsias* (*Prog.* II 25) o el hecho de que en una expectoración, lo amarillo se presente (*phainesthai*) entremezclado con el escupitajo (*Prog.* XIV 1-4).

²⁷ Cf. capítulo 11:263

²⁸ *παῖσαν ἄρει, χλωροτέρα δὲ ποίας ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω 'πιδεύης φαίνομ' ἔμ' αὐται.*

Si bien en este pasaje el término queda estrechamente anclado en la percepción, de tal modo que puede traducirse tanto un “aparezco”, “me presento”, “me veo”, en otros lo que se expresa es más bien un parecer discursivo, que emparenta de modo cercano la *phantasia* con la *dóxa*, como se verá más adelante en Protágoras y Platón, lo cual provocará el rechazo de Aristóteles. Este uso se corresponde, en ciertos casos, con el sentido ya mencionado de *phaínesthai* como opinar o declarar, principalmente en los compuestos *apophainesthai* y *anaphainesthai*.²⁹ Así, Heródoto, cuando narra una historia egipcia acerca de que Helena no se encontraba en realidad en Troya cuando la ciudad fue sitiada por los aqueos, sino en Egipto, luego de exponer las razones por las cuales sostiene que esta versión es más creíble que la tradicional (los troyanos hubieran entregado a Helena a corto o mediano plazo, para evitar la guerra o la derrota), sostiene que los griegos, cuando los troyanos le revelaron la verdad, no creyeron en ella porque así lo había dispuesto la divinidad.³⁰ Respecto de esto último, aclara el historiador, “manifiesto mi propio parecer” (*Hist.* II 120, 25).³¹ Y unas pocas líneas más adelante (28 y 29), insiste en que se trata de su propia opinión, esta vez empleando el vocabulario de la *dóxa*.³²

Estrechamente emparentado con el uso que predomina en Heródoto, Tucídides hace uso del término para la situación en la cual un orador, frente a una Asamblea, intenta mostrar, con intención persuasiva, la conveniencia de una decisión.³³ En la sección anterior me referí a la ambivalencia semántica de los tres términos, *pháos*, *phaíno* y *phemí*, derivados de la raíz indoeuropea *phaF-*, y señalé que la misma podría derivarse del sentido de manifestar, visualmente primero y por medio del *lógos*, en un segundo término. En este pasaje de Tucídides encuentro apoyo para esa conjetura, en el sentido de que el orador intenta “hacer ver”, por medio del discurso, cuál sería la

²⁹ Así p.e. en Heródoto, VII 143, 12-144, 1: Temístocles se opone a la interpretación de los especialistas en vaticinios, y sostiene frente a la Asamblea, contra éstos, que el dios les augura la victoria en una batalla naval. Los atenienses prefirieron este parecer (*apophainóménou*, traducido por Schrader 1982 como “apreciación”). Más adelante se alude a otra opinión de Temístocles que había prevalecido en la Asamblea con el término γνώμη (VII 144, 1, traducido por Schrader como “opinión”). El mismo sentido equivalente a “opinión” se encuentra en VII 152, 5. Allí hay un contraste entre el parecer (*apopháinomai*) de Heródoto acerca de un hecho narrado por otros y lo que sabe (*epístamai*) acerca de los infortunios humanos.

³⁰ Pues, de haber sido así, la afrenta grave cometida por Paris habría quedado sin el correspondiente castigo divino.

³¹ Así traduce Schrader (1982) la expresión ὡς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι.

³² “Y estas cosas las he dicho según mi opinión” (Καὶ ταῦτα μὲν τῇ ἐμοὶ δοκεῖ εἶρηται).

³³ Así, el embajador ateniense Eufemo ante la Asamblea de Camarina intenta “mostrar” o “hacer ver” (*apophainómen*) que Atenas y Camarina tienen los mismos intereses (*Hist.* VI 83,3,1). Con el mismo sentido, el historiador hace uso del compuesto *antapophainein* en III 67,3,1 para expresar un parecer que se opone a otro: “nosotros os podemos mostrar, contra ellos, que ha sido mucho más terrible la suerte de nuestra juventud, por ellos asesinada” (καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀνταποφαίνομεν πολλῶ δεινότερα παθούσαν τὴν ὑπὸ τούτων ἡλικίαν ἡμῶν διεφθαρμένην, III 67, 3, 1-3).

mejor decisión. En este sentido, la familia de términos presenta una interesante conexión entre el discurso y la imagen, que aparece luego vinculada a los oradores de corte sofístico. En el debate acerca de Mitilene, por ejemplo, en los discursos de Cleón y Diodoto, Tucídides muestra a los oradores increpando a la Asamblea por su complacencia en las habilidades retóricas (*Hist.* III, 37-40). Cleón, el partidario de la ejecución de todos los mitileneos, califica a los miembros de la Asamblea de "espectadores de discursos y oyentes de hechos" (*theatai mèn tòn logôn gígnesthai, akroatai de tòn ergôn*, III, 38, 4), ciudadanos que desprecian la experiencia en beneficio del artificio y la puesta en escena oratoria. Platón, por su parte, califica a los sofistas de productores de "*eídola legómena*", imágenes construidas por medio del *lógos* (*Sof.* 234b6). Es decir que, según entiendo, la conceptualización del pensamiento en términos de percepción tiene su correspondencia en el tratamiento del *lógos* como capaz de ilustrar gráficamente, de construir un espectáculo para ser contemplado.³⁴

El uso más extendido de los relacionados con el vocabulario de la *phantasia* en el período clásico, tanto en autores anteriores como en Platón y Aristóteles, se corresponde con el que acabo de relevar, en los cuales la expresión *pháinetai* (parece) se emplea como equivalente a *dokēi* (se cree) o *phanerón* (es manifiesto). La generalización de este empleo cristaliza en una serie de expresiones idiomáticas comunes, que en los escritos de Platón y Aristóteles conviven con las utilizaciones técnicas del término.³⁵

Antes de pasar a un último sentido, que se desgaja fuertemente de los anteriores, me interesa hacer un balance de los sentidos relevados hasta ahora. Lo más destacable en ellos es que en ninguno aparece el rasgo que Schofield (1978) había mencionado como predominante en la noción prehelenística de *phantasia*: el de duda o suspicacia, sino todo lo contrario, aluden más bien a apariciones manifiestas e indubitables públicamente compartidas o pasibles de serlo. Aun en el caso de que se trate de un parecer individual, es expresado asumiendo ese carácter subjetivo pero con confianza en su viabilidad.

Existe un uso del término *phainómena* en Anaxágoras, que me servirá para hacer el viraje a los usos posteriores:

³⁴ Esta caracterización del *lógos* sofístico aparece también en otros diálogos. Cf. cap.4:108.

³⁵ Así p.e. Aristóteles, al tratar la *phantasia* en *DA* III, 3, aclara que existe un uso metafórico del término, esto es, que no involucra el rol específico de la *phantasia* como función de la facultad perceptiva, sino una expresión idiomática que él mismo usa en el sentido indicado. Cf. cap. 13:321-322.

“los fenómenos (*tà phainόμενα*) son la visión de lo no-manifiesto” (DK59B21a,3-4).³⁶

Para Cappelletti (1984:173), “*phainόμενα*” remitiría aquí a los cuerpos determinados (p.e. madera) y lo no-manifiesto a las homeomerías que se encuentran en la madera pero que no son accesibles a los sentidos directamente. Lo que se percibe sería lo que predomina, mientras que el intelecto conoce que además de esto, las cosas están compuestas de otras “semillas”.³⁷

Aquí se produjo un deslizamiento desde el sentido de aparición manifiesta, brillante, pasando por un parecer individual, claro sólo para quien lo emite, a una manifestación que encubre el verdadero ser de algo, que no posee el mismo grado de accesibilidad. En el pasaje de Anaxágoras, sin embargo, los *phainόμενα*, encubridores, no están caracterizados como engañosos, la madera del ejemplo sería un epifenómeno de las homeomerías que la constituyen.

El cuarto sentido de los relacionados con ‘*phantasia*’ que me interesa relevar supone cierta ruptura con respecto a los anteriores, pues abre una nueva dimensión semántica ligada a las apariciones fantasmagóricas. Los términos más frecuentes que responden a este sentido son fundamentalmente *phásma* o *phántasma*, y en ocasiones el verbo *phainomai*. Se trata de apariciones sobrenaturales y quienes las experimentan expresan, a menudo, reservas acerca de ellas, pero no son necesariamente engañosas en todos los casos. Con fines meramente expositivos, las presento en tres grupos, que recogen los sentidos principales:

1) Apariciones oníricas, en ocasiones con valor profético

Un contexto muy frecuente, que será luego retomado por Aristóteles y señalado como una de las funciones propias de la *phantasia* son los sueños. En las fuentes que estoy analizando, los sueños pueden ser tanto reveladores y proféticos como inciertos e incluso engañadores.

En algunas ocasiones, los sueños revelan algún suceso desconocido. Por ejemplo Hécuba, cautiva en el campamento aqueo, se entera por medio de un sueño del asesinato a traición de su hijo Polidoro, a quien creía a salvo (*Hec.* 705). En este verso, Hécuba se refiere al sueño que relata en su monodia, cuando aparece por vez primera en la tragedia. En esa ocasión, Hécuba no había confiado plenamente en lo que el mismo revelaba pero, a la vez, había manifestando temor por su cumplimiento,

³⁶ ὅψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.

³⁷ El mismo autor llega incluso a parangonar a Anaxágoras con los atomistas, en tanto tampoco los átomos se perciben, sino más bien sus efectos en nuestros sentidos (301-302).

lamentando la ausencia de sus hijos, Heleno y Casandra, intérpretes de sueños.³⁸ Respecto de esta imposibilidad del común de los hombres, de interpretar correctamente sus sueños, es interesante tener en cuenta el siguiente pasaje del mismo trágico. El contexto del mismo es el relato del coro acerca del desalojo, por parte de Apolo, de Temis y las divinidades ctónicas que controlaban anteriormente del oráculo délfico. Como consecuencia de ello, Ctón engendró "nocturnos fantasmas" (*phasmai' oneíron*, IT 1263), que manifiestan a los mortales el pasado, presente y porvenir, para vengar a su hija Temis, de modo tal que Apolo no fuera el único en gozar de este privilegio. Apolo pidió la ayuda de Zeus y éste entonces, eliminó los sueños veraces de los hombres, de modo tal que Apolo fuera restituido como el único poseedor de ese poder y el oráculo fuera visitado por aquellos que confiaban en sus vaticinios. Esta valiosa referencia muestra cómo las imágenes oníricas son rebajadas de su valor profético, y de allí en más abre la puerta a una serie de relatos desconfiados y suspicaces respecto del valor de los sueños.

La mencionada suspicacia respecto de los sueños se bifurca en dos fuentes diferentes, en algunos casos, como el de Hécuba mencionado al comienzo de esta sección, porque se consideran portadores de un sentido que se desconoce, reservado a los especialistas, o bien pueden ser fuentes de engaño de una divinidad. En Heródoto se relata una serie de sueños que ejemplifican la incertidumbre de los hombres frente a las visiones oníricas. Jerjes comunica a sus generales que se propone atacar a los griegos. Uno de ellos, Artábano, se opone y le aconseja no emprender el ataque. Jerjes en un primer momento se enoja con Artábano, pero luego, meditando antes de dormir, recapacita y decide que el consejo de Artábano es acertado. Pero al dormir, ve en sueños a un personaje desconocido, alto y hermoso, que lo insta a volver sobre su decisión anterior. Jerjes no le hace caso al sueño, pero a la noche siguiente el personaje vuelve a aparecer y le augura, si no sigue su consejo, un futuro aciago. Jerjes pide consejo a Artábano, quien le dice entonces:

"Lo que se ve en sueños (...) por lo general responde a las preocupaciones que uno tiene durante el día" (*Hist. VII 16 21-22*)³⁹

No obstante estos reparos, y a instancias del soberano, accede a colocarse las ropas de Jerjes y dormir en su cama, para ver si se le presenta el mismo sueño. No sólo se le aparece el mismo personaje, sino que luego de reiterar sus vaticinios lo

³⁸ También *Th.* 710-11, en que el personaje de Esquilo se lamenta de lo verdaderas que resultan las apariciones (*phantásmata*) de su ensueño. Tales apariciones eran, pues, premonitorias.

³⁹ πεπλανῆσθαι αὐται μάλιστα ἐώθασι [αἱ] ὄψεις [τῶν] ὄνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει.

amenaza y Artábano se despierta aterrorizado, instando ahora a que se lleve a cabo la campaña. Incluso, luego Jerjes tiene un tercer sueño, esta vez simbólico, que los magos interpretan, según se sabrá más adelante, de un modo erróneo. Esta seguidilla de sueños narrados por Heródoto muestran que, aunado a su origen sobrenatural, los sueños pueden no ser confiables porque una divinidad lo envía con el objetivo de engañar (tal es el caso de los dos primeros sueños de Jerjes, ya que finalmente no obtiene lo que tales visiones oníricas prometían, *i.e.*, el imperio sobre Grecia) o bien que pueden ser malinterpretados, aun por los especialistas (como es el caso del tercer sueño, que alude más bien a la profanación de los olivos consagrados a Atenea y el consiguiente castigo divino).

2) Apariciones extraordinarias, en muchos casos reconocidas como manifestaciones divinas, de objetos inusuales por su naturaleza o ubicación

En algunos casos los *phantásmata* no son apariciones directas de dioses, sino signos, prodigios o sucesos sobrenaturales que pueden suponer también la intervención divina y que en muchos casos deben ser interpretados tal como los sueños. Así por ejemplo en Heródoto, la lluvia en Tebas de Egipto es calificada de *phásma* (*Hist.* III 10 8-9) porque, según lo que Heródoto escuchó de los propios tebanos, allí nunca había llovido antes.⁴⁰ También un eclipse total de sol es calificado de *phásma* (VII 38 1-3) y Jerjes requiere la interpretación de los magos, que le anuncian el eclipse de las ciudades griegas. La intervención divina asociada a estos *phantásmata* aparece especialmente destacada en la ocasión en que los persas intentan atacar el santuario délfico (*Hist.* VIII, 37 y 38). Las apariciones prodigiosas se suceden: aparición delante del templo de las armas sagradas con las que Apolo había matado a la serpiente Pitón, caída de rayos sobre los persas, desprendimiento de dos peñascos del Parnaso sobre el ejército enemigo⁴¹ y aparición de dos hoplitas de estatura sobrehumana que asesinaron persas y los persiguieron.

Así como en el ejemplo anterior de la aparición de las armas de Apolo, en el *Ion* de Eurípides, Creúsa afirma que está viendo una aparición (*phásma*) que no esperaba ver luego de tanto tiempo ni en ese contexto (1395).⁴² En este caso no se trata de un fantasma, sino meramente de algo sorprendente: la canasta en la cual

⁴⁰ Según Schrader (1982:31, n.35) los tebanos tomaron a la lluvia como un presagio de la invasión persa.

⁴¹ Heródoto apunta que todavía se conservaban intactos en su época y, según Schrader (1982: 61, n.202), quien hace referencia a un estudio de Bourguet (1914:10-11), todavía pueden verse en la actualidad.

⁴² τί δῆτα φάσμα τῶν ἀνελπίστων ὄρω;

abandonó a su hijo, vuelta a aparecer muchos años después. La duda y la calificación de aparición ("*phásma*") no provienen de la naturaleza del objeto, sino del sentido que este cobra para la protagonista. Encontramos entonces que el término "*phásma*" no designa aquí algo fantasmagórico, sino un objeto del entorno cotidiano cuyas inusuales circunstancias de aparición hacen pensar, quizás, como en el caso de las armas, en la intervención de un dios.

3) Apariciones de dioses, héroes u otros personajes

El caso más frecuente de uso del término '*phásma*' en historiadores y poetas es el de apariciones de dioses, héroes o personajes que se destacaban por alguna característica especial, los cuales manifiestan, frecuentemente, algún propósito y que en algunos casos son capaces de llevar a cabo acciones, provocando los efectos correspondientes a ellas, a pesar de su carácter fantasmal. Así, tales fantasmas pueden engendrar hijos o matar a un hombre y fundamentalmente, transmitir mensajes de los dioses a los hombres, vinculados en general a su propia preservación o a su propio bien.

Heródoto narra la historia del poeta Aristeas, relacionado estrechamente con el culto de Apolo, quien se caracteriza, precisamente, por aparecerse en varios lugares a la vez, incluso luego de haber muerto, a veces transformado en un animal (*Hist.* IV 15). En una de sus apariciones, ordena a los metapontinos que construyan un altar en honor a Apolo y una estatua suya, y luego desaparece. Éstos envían una expedición al oráculo de Delfos para consultar qué significaba la aparición (*phásma*) de ese hombre, con lo cual muestran la importancia que le adjudican al fenómeno, junto con la necesidad de que un intérprete apropiado (en este caso, la Pitia), les aconseje antes de obedecer sus palabras. La sacerdotisa les dice que si obedecen al fantasma del poeta, su fortuna será mejor.

En otro de sus relatos, Heródoto narra la aparición de un *phásma* que engendra un hijo, y que es reconocido también, por los involucrados, como una aparición sobrenatural. El rey espartano Demarato es acusado de no ser hijo de su padre Aristón, pues su madre lo había dado a luz antes del período correspondiente luego de casarse. Demarato duda de su filiación, pues sus enemigos le han dicho que su presunto padre Aristón expresó la duda, al enterarse de su nacimiento, en presencia de los éforos. Por eso acude a preguntarle a su madre, quien le cuenta que después del casamiento con Aristón se presentó una aparición (*phásma*) que era el vivo retrato de su marido, se acostó con ella y le regaló una corona. Luego se comprobó que se trataba de la corona del héroe Astrábaco y los adivinos confirmaron

que se trataba de este héroe. Por eso la madre le responde a Demarato que o es hijo de tal héroe, o bien de Aristón (*Hist.* VI 69 5ss.) En el relato, tanto Aristón, ante la explicación de su esposa, como Demarato, no dudan del relato, lo cual no impide, no obstante, que Demarato sea derrocado a causa de los dichos anteriores de su padre.

Otro famoso caso de aparición fantásmagórica que lleva a cabo acciones notorias aparece también en Heródoto. El historiador narra que en la batalla de Maratón se produjo un fenómeno extraño: el ateniense Epicelo perdió la vista mientras luchaba sin recibir el menor golpe y quedó ciego toda la vida. Esta ceguera, según el relato de Epicelo, le fue provocada por la visión de un hoplita gigantesco, de larga barba, que pasó de largo por su lado y mató al soldado que estaba a su lado (*Hist.* VI 117, 4-14).⁴³

Estos fantasmas imponen muchas veces su voluntad, seguida con temor por los mortales, tal como muestra el caso de la aparición del fantasma de Aquiles reclamando el sacrificio de Políxena. Ninguno de los aqueos, en efecto, duda en llevar a cabo el sacrificio (*Hec.* 94, 390). Para estas apariciones es muy frecuente el uso del compuesto *epiphaino*.⁴⁴

En la *Helena* de Eurípides, cuando se produce la escena del encuentro entre Menelao y la verdadera Helena (no la imagen de ella que su marido había tomado por la real en Troya), Menelao duda—con razón, pues acababa de dejar a su esposa en otro lugar— de que la mujer que tiene adelante sea realmente Helena, y la toma por una aparición, ante lo cual invoca a Hécate por “visiones favorables” (*phásmat' eumenê*, 569) y se pregunta si es posible que su razón esté en buenas condiciones, pero su vista se encuentre enferma (575). En este pasaje se encuentran dos cuestiones que volveremos a encontrar en los escritos de Platón y Aristóteles. Por un lado, la oposición entre apariencia y realidad, en un doble juego aquí porque Menelao tomó por real a la imagen (*eikón*) de Helena y por fantasmagórica (*phásmata*) a la real⁴⁵ y también la oposición entre lo que se ve y lo que se juzga, crucial en la crítica aristotélica a la noción platónica de *phantasia*.⁴⁶ Reaparece también aquí algo que

⁴³ El caso es extraño también porque en otras apariciones, en Delfos (VIII, 38) y Salamina (VIII, 84), los fantasmas apoyaban a los griegos y no a los persas. La historia de Epicelo era bastante famosa, tal como muestra su representación en la *Stoa Poikile* (cf. Eliano, *Hist. Nat.* VII 38).

⁴⁴ Cf., p.e., *Hist.* VI 61, 22-23 (aparición de Helena, quien concede además su deseo a una mujer que venía de rogar en su santuario). El compuesto *epiphaino* presenta la misma ambigüedad que vengo señalando, ya que es posible encontrarlo referido a apariciones sobrenaturales como a la presencia efectiva de alguien. Así Antígona se lamenta de recibir injurias estando todavía presente (*epiphánton*, *Ant.* 841) y no luego de haberse marchado.

⁴⁵ Aquí, de todas formas, un engaño tan perfecto sólo se debe a la obra de los dioses (así lo reconoce Menelao en 653), pues nada, hasta ese momento, lo podía hacer dudar de la identidad de Helena.

⁴⁶ Cf. cap. 7:176ss.

señalé a propósito de los sueños, y que se repite en estas apariciones en estado de vigilia, pues la intervención divina en las apariciones no es garantía de su veracidad, puesto que no es manifiesto para los mortales la interpretación de tales apariciones. Esto se acentúa en los casos que expongo a continuación.

En la tragedia *Alcestris* de Eurípides, Admeto duda de estar viendo a su propia esposa difunta, ya que lo que se le ofrece a la vista con la figura de ella puede ser o bien una "alegría engañosa enviada por la divinidad" (1125)⁴⁷ o un fantasma infernal (*phásma nertéron*, 1127) y se convence de que es ella, junto al testimonio de Heracles, al poder tocarla y hablarle. En el *Ágamenón*, Clitemnestra, declara no ser responsable de la muerte de su marido, al afirmar que quien lo ha matado es un genio vengativo "bajo la apariencia de la mujer de este muerto" (*phantazómenos de gunaiki nekrou toude*, 1500).⁴⁸ En general, estas apariencias; a su vez, pueden suponer algo que se presenta a sí mismo como falso, en el sentido de que se presenta como algo que no es, de modo deliberado o espontáneo (a), o directamente puede tratarse de una mera ilusión, lo que llamaríamos "un producto de nuestra fantasía", que no posee ningún referente real más que la propia subjetividad (b). En el primer caso, el de aquellas cosas que aparecen como no son, se plantea el problema del engaño y de la falsedad (*pseúdos*), que será central para la filosofía de los siglos V-IV y tendrá igualmente una fuerte presencia en la tragedia. Así Hipólito en la tragedia homónima, no habiendo cometido la falta que le imputan, se lamenta de aparecer (*phainomai*), a pesar de su inocencia, como un malvado ante su padre, que no cree que su hijo esté libre del crimen que la carta de su madrastra le imputa (*Hip.* 1071). Sólo Ártemis, sobre el final de la tragedia, revela la verdad, pues desde la perspectiva de Teseo no es posible decidirse acerca de si el engañador es la carta de su esposa fallecida o el testimonio de su hijo. Los mortales se mueven, en la tragedia eurípidea, en el campo de la apariencia y el discurso persuasivo de Hipólito (983-1035) no alcanza a convencer a su padre.⁴⁹ Desde la perspectiva protagórica, según la cual no es posible pronunciarse acerca de la existencia de los dioses,⁵⁰ la *phantasia* será la que domine el campo de la experiencia y los discursos humanos, marcando el horizonte de sentido de acerca de lo que se puede experimentar y decir.

⁴⁷ κέρτομός μ' ἐκ θεοῦ τις ἐκπλήσσει χαρά.

⁴⁸ El fantasma vengativo mencionado por Clitemnestra es Tiestes, pues el padre de Agamenón, Atreo, asesinó a sus hijos y se los sirvió en un banquete.

⁴⁹ En su discurso, Hipólito, a semejanza del personaje Sócrates en algunos diálogos platónicos, sostiene que no es hábil para defenderse frente a la multitud, y que son más bien los mediocres quienes en tales circunstancias hablan de modo armonioso (μουσικώτεροι λέγειν, 989).

⁵⁰ Cf. cap. 2:50-51.

Es la posibilidad de aparecer como no se es, que se ha visto en los casos anteriores, la que abre la brecha, determinante en el pensamiento filosófico, entre apariencia y realidad. En otros casos, directamente no se trata de un engaño en el sentido de un aparentar lo que no se es, sino como una real ilusión. Así, en el *Agamenón* de Esquilo, cuando el corifeo interroga a Clitemestra acerca del origen de su certeza de la caída de Troya, evaluando la posibilidad de una revelación en sueños, le pregunta si se trata, efectivamente, de las “persuasivas apariciones” que se presentan en tal estado. Clitemestra replica preguntando si “acaso aceptaría la visión de una mente soñolienta” (*Ag.* 274 ss.),⁵¹ lo cual ubica tales *phásmata* en un rango totalmente devaluado respecto de valor profético alguno y lo restringe al campo de una subjetividad permeable al desvarío, dando a entender que no hubiera confiado en la caída de Troya si tal visión se le hubiera aparecido en un sueño.

Conclusiones sobre el sentido del término *phantasia* y sus parónimos

En el recorrido por los textos anteriores se han desplegado una serie de ambivalencias que resumo aquí. Por un lado, la referencia al aparecer de las cosas y el parecer de los sujetos a quienes esas cosas se aparecen. Respecto de esta primera dualidad, Lefevre (1992), en un artículo destinado a criticar la interpretación ofrecida por Nussbaum (1978) de la *phantasia* aristotélica, señala que en la tradición griega anterior a Aristóteles, si bien es posible encontrar en el sentido de *phainómena* tanto una referencia al aparecer de las cosas como a aquellos a quienes estas cosas se aparecen, se verifica una clara predominancia del primero de los aspectos. Sus conclusiones, empero, no se apoyan en un estudio de las apariciones del término (al menos, no cita ninguna de ellas en el mencionado trabajo), sino en dos argumentos: que históricamente la filosofía antigua comenzó como una física, para ir posteriormente a una reflexión sobre el hombre con los sofistas y Sócrates (y, por lo tanto, el interés estaba centrado, en esa primera etapa, en las cosas) y que es recién con Aristóteles, con antecedente en Platón, que se funda la psicología como estudio de las funciones del alma, y que anteriormente no había una reflexión acerca de esto. Schofield (1978, n.11) se suma a estas reflexiones apuntando que antes de Aristóteles, el término “*phantasia*” no posee una fuerza activa. En los textos que he relevado a lo largo de este capítulo, se muestra que no hay que esperar al movimiento sofístico para que el vocabulario de la *phantasia* se tiña del matiz subjetivo de los pareceres de los sujetos, que convive con el sentido de aparición manifiesta y, en el

⁵¹ πότερα δ' ὀνειρώων φάσματ' εὐπειθῆ σέβεις;

caso de *phásma* y *phántasma*, el de aparición fantasmagórica, no necesariamente fruto de la ilusión, pero si posiblemente de engaño, dada la debilidad del conocimiento humano para descifrar los signos divinos o la posibilidad de que los dioses deliberadamente intenten engañar.

En segundo lugar, otra de las ambivalencias propias del vocabulario de la *phantasia* es la que se verifica entre la aparición perceptiva, sobre todo visual, y el discurso, lo cual viene avalado por la etimología propia del término, como se ha visto en la sección correspondiente. Nancy (1995:52), a propósito del uso de *apophaíno*, entiende que Platón hace un uso consciente y deliberado de esta ambivalencia semántica, que Chartraine (1968:1172) señala como propia de la raíz *pha-*, *phan-*, para señalar un modo de pensamiento que combina el discurso con la percepción, y que, como desarrollaré más adelante, es propio de la definición platónica de *phantasia*.

En tercer lugar, los términos relacionados con '*phantasia*' manifiestan una marcada ambivalencia entre la confiabilidad y el engaño, que abarca desde apariciones visuales evidentes para todos hasta fantasías engañosas provocadas por los dioses o por el propio sujeto. Incluso en los casos reseñados se muestra cómo las visiones, de la vigilia u oníricas, pasan de ser un campo profético para, pasando por la posibilidad de que los dioses se valgan de ese medio para el engaño, desembocar en el resultado de una captación meramente ilusoria.

No es posible señalar, sin embargo, una evolución del término en el sentido de que se halla deslizado históricamente, en el período estudiado, de uno de los polos de las ambivalencias señaladas hacia otro, pues como se verá en el caso de Aristóteles, los diversos usos conviven, y se agregan otros propios de su vocabulario filosófico. Todos estos sentidos hacen eco en los escritos de Aristóteles y muestran cómo, dada la riqueza del término y las fluctuaciones de su sentido, al hacer uso del término *phantasia* en sus escritos psicológicos, el filósofo se vio en la necesidad de realizar una serie de diferenciaciones conceptuales que operaron una reducción de su sentido acompañada de su especificidad como una de las funciones del alma.⁵² La variedad de acepciones que el término podía despertar en el lector llevó a que tanto Platón como Aristóteles se vieran en la necesidad de definir la *phantasia* y aclarar el sentido en el que se valían del término.

Teniendo en cuenta el análisis precedente, que ofrecerá una ayuda inestimable para comprender el sentido del término en los autores en los que está centrada mi

⁵² Así, por ejemplo, como expondré más adelante, distingue un uso propio de uno metafórico, una *phantasia aisthetiké* de una *logistiké* y también un *phántasma* considerado en sí mismo o como representación de otra cosa (cap.13:321-322, cap.16:370).

Capítulo 1: La *phantasia* en el vocabulario y pensamiento griego antes de Protágoras

investigación, en el capítulo siguiente abordaré el tratamiento de la *phantasia* en Protágoras, valiéndome para ello, sobre todo, del testimonio platónico, en tanto es el que entiendo que ejerció una mayor influencia en Aristóteles.

Capítulo 2

La entrada en escena de la polémica en torno a la *phantasia*: el Protágoras del *Teeteto*

Abordar a Protágoras a través del *Teeteto* requiere de una justificación preliminar. Como se verifica en todos los casos de las fuentes sofísticas, para el estudio de la misma (con excepción de unas pocas obras de Gorgias), la tradición sólo nos ha legado unos pocos testimonios y fragmentos de Protágoras. De modo que cuando en la introducción de mi trabajo me referí a la probable introducción del concepto de *phantasia* en el pensamiento del sofista de Abdera, no lo he hecho sobre la base de los fragmentos conservados, sino a partir de los testimonios de Platón y Aristóteles. Dado el carácter crítico del abordaje de sendos filósofos, la tarea de interpretar a Protágoras a través de estos textos debe ser emprendida con cautela, porque no se trata de una transmisión desinteresada. Sin embargo, al criticar al sofista, Platón y Aristóteles asumen, dada la desaparición de los textos originales, el rol de transmisores privilegiados, y dejan entrever los rasgos fundamentales de su pensamiento. Ciertamente es también que la lectura que ambos realizan de Protágoras está enmarcada en una polémica en la cual la filosofía se define contra la sofística, de modo que muchos de los rasgos que hoy día se consideran propios del pensamiento de Protágoras son más bien aquellos que Platón construyó a lo largo de sus diálogos, a la par que delineaba la filosofía como el modelo opuesto de la sofística. Así lo expresa Cassin (1995:15), cuando señala que la filosofía adquiere sus contornos *contra* la sofística, de modo tal que el pensamiento sofístico "empuja sin cesar a sus trincheras" al filosófico.¹ Aun para los propios filósofos que intervienen en la contienda, la delimitación conceptual entre el sofista y el filósofo acarrea no pocos problemas, los cuales, precisamente, habían llevado a la mayoría a confundirlos.²

¹ La autora plantea una relación de mutua dependencia, en tanto ve a la sofística como un "artefacto", un "efecto" de la filosofía, pero a su vez entiende la filosofía como un "efecto" de la sofística.

² Platón se ocupó en varios diálogos de diferenciar entre el filósofo y el sofista, mostrando de este modo que la distinción no estaba nada clara (cf., p.e., *Sof.* 231a). La filosofía clásica se construye así con Platón como el *alter ego* de la sofística. Cf. Ford (1993: 33-48), Cassin (1995: 14), Kerferd (1981: 24-41), Striker (1996: 3-21) y Lee (2005: 3). En *Met.* IV 2, Aristóteles precisa cuáles son las diferencias entre el dialéctico, el sofista y el filósofo, reconociendo que superficialmente se parecen. Las diferencias que encuentra entre sofista y filósofo radican en que el primero sólo aparenta tener sabiduría y en el tipo de vida elegido, dedicado precisamente a aparentar ser sabio en vez de buscar serlo (*Met.* IV 2, 1004b17-26). Cf. también *Ref. sof.* 1, 165a20; 11, 171b27-33.

Sin lugar a dudas el texto clave, no digamos para la reconstrucción del pensamiento de Protágoras acerca de la *phantasia* –porque entiendo que tal posibilidad, dado que la escasez y dudosa confiabilidad de la transmisión lo impiden, está vedada–, sino más bien para la reconstrucción de la recepción que la doctrina protagórica tuvo por parte de estos dos filósofos, es el *Teeteto*. Allí Platón ofrece una lectura individualista de la homomensura, con un cierto deslizamiento a una lectura política, y asocia esta doctrina sofística al heraclitismo radical, por un lado, y a una suerte de postura que, a falta de un término mejor, podríamos llamar “empirista” siguiendo a Chappell (2004:53-55,179).³ Se entiende por esto una tendencia que se habría verificado en el siglo IV, de la cual, sin duda, Aristóteles es el más claro representante, y que otorgaba a la percepción un destacado rol para la adquisición de la *epistémē*. Esta tríada teórica –i.e. la homomensura, junto a una ontología de base heraclíteica y la definición del conocimiento en términos de percepción–, sin embargo, según Platón, implicaba la aniquilación de la posibilidad del conocimiento en sentido propio, bajo la nefasta consecuencia del igualitarismo de todas las opiniones y la no menos indeseable degradación epistémica de la política. Así quiere mostrarlo a lo largo del conjunto de críticas que dirige a tales posiciones en el *Teeteto*.

Los personajes que intervienen en este diálogo, a diferencia de lo que se dirá de un heterogéneo grupo de pensadores en el transcurso de la discusión, coinciden en que el conocimiento existe. En este sentido es significativo que tanto Teodoro como Teeteto sean geómetras, esto es, especialistas en una disciplina estable y consolidada, que el segundo no vacila en calificar de *epistémē*. También es relevante, como expondré más adelante, que el joven geómetra que no duda en otorgar ese status a su disciplina y a otras tantas al comienzo del diálogo, ofrezca como primera definición de conocimiento a la percepción. Esto acerca al lector, en efecto, a la comprensión de qué concepción de la ciencia se barajaba en la polémica platónica con sus predecesores inmediatos y contemporáneos. La primera parte de este diálogo será, entonces, el núcleo de mi investigación acerca de la homomensura protagórica, aunque no la fuente exclusiva de la que me serviré para ahondar en la comprensión del concepto de *phantasia* del abderita.

A lo largo de mi exposición me propongo mostrar que Platón adjudica a Protágoras una concepción de la *phantasia* ligada a los pareceres subjetivos, a los que le otorga el mismo carácter incontestable de la percepción, de la que, por otro lado, es indistinguible. Pero esta indistinción no reposa en una valoración positiva de la

³ El autor entiende que el *Teeteto* es un intento indirecto de prueba de la insuficiencia metafísica y epistemológica de cualquier postura empirista, entendiéndose por esto último una posición no-innatista, que considera que el conocimiento se basa en la percepción o, más groseramente, se identifica con ella.

percepción, sino de estos pareceres que sólo dan cuenta del impacto de las cosas en un sujeto, pero se revelan incapaces de pronunciarse sobre las cosas mismas así como tampoco sobre los sujetos que las aprehenden. Al renunciar a la posibilidad de hablar de las cosas mismas independientemente de cómo estas le aparecen a los hombres (a cada uno de ellos o a la comunidad política en su conjunto), Protágoras no podría distinguir, a mi entender, entre un parecer originado de modo inmediato en una percepción y otro fruto de una concepción personal que se origina en una aprehensión perceptiva pero va más allá de ella. Esto le ofrecía al sofista la ventaja de fundar el carácter inviolable e incontestable de las *phantasiai*, al alto precio, como habrán de señalar luego Platón y Aristóteles, de reducir el valor de ellas a mera articulación del propio parecer, válido sólo para quien lo enuncia. Por eso no sorprende encontrar en el *Teeteto* que tal concepción, a los ojos de Platón, anula completamente el diálogo filosófico y, más aún, todo tipo de diálogo, tal como mostraré en el capítulo siguiente. Estas *phantasiai* protagóricas, según Platón, responden a un modo de vida en el cual el trabajo arduo para la adquisición del conocimiento no forma parte en absoluto o, en otras palabras, está reñido con la vida filosófica, respecto de la cual quien vive por medio de sus *phantasiai* se aparta inexorablemente, al optar por una vía acrítica, despojada de cuestionamientos de los propios pareceres o de los de la comunidad política.⁴

La noción protagórica de *phantasia*, según mi entender, podría ser calificada de eminentemente política, con un claro anclaje en un tratamiento gnoseológico destinado a sostenerla. Es cierto que carecemos de elementos suficientes como para atribuir a Protágoras una elaborada teoría al respecto, pero a partir del testimonio de Platón mismo podemos inferir su adhesión a ciertos presupuestos que justifican la primacía de la actividad política,⁵ la cual es por excelencia una competencia humana. Sin embargo, en la visión platónica, una postura política conlleva serios compromisos, tanto gnoseológicos como ontológicos, y a demostrar esto está dedicada gran parte del *Teeteto*. Para Platón mismo, en este diálogo, la postura protagórica es política, si no en el sentido propiamente platónico del término,⁶ al menos en el sentido que corrientemente se le asignaba en el seno de la *pólis* democrática del siglo V.⁷

⁴ Por eso Protágoras es acusado en el diálogo de hablar demagógicamente (161e4).

⁵ En el diálogo que lleva su nombre, Protágoras se presenta como maestro del manejo de los asuntos domésticos y de los del Estado, en la palabra y la acción (*Prot.* 318e-319a).

⁶ Asumo como sentido platónico la atribución de carácter de *epistémé* a la política aunado a la necesidad del ejercicio del gobierno por parte de los filósofos.

⁷ La democracia ateniense del siglo V está signada por la ampliación de la base democrática por medio de las reformas de Efialtes, que limitó los poderes del Areópago, un consejo de origen aristocrático, a favor de la Asamblea, el Consejo y los tribunales (Cf. Plácido 1995:16) y de Pericles, que propulsó la práctica del sorteo directo de los cargos, sin elección previa y la

Protágoras, acusa Platón, es un formador de demagogos, de aquellos que han optado por la vida fácil y servil del orador y, peor aún, un corruptor de mentes jóvenes como la de Teeteto, diestro en matemáticas.⁸ Lo cierto es que en el *Teeteto*, sin dejar de mencionar las cuestiones políticas, incluso en un pasaje de larga extensión, Platón trata el carácter insostenible que, a nivel gnoseológico, presenta la tesis protagórica, y además carga contra ella adjudicándole una tesis ontológica que ni siquiera resiste ser pronunciada, pues pone en contradicción consigo mismo a quien intenta sostenerla. Presentaré primero, brevemente, el escenario de la discusión que voy a examinar.

El escenario del *Teeteto*

La primera de las definiciones de 'conocimiento' que se ofrecen en el *Teeteto*,⁹ la cual expresa que el conocimiento es percepción (151e),¹⁰ ofrece a Platón la oportunidad de un amplio análisis de las percepciones y de los pareceres asociados a ellas. A pesar de tratarse de un diálogo tardío, o al menos de transición entre los medios y los tardíos,¹¹ la ausencia de las Formas posibilita que Platón critique a la percepción por una razón diferente y, a mi entender, más profunda, que el mero hecho de que sus objetos son inestables, tal como se podría esperar por la caracterización del ámbito sensible en los diálogos medios. Aquí es el modo mismo en el que opera la percepción, en el sentido del tipo de capacidad que constituye, y no el rango

paga diaria para todos los cargos elegidos por sorteo. Todos los ciudadanos poseían el derecho de *isegoría*, libertad de palabra para dirigirse a la Asamblea.

⁸ La enseñanza sofística es, para Platón, siempre altamente peligrosa para el alma. Cf. *Prot.* 313a-314b.

⁹ Tradicionalmente se habla de las tres definiciones de conocimiento ofrecidas por Teeteto tomando como primera la del conocimiento como percepción, seguida por el conocimiento como opinión verdadera y por último como opinión verdadera más conocimiento. Habría sin embargo una primera, anterior a estas tres, en la cual Teeteto, a la manera de algunos interlocutores de Sócrates en los diálogos tempranos (p.e., *Eutifr.* 5d-6e; *Men.* 71e-77b), ofrece ejemplos de disciplinas consideradas *epistémē*: las que se pueden enseñar y aprender, como la geometría que enseña Teodoro y la zapatería, además de otras disciplinas mencionadas antes como astronomía, armonía y cálculo. Nancy (1995:13) apunta la diferencia entre este pasaje con *Men.* 87c, donde se admite como hipótesis que si algo es conocimiento es enseñable. Como en esos diálogos, Sócrates rechaza la definición porque se trata de una mera enumeración que no aclara qué es lo que todas tienen en común y que las constituye en *epistémē* ("qué es el conocimiento mismo", ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν, *Teet.* 146e9-10).

¹⁰ Es frecuente que los traductores elijan el término "percepción" para traducir *aísthēsis* en el *Teeteto*, y así lo haré en lo que sigue. Ni "sensación" ni "percepción" son adecuados completamente para los diferentes usos que se hacen del término en el diálogo. En algunos pasajes, Platón está entendiendo por *aísthēsis* la mera sensación despojada de toda referencia ajena a la captación sensorial y, en otros, incluye el placer, dolor, deseo y temor (156b). Sobre los diferentes usos de *aísthēsis* en Aristóteles, cf. cap. 9.

¹¹ Se lo suele ubicar luego de los diálogos medios y antes del *Parménides*. Cf. Chappell (2004:11).

ontológico de sus objetos, lo que impide que se constituya en *epistémē*.¹² No estamos en presencia de una condena, entonces, de la percepción, al modo de la que puede encontrarse en el *Fedón*, donde los sentidos son la principal fuente de engaño.¹³

Existen diferentes hipótesis acerca del sentido general del *Teeteto* y de su primera parte. El principal blanco explícito de crítica de Platón, en este contexto, es la tesis protagórica del hombre-medida, la cual, según la interpretación que allí ofrece, implicaría una identidad entre percepción y parecer y una extensión ilegítima de la infalibilidad de las percepciones específicas de cada sentido al conjunto de los pareceres humanos.¹⁴ Mas si bien en esta sección del *Teeteto* es Protágoras el blanco de las principales críticas, algunos autores entienden que Platón, tal como acostumbra en sus escritos, tiene en mente posiciones contemporáneas a las que identifica como heraclitismo o relativismo protagórico. Así, Chappell (2004:152) encuentra en este singular diálogo tardío una crítica a ciertas posiciones empiristas que habrían impactado en la misma Academia, además de una crítica a los presupuestos de la democracia. A pesar de que el enigma del *Teeteto*, como quería seguramente Platón, seguirá siempre abierto, hay algunas cuestiones claves que no deben dejar de ser notadas: la fuerte presencia socrática en el diálogo, la alabanza de la vida filosófica con su ardua búsqueda y su alejamiento del camino fácil del orador, la imposibilidad de describir el conocimiento como algo irreflexivo o dotado mínimamente de reflexión. En este marco es donde encuentro en la multifacética e inestable *phantasia* –junto con la *dóxa*, su aliada, o incluso su contracara– ajena al problema de la verdad y del bien, una instancia que polariza todo aquello que intenta trascender el filósofo en su búsqueda del conocimiento y de la vida buena.

Sócrates, como he señalado, encuentra un parentesco estrecho entre tres tesis:¹⁵ la definición proporcionada por Teeteto del conocimiento como *aísthēsis* (151e2-3), la tesis del homomensura de Protágoras y la doctrina del flujo total atribuida a Heráclito.¹⁶ Desarrollaré en primer lugar la lectura platónica del *dictum* protagórico,

¹² En todo caso podría decirse que es la *dúnamis* propia de la percepción la que determina el tipo de objetos que es susceptible captar por medio de ella.

¹³ Más allá de que, en el argumento de la reminiscencia, los sentidos actúan como disparador del proceso de recuperación del conocimiento (aunque de modo negativo, en tanto por medio de ellos se advierte la carencia), en general en este diálogo se acentúa su rol como perturbadores del alma (p.e., 65d-66a).

¹⁴ Según Nancy (1995:18) la crítica a la sofística sobrevuela las refutaciones de las tres definiciones de Teeteto, aunque aclara que puede no tratarse en todos los casos de los sofistas históricos como Protágoras sino de aquellos a los que Platón califica de "sofistas", independientemente de la concepción que ellos mismos y los atenienses tenían de ellos.

¹⁵ De hecho, Sócrates sostiene que "han dicho las mismas cosas de un modo diverso" (τρόπον δὲ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα, *Teet.* 152a1-2).

¹⁶ Esta doctrina del flujo se la atribuye "a todos los sabios" (con excepción de Parménides) y "a los más eminentes poetas de uno y otro género" (*Teet.* 152e2-4).

para ir luego a la presentación de la doctrina del flujo y a la relación que Platón establece entre ambas. Respecto del heraclitismo radical, me interesa especialmente la teoría de la percepción que se presenta asociada a él y que algunos intérpretes han considerado que Platón comparte. De acuerdo con la lectura que defenderé en el capítulo siguiente, este filósofo no adhirió ni a la tesis del flujo respecto del ámbito sensible, como a veces se ha sostenido a partir del testimonio aristotélico sobre su maestro, ni a la teoría de la sensación que se correspondería con este planteo, que consideró tan inaceptable como la tesis protagórica.

La interpretación platónica de la homomensura protagórica

Platón alude a Protágoras en varios de sus diálogos, a veces nombrándolo explícitamente, otras veces, con referencias veladas. En el *Teeteto*, como dije antes, la figura de Protágoras es central y, en su primera parte, aborda la interpretación de la homomensura en ocasión de refutar la asimilación entre la *epistémē* y la *aísthēsis*. De más está decirlo, el objetivo de la primera parte del diálogo no es realizar una exégesis del pensamiento protagórico. Me interesa destacar, para el análisis de la figura de Protágoras en este diálogo, tres elementos sobre los cuales basaré mi exposición: la homomensura –y su vinculación ilegítima con el heraclitismo radical–, el agnosticismo del *dictum* protagórico sobre los dioses y el marcado sesgo político que se advierte tanto en la llamada “Apología de Protágoras”, como en la sección que tradicionalmente se considera una digresión y que, según mi lectura, es más bien la clave de lectura del diálogo. Comenzaré con el primero de ellos.

Luego de que Teeteto definiera el conocimiento como percepción, Sócrates afirma que su definición no es nueva, sino que había sido expresada antes por Protágoras con otras palabras:

“El hombre es medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son” (=DK80B1).¹⁷

Me detendré en la interpretación de la sentencia, en la que incluso podría existir una ambigüedad deliberada, tanto semántica como sintáctica, con el objeto de esclarecer cuál es la relación entre percepción y *phantasia* que Platón adjudica a Protágoras.

Sócrates explica el *dictum* protagórico del modo siguiente:

¹⁷ “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” (152a2-4).

“¿No te parece que lo dice en este sentido: que toda cosa 'es tal que a mí me parece, y tal como a ti te parece', puesto que tanto tú como yo somos hombres? (*Teet.* 152a6-8).¹⁸

En esta “traducción” socrática se asumen dos cuestiones básicas: por un lado, una interpretación individualista de la tesis protagórica y, por otro, una lectura de la medida (*métron*) en función de la *phantasia*. Respecto del alcance de 'hombre', como ha destacado Dupréel (1948:23), podrían pensarse tres opciones: en sentido individual, comunitario (para cada *pólis* en particular) o genérico (para toda la especie humana).¹⁹ El ejemplo que sigue a este pasaje sigue la misma línea del que acabo de citar:

“cuando sopla el mismo viento para uno de nosotros es frío y para otro no” (*Teet.* 152b2-3)²⁰

Aquí Platón toma decididamente el término 'hombre' en sentido individual,²¹ si bien más adelante, en la sección del diálogo conocida como “Apología de Protágoras” aparece otro sentido: el hombre como miembro integrante de la *pólis* (167c4-5).²² Y en una de las críticas a las que me referiré en el capítulo siguiente (la que apela a un posible cerdo o cinocéfalo como medida), el término *ánthropos* remite al hombre en tanto miembro de la especie humana.²³ En distintos ejemplos y contextos, el sofista pudo haberse valido de cualquiera de las tres acepciones,²⁴ de modo que los tres sentidos pueden convivir y no es necesario tomar una decisión respecto de uno en particular excluyendo el resto. Esto no impide suponer, tomando como referencia el

¹⁸ Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἔμοι, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί: ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ γώ;

¹⁹ Este sentido podría estar en juego en una de las críticas del *Teeteto*, cuando Sócrates se pregunta por qué no podría ser más bien el cerdo la medida de todas las cosas (161c5). Una postura como la del fragmento de Heráclito acerca del agua de mar, pura e impura a la vez, según se la refiera a los peces o a los hombres no parece convenir al sofista de Abdera, que sostuvo que acerca de cada cuestión es posible sostener dos discursos contrapuestos (DK80A1), de tal modo que el tipo de oposición que le interesaba no implicaba perspectivas genéricas. Nuevamente hay que referir todo al ámbito de los asuntos humanos, en donde se producen disensos a nivel individual o comunitario.

²⁰ ἄρ' οὐκ ἐνίστε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ριγῶ, ὁ δ' οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα;

²¹ Mc Dowell (1973: 118 n. *ad loc.* 152a2-4), apunta que todas las fuentes antiguas han leído la sentencia en sentido individualista. Son numerosos los intérpretes que aprueban la interpretación platónica. Cf., p.e., Lesky (1968:373-374; Terray 1990:24-28).

²² “...los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial”.

²³ Gomperz (1901: 502-513) apoya esta interpretación, de corte kantiano.

²⁴ Frente a esta variedad de posibilidades, Capizzi (1955:116) propuso traducir *ánthropos* por un pronombre impersonal. Si bien la traducción gana en ambivalencia (lo cual pudo haber sido la intención protagórica), pierde, precisamente, el acento antropocéntrico.

tipo de enseñanza de Protágoras²⁵ y su rol en el círculo de Pericles –había redactado, en efecto, la constitución de la colonia de Turios –,²⁶ que el sentido comunitario y ciudadano puede ser el más cercano a una postura plausible del sofista.²⁷ Con todo, en el marco de la *pólis* democrática, el sentido individual es también importante, pues permite legitimar el rol de los oradores en la Asamblea, individualidad que, es cierto, queda supeditada al consenso que se logre posteriormente, pero que de ningún modo debe ser subestimada. En este sentido, el campo de la *phantasia* y el de la *dóxa*, términos que, según veremos, son, para Protágoras perfectamente intercambiables, son políticos por excelencia, porque expresan un parecer individual que no es el único posible y que es susceptible de ser cambiado por medio del discurso y de los acuerdos mutuos. En consonancia con esto es que el personaje de Protágoras, en su defensa en el *Teeteto*, propone cambiar el término *verdad* por el de *utilidad*, que es precisamente aquel al cual se recurría de modo predominante en la Asamblea.²⁸ Sólo respecto de estos dos sentidos, individual y comunitario, puede afirmarse que “acerca de cualquier asunto es posible ofrecer dos *lógoi* contradictorios”,²⁹ no ya del genérico, que analizo a continuación.

Respecto del tercer sentido que podría asumir ‘*ánthropos*’, las reflexiones de Protágoras acerca de la especie humana se encuentran más bien en su exploración de los límites del conocimiento humano, como lo muestra su sentencia acerca de los dioses:

“Acerca de los dioses no puedo saber ni si existen ni si no existen, ni tampoco cómo es su conformación; pues muchos son los impedimentos al respecto: la falta de evidencias y la brevedad de la vida humana” (DK80B4)³⁰

²⁵ En el *Protágoras* (318e-319a) describe su enseñanza (*máthema*) como aquella que es capaz de lograr que los discípulos adquieran una buena deliberación (*euboulía*) respecto tanto de los asuntos privados –la dirección del *oikos*–, como los públicos –la participación política–, de modo que se constituya como el más poderoso (*dunatótatos*) de la *polis*, tanto en el obrar como en el decir (*práthein kai légein*).

²⁶ La fundación de esta colonia en la Magna Grecia había sido promovida por Pericles en el 444 a.C, según el testimonio de Diógenes Laercio, quien se basa a su vez en Heráclides del Ponto.

²⁷ Así aparece en los llamados “discursos dobles”, de inspiración protagórica, en los cuales convive con los pareceres individuales.

²⁸ Así se evidencia, p.e., en Tucídides, en los discursos de los dos oradores en el debate acerca de la suerte de Mitilene, donde lo que está en juego no es si los mitileneos, que se había sublevado contra Atenas eran culpables ni si era justo castigarlos con la muerte –de lo cual nadie dudaba– sino qué decisión era más conveniente para el Imperio (*Hist. Pel.* III, 37-48).

²⁹ <δύο λόγους> εἶναι <περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένου ἀλλήλοις>. (Vid. IX 51,1-2=B6a).

³⁰ περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου>

Si bien este fragmento supone un sujeto tácito “egó”, las limitaciones que llevan a la suspensión del juicio acerca de la existencia de los dioses competen a todos los seres humanos y no meramente a Protágoras (así lo muestra la apelación a la brevedad de la vida, que afecta a todos ellos). Indirectamente, la propia homomensura indicaría lo que el hombre no puede conocer: algo independiente de su propia medida. Esto no necesita hacer pensar en una exploración teórica, de parte de Protágoras, de los límites del conocimiento humano, sino más bien en una estrategia de defensa de la propia práctica en el seno de la comunidad política democrática, en el sentido de delimitar su campo de acción. Cualquiera de los tres sentidos de *ánthropos*, entonces, puede ser plausible (en todo caso, habrá que atender cuidadosamente al contexto), aunque dada la actividad específica del sofista, *i.e.*, la enseñanza de la *areté* política, se pueda privilegiar, como área específica, aquella centrada en la comunidad política, porque no es un individuo aislado aquel que experimenta los pareceres, sino integrado en una *pólis* respecto de la cual cobran sentido sus propios pareceres. Quedará más clara la interpretación que definiendo al analizar a qué alude el término “*chrémata*” en la sentencia.

¿Cuáles son, pues, aquellas cosas (*chrémata*)³¹ de las que el hombre se constituye como medida? En este pasaje se recurre a propiedades perceptibles, pero más adelante Sócrates afirma, sin embargo, que también lo justo, lo conveniente y lo piadoso estarían incluidos en el *dictum* (*Teet.* 167c2-7, 172b3).³² Si se explora la etimología de este sustantivo, se encuentra que el término “*chrémata*” es un derivado del verbo “*chrésta*” que a su vez significa “usar”, “servirse de”, incluso “tener relación con”, esto es, no se refiere simplemente a las cosas, sino que ya implica una determinada perspectiva de las cosas en tanto son útiles para, o pueden ser usadas por el hombre.³³ En tal sentido, *chrémata* siempre tiene referencia al hombre, y no tiene sentido pensar en la existencia de *chrémata* independientemente de un marco de referencia ponderativo humano.³⁴ Más adelante, la crítica platónica concede que en

³¹ En *Crat.* 386a1 (DK80A13) la cita incluye *prágmata* en vez de *chrémata*, y en la versión de Sexto Empírico también (DK80A14). Para la polémica acerca del uso de uno u otro término, cf. Hadot (1980:319).

³² En *Crat.* 385e-386e, por otro lado, los ejemplos presentados por Sócrates de aquello que cae bajo la mensura humana incluyen sensatez e insensatez, virtud y vicio.

³³ Son numerosos los autores que destacan esta característica. Cf., *p.e.*, Cassin (1995:229); Kerferd (1981:96-98); Versenyi (1962:182); Divenosa (2006:30). Para Versenyi el *métron* ya está implicado en el término *chrémata*, de modo que podría pensarse en un carácter tautológico del *dictum*.

³⁴ Heidegger (2000:114) intenta destacar este aspecto de *chrémata* ofreciendo una traducción libre de la sentencia, que mezcla traducción con interpretación: “De todas las ‘cosas’ (de aquellas que el hombre tiene en utilización y en uso y, por lo tanto, continuamente a su alrededor: *chrémata*, *chrêsthai*,) es el (respectivo) hombre la medida, de las presentes de que presencien tal como presencian, de aquellas, en cambio, a las que les es rehusado presenciar, de que no presencien.” El mismo autor comenta el uso de *chrémata* en otro lugar (1998:84).

cuestiones como la percepción del calor, la sequedad y la dulzura, las cosas son tal como a cada uno le parecen, pero encuentra cuestionable la extensión de esto al ámbito ético-político.³⁵

Ahora bien, aunque estos son los dos ámbitos que aparecen explícitos en el *Teeteto* asociados a la homomensura, si se toma en cuenta la relación que establece Sócrates a continuación entre el *dictum* protagórico y el heraclitismo radical, no sólo las propiedades perceptibles y los valores ético-políticos quedarían abarcados por la tesis, sino también las cosas mismas, cualquier hecho de la experiencia.³⁶ En el heraclitismo extremo, sin embargo, como tendré ocasión de mostrar más adelante, no sería posible una estabilidad tal que permita identificar que quien percibe el viento como frío y quien lo percibe como cálido estén refiriéndose al *mismo* viento, así como tampoco la estabilidad del sujeto percipiente. Esto es, la interpretación que merece a Platón el *dictum* protagórico, a la luz del célebre ejemplo del viento, sería incompatible con su atribución al abderita de una ontología como la envuelta en el heraclitismo extremo.

Cuando me referí anteriormente al sentido predominante del término "*ánthropos*" en la sentencia, sugerí que puede haber una ambigüedad deliberada en el uso del término, pero que la interpretación que mejor da cuenta del conjunto de fragmentos y testimonios de Protágoras es la que se inclina por su sentido político, y, en estrecha relación con este, el de individuo, no como un relativismo subjetivista a ultranza, sino como un reconocimiento del valor que los pareceres individuales cobran en una *pólis* democrática como la del siglo V ateniense. Sostuve que podía haber formado parte de los intereses del sofista, además, una exploración de los límites del conocimiento humano con el fin de centrar la atención en aquellas cuestiones que entran dentro de su competencia y, junto a ello, la imposibilidad de una perspectiva absoluta privilegiada, tal que es bajo esta perspectiva –y no, desde luego, una de corte trascendental kantiano–, que puede entenderse el término '*ánthropos*' en sentido genérico. En consonancia con ello, las *chrémata* medidas por el hombre son las que se encuentran a su alcance, no, por cierto, los dioses, así como tampoco las cosas en sí mismas independientemente de quienes las aprehenden. El sentido que entiendo como más plausible es, en consecuencia, también aquí, ético-político. Si Protágoras usó ejemplos como el del viento (nada podemos decir a favor ni en contra de ello),

³⁵ Cf. cap. 3:76.

³⁶ Tal es así que los estudiosos se dividen al momento de delimitar la extensión del *dictum*. Nestle (1940:271) y Dupréel (1948:23) entienden que remite a valores morales, Levi (1940:149) y Untersteiner (1949:55), que se trata de hechos. Incluso este último traduce: "el hombre es la medida de todas las experiencias, tanto de la fenomenalidad de lo que es real como de la no fenomenalidad de aquello que carece de realidad". Cf. además Capizzi (1955:104) para un panorama más amplio de las posiciones.

posiblemente no lo hizo con intención de desplegar una teoría de la percepción, ajena a sus intereses, sino como una muestra, por vía analógica, de cómo los hombres experimentan, en general, las cosas. Tal perspectiva, como hemos visto, forma parte del testimonio del propio Platón, quien no está tergiversando completamente el pensamiento del sofista de Abdera, entiendo, sino destacando que el sofista estaría reduciendo cuestiones cruciales como lo justo y lo piadoso al mismo status que el frío y el calor, donde lo que prima es el parecer de cada uno, incontestable en cuanto se limita a articular que alguien lo siente de ese modo.

Una tercera cuestión que plantea la interpretación del *dictum* del hombre-medida, en estrecha relación con los dos puntos anteriores, es de qué modo está tomado el verbo ser (*eînai*) en la sentencia, que aparece tanto conjugado como en la forma de participio plural en "las cosas que son" (*tâ ónta*). Como bien apunta Kahn (1981), en contextos como el del pasaje que me ocupa, no sería acertado preguntar si el sentido del verbo ser es netamente existencial, predicativo o veritativo, en tanto no se trata de una distinción claramente establecida en el pensamiento de la época.³⁷ Si se tiene en cuenta el sentido de *chrémata* al que aludí antes, resulta más plausible que se trate del modo en el cual las cosas aparecen a los hombres, y no a su existencia. De este modo, el ser de las cosas se constituiría siempre como un *ser para alguien*, disolviéndose la posibilidad de hablar de un ser en sí mismo, independiente de la perspectiva individual (o comunitaria) humana.³⁸ Platón, por un lado, vincula al protagorismo con una ontología, extendiendo de este modo su alcance más allá de lo que habría admitido el propio Protágoras, que rehusó cualquier pronunciamiento sobre cosas en sí mismas. Y a esto se suma la atribución de una ontología como la heraclíteica extrema, que la despoja de sentido, ya que desde esta última perspectiva no sería posible hablar de un ser para alguien, pues no se podría expresar determinación alguna, ni siquiera en sentido relativo.

Con respecto al sentido veritativo de *eînai*, es cierto que en la interpretación que Platón ofrece de la homomensura en el *Teeteto* se mezcla, también, la cuestión de la verdad, tal como el mismo Kahn (1973:367) apunta. Pero habría que hacer dos consideraciones al respecto. Primero, en pasajes como *Teeteto* 161d2-3, si bien se

³⁷ Muestra de ellos serían los intentos de Platón (p.e., en el *Sofista*) y Aristóteles (cuyo *pollachôs legómenon* forma el nervio central de toda su *Metafísica*) por distinguir diferentes sentidos de *eînai*. Muchas de las paradojas sofísticas, como por ejemplo, las del *Eutidemo*, reposaban, precisamente, en una indistinción entre los diferentes sentidos de este verbo.

³⁸ En términos del *Crátilo*, se abandona completamente la posibilidad de la referencia a "las cosas en sí" (*prágmata kath' hautá*, 386e4) quedando sólo disponibles "las cosas en relación con nosotros" (*prágmata pròs hemás*, 386e1). Esta distinción *kath' hautá / pròs hemás* es muy importante en Aristóteles respecto de la distinción entre lo más cognoscible por sí y para nosotros, salvo que en su caso, a diferencia de Protágoras y Platón, se parte de las segundas para arribar a las primeras (cf., p.e., *Met.* VII, 1029b3-12).

atribuye verdad a lo que alguien juzga por medio de la percepción, no se trata, al menos en este caso, de una verdad *simpliciter* sino relativa a quien percibe (*hekásto*, línea 3).³⁹ La otra aclaración pertinente remite al uso del término “verdad” en la llamada “Apología de Protágoras” (166a-168c), en tanto allí el sofista, reconoce Sócrates, podría aducir que es por inexperiencia que se habla de “verdad” y que sería más propio hablar de utilidad. Luego de aclarar que el sabio puede hacer que los demás cambien sus opiniones perjudiciales por otras beneficiosas, el Protágoras platónico apunta lo siguiente respecto de estas últimas:

“Algunos llaman a estos pareceres (*phantásmata*) “verdaderos”, a causa de su inexperiencia, pero yo los llamo “mejores” que los otros, mas no, en modo alguno, verdaderos” (*Teet.* 167b2-4).⁴⁰

La pregunta crucial aquí sería ¿mejores respecto de qué?, para cuya respuesta hay que tener en cuenta el horizonte de sentido marcado por la doctrina de la homomensura. La lectura política, fuertemente presente en el contexto de la “Apología”, es a mi entender la que otorga mejor sentido al carácter de estos pareceres que se revelan mejores que otros. Protágoras apela a la analogía con el médico, quien es capaz de producir un cambio, por medio de medicamentos, en las percepciones del enfermo. El orador, a diferencia del médico, lo haría por medio del *lógos*.⁴¹ Aquí Protágoras recurre explícitamente a la relación entre el orador y la Asamblea, donde el primero operaría sobre las *phantásiai* de la segunda. Esto nos trae nuevamente al punto de partida del *Teeteto*, la pregunta acerca del conocimiento, puesto que este orador, que persuade a la Asamblea, debe tener conocimiento, si no acerca de lo verdadero –al menos si respetamos el texto de la defensa de Protágoras–, pero sí acerca de lo bueno. Este último podría estar relativizado, es cierto, de modo de constituirse en bueno *para esa pólis* en ese momento determinado (al modo de la *phronēsis* política aristotélica),⁴² pero de todos modos su determinación supone conocimiento y este es uno de los puntos que Platón quiere destacar a lo largo del diálogo: qué es lo que pueden entender los diferentes personajes que aparecen

³⁹ En sus críticas, como desarrollaré en el capítulo siguiente, Platón no mantiene la presencia de los relativizadores, lo cual le permite, por ejemplo, acusar a Protágoras de autorrefutación.

⁴⁰ ἄ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

⁴¹ Aquí aparece una analogía célebre: la del *lógos* como *phármakon*, que aparece en el *Encomio de Helena* (14) gorgiano, donde se destaca la omnipotencia del *lógos* para producir todo tipo de *páthos*. Así como el *phármakon* puede tanto curar como envenenar, el *lógos* puede ser usado para beneficiar o perjudicar al individuo o la comunidad política. Este es, precisamente, uno de los puntos que el personaje Gorgias del diálogo platónico –cuya personalidad evidencia la distorsión platónica– discute con Sócrates (*Gorg.* 455a).

⁴² Así aparece caracterizada esta virtud dianoética en *EN VI 8*.

mencionados o aludidos acerca de qué es el 'conocimiento y la insuficiencia de estas concepciones. La cuestión de la verdad reaparecerá en el momento de las críticas.⁴³

Cabe destacar que la tesis de la homomensura es el inicio de un tratado titulado *Acerca de la verdad* (*Teet.* 161c), lo cual no tiene por qué ir en contra de lo que se acaba de señalar acerca del sentido del término "verdad" en Protágoras. En efecto, así como su tratado *Acerca de los dioses* declaraba la imposibilidad de pronunciarse acerca de la existencia de ellos –así como de su naturaleza–, bien pudo su tratado acerca de la verdad sostener una consideración de índole análoga, en cuyo caso se debería entender que lo que Protágoras está rechazando es pronunciarse acerca de una verdad objetiva, opuesta a la falsedad.⁴⁴ Por lo demás, no es este el único sentido de verdad que parece haber sido objeto de reflexión del sofista, en tanto una de la tesis que se le adjudica es, precisamente, la que sostiene la verdad de todos los pareceres. No se trataría, sin embargo, de la verdad en el sentido rechazado en la "Apología" del *Teeteto*, sino una fundada en el carácter incontestable de los pareceres individuales o la decisión de la comunidad en las cuestiones prácticas, en suma, una verdad que no posee como contrapartida la falsedad.⁴⁵ Protágoras, en efecto, no ofrece, como Teeteto, una definición del conocimiento en términos de verdad, sino que para él la sabiduría consiste, como acabo de exponer, en la capacidad de hacer cambiar las percepciones perjudiciales, de igual modo que un médico lo hace con un enfermo.⁴⁶ La ciencia, para el sofista, consiste en la efectiva capacidad de producir un cambio en el auditorio, sea un individuo o una comunidad política, y no en el conocimiento de ciertos planteos teóricos. Es una concepción novedosa –y a la vez, restringida– del conocimiento, según la cual respecto de este no interesa la verdad, sino la eficacia práctica.⁴⁷

Respecto del *hos*, entiendo que está tomado como adverbio de modo y no como una conjunción de subordinación, pues en este último caso la construcción de la sentencia sería algo confusa. En cambio, la primera opción es coherente con lo que se ha dicho acerca de *chrémata*. Para su traducción se plantea el mismo problema que analicé a propósito de este último término, a saber, si se trata de las cosas mismas o

⁴³ Cf. cap.3:79-81.

⁴⁴ Respecto de los dioses, por otro lado, más allá del fragmento citado, y si el mito del diálogo *Protágoras* guarda parentesco con la postura del sofista homónimo, Protágoras rescata el valor social de su culto. Cf. Divenosa (2006).

⁴⁵ Cf. Spangenberg (2009a).

⁴⁶ La analogía entre el político y el médico aparece en varios textos de Platón referidos a su propia concepción de la política. Llama la atención, en este diálogo, su enunciación en boca de Protágoras.

⁴⁷ Esta concepción del poder del discurso conecta a Protágoras con los planteos gorgianos. No es ajena, tampoco, a Sócrates, con la importantísima diferencia de que el Sócrates platónico se rehúsa a escindir verdad y eficacia práctica.

bien de sus propiedades, del modo en que aparecen. Así, es posible traducir *hos* como “en tanto que” o bien “del modo en que”: si se trata, como en el pasaje al que me referí anteriormente, del viento, por ejemplo, podría referirse al viento en tanto que es frío o caliente o en tanto al modo en que se aparece a quienes lo perciben así, lo cual introduce matices hermenéuticos diferentes.

Quizás el término menos problemático de la sentencia sea, junto con *ánthropos*, uno de los más importantes, *métron*, usado frecuentemente en dos contextos diferentes: el de las matemáticas y el ético, en el cual aludía a la vida medida. Respecto del primer sentido, algunos autores han visto una polémica de Protágoras con los matemáticos,⁴⁸ mientras que en el caso del segundo, lo que se advierte es una inversión del punto de vista corriente según el cual el hombre debía medirse a sí mismo al actuar, pero de acuerdo a un criterio externo, que podían ser los dioses o los valores de la comunidad.⁴⁹ Para el sofista de Abdera, en cambio, es el hombre mismo el que se convierte en criterio de todas las cosas.

Hechas estas aclaraciones acerca del sentido de verdad y de la inexistencia en Protágoras de una distinción neta entre los diferentes sentidos de ser, hay que rescatar la polisemia de la sentencia, en todos sus elementos, sin dejar de tener en cuenta que todos ellos tienen un polo de sentido constituido por el ejercicio de la política el marco de la *pólis* democrática. Dada esta polivalencia, es importante atender al contexto en la cual se la aplica.

De la homomensura al “*phánta rheĩ*”

En la sección anterior he propuesto una lectura eminentemente política de la homomensura protagórica, mostrando cómo la tesis implica una renuncia a asumir compromisos ontológicos que impliquen algún pronunciamiento acerca del mundo al margen de los pareceres humanos. Como he analizado, en la sentencia, si bien aparecen mentadas “las cosas”, lo hacen dependiendo de la medida humana (así está marcado por la construcción en genitivo *pánton chremáton*), y a través de un término, *chrémata*, que alude claramente a las cosas en tanto son ponderadas por quienes se valen de ellas. Así se cumple la pretensión protagórica de adjudicarle todo al hombre que mensura, a la vez que se marcan los límites y el alcance de aquello que este

⁴⁸ Cf. Dupréel (1948:52). Kulesz (2009) encuentra una alusión a la polémica con los matemáticos en DK80B7.

⁴⁹ Kulesz (2009:44) cita un fragmento de Cleóbulo de Lindos (*Vid.* I,93,8), quien recomienda la medida para la vida humana, por medio de la difusión de la concisa máxima: “μέτρον ἄριστον”. Esta medida, para Cleóbulo, implicaba consejos tales como no ensoberbecerse en la buena fortuna ni acobardarse en el infortunio, sino enfrentar dignamente las fluctuaciones de la fortuna. También Demócrito aconsejaba la medida en la conducta humana (DK68B157).

puede mensurar. Estudiaré ahora cómo Platón, seguido en este punto por Aristóteles, intenta soldar a la tesis protagórica un compromiso ontológico literalmente insostenible.

Abordaré ahora, entonces, el análisis del heraclitismo radical presentado en el *Teeteto* y la relación que se establece entre éste y la homomensura, gracias a la cual Platón perfila su interpretación de la última y abre las puertas a las duras críticas que seguirán en el diálogo. Me interesa especialmente la teoría de la percepción que se atribuye allí a los partidarios del flujo –y, por extensión, a Protágoras–; pues respecto de ella se ha entrevisto cierta aquiescencia de parte de Platón y ha sido criticada abiertamente por Aristóteles.

Apenas obtenido el acuerdo de su interlocutor acerca de la relación entre la homomensura y la definición del conocimiento como percepción, Sócrates sostiene que la tesis protagórica está construida de manera deliberadamente enigmática en tanto constituye lo que Protágoras divulgó a la mayoría, mientras que a sus discípulos comunicaba en secreto la verdad.⁵⁰ Esta “verdad” no es otra que la tesis del “todo fluye” (*pánta rheî*), en el sentido totalizante y fuerte de que *todo* lo que hay es movimiento⁵¹ y por tanto,

“nada es una cosa en sí y por sí misma, ni se podría decir correctamente ni que es algo ni que es algo tal” (*Teet.* 152d2-4).⁵²

El verbo “ser” se aplicaría a las cosas de manera impropia, ya que en realidad lo que habría que sostener más bien es que ellas devienen, que están “siempre en proceso de llegar a ser” (152e1). Sólo Parménides es exceptuado, dentro de una lista que incluye a Homero, Heráclito, Empédocles y Epicarmo, de haber sostenido una concepción semejante.⁵³ Cornford (1968:57) desecha que sea propia de los cirenaicos, como algunos intérpretes han propuesto, o que se trate de una teoría que

⁵⁰ Dadas las características de la enseñanza sofística que Platón caracteriza en sus diálogos, no estaríamos en presencia de la atribución de una estrategia de prudencia o de secretismo por parte de Protágoras sino de una cuestión de índole económica, ya que si divulgara todo a la mayoría no podría exigir para sus lecciones privadas. Cornford (1968:47, n.25) encuentra aquí una probable alusión al título de la obra protagórica (*Acerca de la Verdad*) que se abría con el enunciado de la homomensura.

⁵¹ “El todo es movimiento y no existe nada aparte de éste” (τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, 156a5). La tesis opuesta radicalmente a esta sería la negación eleática del movimiento. Ambas tesis, según Platón y Aristóteles (*Met.* IV 8, 1012b22-28), por diferentes razones son insostenibles.

⁵² ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιονοῦν τι,

⁵³ También en *Crat.* 401bss.

efectivamente haya sido sustentada por alguno de los mencionados en el texto, sosteniendo que se trata de una concepción del propio Platón.⁵⁴

Si bien en el diálogo la tesis es presentada como heraclítea, responde más bien a la postura de su discípulo Crátilo, quien, según Aristóteles, había reprochado a Heráclito haber afirmado que no es posible bañarse dos veces en el mismo río, aduciendo que no sería posible hacerlo en *el mismo río* ni siquiera una vez (*Met.* IV, 1010a13-14). Sugiero que esta disputa entre Heráclito y Crátilo tiene su contrapartida en la tensión que, en el seno del *Teeteto*, se verifica entre la homomensura protagórica y el heraclitismo radical. En efecto, así como Crátilo encuentra que el oscuro filósofo de Éfeso no había llevado a sus últimas consecuencias su consideración acerca del devenir, pues en el fragmento del río se verificarían dos permanencias, la del río y la de los bañistas,⁵⁵ del mismo modo en el ejemplo del viento en el *Teeteto*, Crátilo hubiera encontrado inaceptables la permanencia del viento y de los percipientes.

Esta metafísica del flujo se corresponde con una teoría de la percepción que respeta la doctrina de que todo lo que hay es movimiento. Respecto del status de una cualidad como "blanco", esta teoría sostiene que no existe ni en los ojos ni fuera de los ojos (153d6-10), sino que es una instancia intermedia, que se genera en el encuentro entre dos movimientos. Este modo de entender la percepción es conocido como "teoría de los gemelos", pues postula que hay dos clases de movimiento, uno que es capaz de actuar y otro de padecer esta acción, tal que de la unión y fricción de ambos se produce la pareja gemela lo perceptible (*aisthetón*) / la percepción (*aísthesis*). No hay estabilidad ni siquiera en este carácter activo o pasivo –o, como aparece más adelante lento o rápido– de los movimientos, sino que incluso esta característica es solamente fruto del encuentro (157a). Es conveniente recordar, a esta altura de la exposición, que puede resultar equívoco hablar aquí de "teoría de la percepción", porque aunque hay involucrada una teorización acerca de cómo se percibe, la teoría de los gemelos excede el ámbito de la percepción. De hecho cuando Sócrates interroga a Teeteto acerca de si le parece una concepción razonable, le recuerda que, además de las propiedades señaladas antes, se trataría también de lo bello y lo bueno (157d). La teoría, hasta donde alcanzo a ver, referiría en general a los pareceres de un sujeto, siendo completamente irrelevante si esos pareceres fueron o no originados en una percepción, ya que esta no es entendida como una acción causal de las cosas y

⁵⁴ En el capítulo próximo, a la hora de referirme a la crítica platónica a las tres tesis emparentadas en la primera parte del *Teeteto*, volveré sobre esta polémica cuestión (cap.3:88)

⁵⁵ Así aparece en Kohan (1993), junto con un interesante análisis acerca de los llamados fragmentos del río.

por lo tanto carece de criterio para determinar si se trata de un parecer perceptual o no.

La explicación de la percepción en la teoría de los gemelos es eminentemente mecanicista (unión, fricción), lo cual debe poner en guardia a los intérpretes para no atribuir a Platón un tipo de explicación que explícitamente condena en otros diálogos,⁵⁶ y que va en contra de la versión finalista del *Timeo*. Sócrates señala que estos pares son ilimitados e innumerables –más adelante va a sostener que no se podría sostener ningún tipo de estabilidad que permita sostener que este par es igual que este otro– y que solo algunos de ellos hay recibido nombres. Como la tesis sostiene que todo lo que hay es movimiento, solo se puede hacer referencia a estos movimientos, de modo que se disuelve completamente la posibilidad de teorizar o meramente hablar del objeto percibido, o del sujeto que percibe, al margen del encuentro fugaz de sendos movimientos. Esto genera tensiones con el planteo protagórico que se había expuesto antes. En el argumento del viento, por ejemplo, se sostenía que “el mismo viento” era cálido para el que lo percibía así y frío para el que lo captaba de modo opuesto, pero la oposición estaba sostenida justamente por la permanencia del viento. Mas si no hay un mismo viento, sino que existe un “viento cálido para uno” y un “viento frío para otro”, en última instancia no parece tener sentido ni siquiera formularlo, ya que se estaría hablando de algo absolutamente privado a lo que nadie podría acceder. Precisamente, al enlazar ambas teorías, protagórica y heraclítea, se niega que pueda existir tal estabilidad, hasta el punto de mantener que Sócrates sano, dormido, o enfermo, son desemejantes y por lo tanto perciben de modo desemejante, lo cual no plantea conflicto alguno ya que no se trataría de la misma persona (159d) e incluso, no podría hablarse de Sócrates al margen de estos pareceres.

La *phantasia* según Protágoras

Luego de haber analizado la presentación platónica de la tesis de la homomensura en el *Teeteto* y la vinculación que en este texto se realiza entre esta y el heraclitismo radical, es hora de delinear la *phantasia* protagórica, sobre la base de lo expuesto antes.

La interpretación platónica de la homomensura implicaba, según se vio en la sección anterior, la identificación de la *phantasia* con la *aísthesis*:

⁵⁶ Cf., p.e., en *Fedón* 98b-99a rechaza la explicación mecanicista de la causalidad, en *Timeo* 46c-47e considera que las causas mecánicas son meramente auxiliares. Sobre la relación entre la teoría de los gemelos y la percepción en el *Timeo* volveré en el capítulo próximo.

"El parecer (*phantasia*) y la percepción (*aísthesis*) son lo mismo en lo concerniente al calor y a todas las cosas de este tipo." (*Teet.* 152c1-2)⁵⁷

Pasajes como este pueden ser interpretados en dos direcciones, según se le otorgue un carácter prioritario a la *aísthesis* o a la *phantasia*. Esto último es la postura que defiende. Cuando Teeteto formula su primera definición de 'conocimiento' (151e), parecería expresar que se conoce aquello que se está efectivamente percibiendo. Pero cuando el diálogo avanza, Sócrates amplía este uso, en dos pasos cruciales. En primer lugar, al hablar del viento que una persona percibe como frío y otra como cálido, ya no se trataría de percibir un objeto (el viento) sino de percibir *que* el viento es cálido o frío. Como bien apunta Bostock (1988) en su comentario al *Teeteto*, se trata de un desplazamiento –válido tanto en español, inglés o griego clásico– entre percibir algo (que gramaticalmente funcionaría en griego clásico como un objeto directo o una construcción equivalente subordinada) y percibir *que* algo es de un determinado modo (que admitiría una construcción de participio, de acusativo más infinitivo o bien con *hóti*). En segundo término, Sócrates realiza una ecuación entre tal "percibir que" y "parecer que" (152b-c), es decir, entre *aísthesis* y *phantasia*, donde el acento es puesto en la última y no en la primera. Quisiera ilustrar aquello a lo que me refiero con un fragmento controvertido, el de Dídimo el Ciego.⁵⁸

"A ti que estás presente te parezco sentado; pero a quien está ausente, no: es incierto si estoy sentado o no" (80DKB1a).⁵⁹

Este fragmento permite ser leído en dos direcciones diferentes, de acuerdo a cómo se interprete la relación *aísthesis* / *phantasia* en el pensamiento del sofista. Si se atiende a la relación que Sócrates establece entre la definición ofrecida por Teeteto y la homomensura, pareciera que se le está otorgando cierto privilegio a la *aísthesis*. La lectura de conjunto de la primera parte del *Teeteto*, sin embargo, según mi lectura, impide ir en esta dirección. Entre quienes privilegian la *aísthesis*, Rossetti (1986:201) entiende que esta sería el fundamento de los pareceres y opiniones, y que el fragmento citado destaca la importancia de la experiencia personal directa de los fenómenos, contra los pronunciamientos efectuados cuando se carece de ella.⁶⁰ Pero si esto fuera correcto, el fragmento no debería concluir la carencia de certeza, sino

⁵⁷ Φαντασία ἄρα καὶ αἰσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις.

⁵⁸ Este fragmento, publicado en 1968 por Gronewald, pertenece al Comentario a los salmos III del escritor cristiano Dídimo de Alejandría. Kerferd, Mansfeld y Rossetti (1986:201) lo consideran auténtico. Cf. Solana Dueso (1996:102, n.68).

⁵⁹ "φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος: τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος: ἄδηλον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι".

⁶⁰ Se trataría de la misma línea de la diferencia entre el juez y el testigo ocular, que aparece en *Teeteto* 200d-201c.

definirse decididamente por el parecer de quien está presente. La conclusión que se extrae se edifica más bien sobre el igualitarismo de ambos pareceres.⁶¹ Algunos, como Romilly (1988:158, n.6), entienden que la incertidumbre rige sólo para los que están ausentes, lo cual empobrece un poco el sentido del pasaje y rompe el paralelismo que en el mismo se establece, aun desde la construcción gramatical, entre los dos pareceres. Ahora bien, si pensamos que ambos están equiparados, el privilegio lo tendría la *phantasia* y no la percepción, lo cual es, precisamente, lo que encuentro en el texto del *Teeteto*, donde se verifica un deslizamiento desde una primera postura donde parece primar la percepción, hasta una versión amplia del protagorismo, en la que están involucrados todo tipo de pareceres, aun los que no remitirían a algo percibido. A favor de esto puede ofrecerse, además, un argumento adicional. Si para Protágoras no hay posibilidad de pronunciarse acerca de las cosas mismas sino solo acerca del impacto que éstas tienen en los sujetos, y si estos pareceres individuales son incontestables, no habría modo legítimo de diferenciar una percepción propiamente dicha de una *phantasia*. Esto quedará mejor explicado, por contraposición, cuando en la tercera sección de mi investigación aborde la cuestión de la *aísthesis* en Aristóteles, quien ve en ella un modo de captación confiable de las cosas, que otorga un registro certero (aunque no infalible) acerca del mundo, de suerte que si bien, desde luego, no es posible acceder a las percepciones del otro, el objeto sensible por sí es el mismo para todos los seres humanos y, por tanto, es posible calificar de falsas algunas percepciones. En el caso de Protágoras, ante la imposibilidad de establecer la distinción, se seguiría que la *phantasia* abarca a la *aísthesis*.

En esta dirección, *i.e.*, la de la primacía de la *phantasia* respecto de la *aísthesis*, o al menos de que se alternen en la prioridad, se mueven el propio Rossetti en otro de sus trabajos y también Fine. El primero (1986:197) distingue dos sentidos de *dóxa* en el pensamiento de Protágoras, según se trate de una manera de representarse los hechos y de dar una evaluación intuitiva y casi inmediata de ellos (*dóxa*₁), o bien de la opinión, tesis o interpretación organizada en un discurso y sostenida por argumentos (*dóxa*₂). Fine (1994:213-214), por su parte, distingue entre un protagorismo estrecho (*narrow protagoreanism*) y un protagorismo amplio (*broad protagoreanism*). El primero implicaría que cada cosa es para cada persona tal como la *percibe*, el segundo, que cada cosa es para cada uno tal como *crea* que es. En el *Teeteto* se producen constantes deslizamientos de uno a otro sentido, pero la imagen del conjunto del texto

⁶¹ Así lo sostiene Spangenberg (2009:81): si para Protágoras es incierto si estoy sentado o no porque a uno le parece sentado mientras que al otro no, aun cuando el primero se apoye en una *aísthesis* y el segundo no, significaría que el testimonio que se basa en los sentidos tiene el mismo estatus que el que no se apoya en ninguna percepción.

da lugar, según he pretendido mostrar en la sección anterior, a atribuir al autor de la homomensura la versión amplia, al ser la única compatible con el rol político del sofista y el conjunto del tratamiento platónico.

Esta *phantasia* protagórica, al involucrar el conjunto de los pareceres, es indistinguible de la *dóxa*.⁶² En la sección de críticas a la homomensura del *Teeteto*, Sócrates sintetiza así la postura de Protágoras:

“Si, pues, para cada uno es verdadero lo que opina por medio de la percepción y no puede juzgar mejor lo padecido por otro, ni estar autorizado para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, sino que, según se ha dicho muchas veces, uno mismo opina sólo de las propias, todas estas correctas y verdaderas...” (*Teet.* 161d 3-7)⁶³

En este pasaje, la *aísthesis* y la *phantasia* se intercambian con la *dóxa*, y Platón, —quien por otro lado, como he desarrollado antes, entiende que Protágoras propone una nueva concepción de la verdad—, adjudica a todas ellas el carácter de verdaderas. Se trataría, según mi lectura, de una concepción judicativa de la *phantasia*, pero que apropió para sí misma muchas de las características de la percepción de los objetos propios de cada sentido, p.e. su carácter incontestable y su inmediatez, en razón de articular lo experimentado subjetivamente.⁶⁴ Al menos así es como Platón entiende la *phantasia* de Protágoras en el *Teeteto*, si bien, en el momento de las críticas, construirá una versión de la *aísthesis* reducida al ejercicio de los cinco sentidos, mostrando que es insostenible extender al ámbito de la *phantasia* y la *dóxa* las propiedades de la percepción.

Aristóteles, como se verá oportunamente, sigue la interpretación platónica de la homomensura protagórica en muchos de los elementos que han sido mencionados a lo largo de este capítulo. En uno de sus argumentos a favor del principio de no-contradicción, adopta la estrategia platónica de adjudicarle a Protágoras compromisos metafísicos, pues, dice, si es cierto lo que afirman los seguidores del sofista, entonces todas las cosas estarían completamente confundidas, de modo que cada cosa sería a la vez todas las otras (*Met.* IV 4, 1007b20-1008a2). También, siguiendo a su maestro, identifica como doctrina protagórica que “todas las cosas opinadas (*dokóunta*) son

⁶² En el capítulo 1 mostré que en Heródoto hay un uso similar, en tanto intercambia, con el mismo sentido, el verbo *phainetai* con *dokéō*. Cf. cap. 1:31.

⁶³ εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθὴν ἢ ψευδῆς, ἀλλ' ὁ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ...

⁶⁴ En este sentido se podría afirmar que hay una versión judicativa tanto de la *phantasia* protagórica como de la platónica —que trataré en el capítulo 4—, aunque con significativas diferencias acerca de sus cualidades y su valoración.

verdaderas, y también todos los pareceres (*phainómena*)" (*Met.* IV 5,1009a8),⁶⁵ al igual que la identificación entre *aísthēsis* y *phantasia*. La tríada *aísthēsis* / *phantasia* / *dóxa* volverá así a aparecer en los textos de Aristóteles referidos a Protágoras. En la segunda sección de mi investigación, a la hora de analizar las críticas del Estagirita a Protágoras, volveré sobre esta cuestión.

A lo largo de este capítulo he señalado en varias oportunidades la dimensión política de la *phantasia* protagórica y también cómo Platón, que reconoce explícitamente en el *Teeteto* este carácter, pone el acento en los aspectos epistémicos y metafísicos que encuentra implicados en el pensamiento protagórico. Para Platón, ciertamente, una postura política conlleva una posición gnoseológica, y esta última no puede, a su turno, ser concebida al margen de la metafísica. Así queda delineada la *phantasia* protagórica en el *Teeteto*, como el resultado de una postura demagógica, que valora las opiniones de todos asignándoles igual valor de verdad, en tanto esta opinión es para Platón una *phantasia*, i.e., un parecer individual, incontestable, de escaso valor, en tanto sólo articula la experiencia propia y no garantiza acceso a las cosas mismas. La *phantasia* protagórica habría tomado así de la *aísthēsis* su carácter de experiencia propia que, en tanto experiencia, no puede ser refutada por otro, pero que deja de lado un aspecto aceptado comúnmente, y también por Aristóteles, a saber, su papel exitoso y confiable con relación a la captación de las cosas mismas, al posibilitar la supervivencia del hombre y del resto de los animales.

Respecto de la *phantasia*, el rol atribuido por Protágoras al sofista sería, como se ha visto *supra*, tener la capacidad de producir un cambio en estas *phantasiai* individuales o comunitarias, de modo que se tornen más útiles. De este modo se destaca una propiedad notoria de la *phantasia* protagórica: su carácter permeable, fundamental para su operatividad política y uno de los blancos favoritos de crítica por parte de Platón.

Así, en este capítulo, he delineado la presentación platónica de la *phantasia* protagórica, destacando los rasgos fundamentales que se constituyen en los principales blancos de la crítica platónica que abordo en el capítulo siguiente.

⁶⁵ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα. El término *phainómena* posee en Aristóteles un sentido técnico que ha sido uno de los temas de estudio más ricos de los últimos cincuenta años en el pensamiento aristotélico, que han implicado, en diferentes direcciones, apartarse de la traducción de Ross por "facts". Aquí entiendo que se trata de los pareceres prejudicativos, porque está remitiendo a la doctrina protagórica tal como la expone más adelante en el mismo capítulo, pero de ningún modo entiendo que ese es el modo en que se debe traducir "*phainómena*" en todos los textos aristotélicos.

Capítulo 2: La entrada en escena de la polémica en torno a la *phantasia*: el Protágoras del *Teeteto*

Capítulo 3

El primer ataque filosófico a la *phantasia* protagórica: las críticas platónicas del *Teeteto*

“Tal y como están las cosas, no tenemos más remedio que considerar de nuevo la cuestión con serenidad, ya que disponemos de mucho tiempo y no hay que enfadarse, sino examinarnos verdaderamente a nosotros mismos para ver qué son, en realidad, estas apariencias que se dan en nosotros” (*Teet.* 154e7-155a2)¹

La crítica platónica

En el capítulo anterior el escenario del *Teeteto* ha quedado preparado, listo para el abordaje de las críticas platónicas a la *phantasia* protagórica y de todas las implicaciones teóricas que Platón encuentra derivadas de ella. Respecto de esto último, dadas las relaciones que Platón había entretejido en sus críticas a la primera de las definiciones de *epistémē* del *Teeteto*, las críticas a la tríada *conocimiento como aísthēsis* / *homomensura* / *heraclitismo extremo* le permiten también, junto con la crítica de Protágoras, un profundo análisis del alcance de la percepción, análisis que excede lo sostenido por el sofista.

Luego de haber relacionado, estratégicamente, las tres tesis emparentadas en la primera parte del *Teeteto*, Sócrates se lanza a criticarlas. En el transcurso de estas críticas, queda claro que el objetivo –al menos, de modo explícito– es rechazar la posibilidad de que la percepción pueda constituir conocimiento, cuestión que aborda por separado, después de haber desarmado la homomensura aunada al heraclitismo radical.

El argumento sobre los estados alterados: sueño, enfermedad y locura

El argumento que apela a la situación del sujeto en diversos estados alterados como la enfermedad, la locura y el sueño,² pretende ser una defensa más de la tesis protagórica aliada con el heraclitismo, pero es susceptible de ser leído, además, como

¹ ὅτε δ' οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ἢ ἡρέμα, ὡς πάνυ πολλὴν σχολὴν ἄγοντες, πάλιν ἐπανασκεψόμεθα, οὐ δυσκολαίνοντες ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμᾶς αὐτοῦς ἐξετάζοντες, ἅττα ποτ' ἐστὶ ταῦτα τὰ φάσματα ἐν ἡμῖν;

² No deja de ser significativo que estos tres estados son mencionados por Aristóteles en *DA* III 3 como aquellos en los cuales los hombres actúan impulsados por la *phantasia*, a causa de la obnubilación del intelecto. Sobre esto volveré en el cap.13:314.

una sugerencia crítica, y prueba de ello es que Aristóteles retoma la primera postura que Teeteto asume en el argumento como una crítica contra Protágoras.³ El argumento presenta dos pasos: primero, Sócrates elabora su objeción, para luego mostrar en qué sentido Protágoras podría defenderse de ella.⁴ La objeción contra la infalibilidad de la percepción se basa en lo siguiente.⁵ Durante los sueños, afirma Sócrates, así también como en las enfermedades y, entre estas, la locura, las percepciones se ven alteradas de tal forma que es frecuente que se afirme, respecto de quienes están en tal situación, que poseen percepciones o pareceres falsos, lo cual iría en contra del núcleo de la tesis protagórica, pues en tales casos, "nada es lo que parece ser" (*Teet.* 158a3). Se trata de dos casos diferentes, apunta McDowell (1973:145), pues en el caso del sueño no se está propiamente percibiendo nada, mientras que en el caso de la enfermedad o la locura sí se trata de una percepción, aunque equivocada. Sin embargo, lo que aflora en este pasaje del *Teeteto*, a mi entender, es precisamente la falta de criterio de la teoría protagórica para realizar este tipo de distinciones, de suerte que la diferencia que señala McDowell es el resultado de una concepción diversa, tal como la de Platón o Aristóteles.⁶

Teeteto acuerda con esta objeción socrática a la infalibilidad de las percepciones, apoyándose en el ejemplo de quienes, a causa de la locura o en sueños, se creen dioses, o que tienen alas y son capaces de volar.⁷ Cornford (1968:62) llama la atención acerca de que en la respuesta de Teeteto hay un deliberado cambio del vocabulario de la percepción al de la creencia y el pensamiento (*doxázousin*, 158b2; *oíontai*, 158b3; *dianoōntai*, 158b4), y que podría pensarse que Platón está preparando al lector para la distinción, que se operará posteriormente, entre la mera conciencia, incontestable, de que se está experimentando algo y los juicios elaborados en base a ella. Para Teeteto, como para la mayoría, tal distinción no

³ Cf. cap.6:165.

⁴ En el texto la objeción y respuesta está inmediatamente asociada a la teoría del flujo. En el curso de mi exposición me refiero, simplemente, a Protágoras, en tanto esta teoría fue atribuida al sofista y, en este caso, también apunta a la homomensura. Sólo cuando la crítica sea sólo específica para el heraclitismo extremo haré la distinción pertinente.

⁵ Como tuve ocasión de mostrar en el capítulo anterior, la concepción de la *aísthesis* en el *Teeteto* es amplia, al menos cuando de presentar la postura protagórica se trata. Aquí abarca los ensueños y las alucinaciones. Cf. cap. 2:51. En la sección crítica, sin embargo, como se verá *infra*, hay un neto intento platónico de reducir el concepto de percepción. Cf. cap.3:96.

⁶ Cf. Chappell (2004:80, n.59) para una consideración similar contra la postura de McDowell.

⁷ No es ajeno a esta afirmación del *Teeteto* que uno de los enunciados que en el *Sofista* son evaluados respecto de en qué radica su falsedad sea "Teeteto, con quien estoy hablando, vuela" (263a8).

es clara, así como tampoco las operaciones del alma correspondientes. Platón primero, y luego Aristóteles, se esforzarán por precisar ambas cuestiones.⁸

La falsedad de los estados alterados con relación a una hipotética verdad de la vigilia es considerada problemática en el transcurso de la segunda parte del argumento. Es Sócrates mismo quien ataca la crítica que acaba de formular contra Protágoras, mencionando una objeción corriente: que no es posible responder satisfactoriamente a alguien que demande una prueba de que en ese mismo instante se está en estado de vigilia y no en medio de una ensoñación.

La confusión entre sueño y vigilia se acentúa cuando Teeteto agrega que es posible, en el transcurso de un sueño, creer que se está llevando a cabo la misma discusión que está teniendo con Sócrates en ese momento y que

“cuando, al soñar, creemos estar contando sueños, la semejanza de una y otra situación es inaudita (*átapos*)”. (158c5-7).⁹

A estas características tanto del sueño como de la vigilia, Sócrates les suma la convicción con que el alma afirma sus opiniones en cada estado, así como el tiempo que pasa en cada uno de ellos –que, un poco holgadamente, calcula como el mismo–. Incluso se sugiere que esta duración temporal es la única diferencia, respecto del argumento anterior, con los estados de locura y enfermedad.

El sesgo ambivalente que encontré en el argumento anterior, en tanto se presenta como una defensa a la que subyace un planteo que, sin embargo, invita al lector a considerarlo insostenible, se acentúa en el que le sigue, acerca de la percepción del vino como amargo por parte de un enfermo. Sócrates conduce a Teeteto a reconocer que si se aceptan los presupuestos básicos del moviismo radical heraclíteo, no habría ningún punto de contacto entre un Sócrates enfermo y un Sócrates sano. Como en otras ocasiones, el joven tiene algunos atisbos de agudeza, porque apunta a la ausencia de lo que después Aristóteles concebirá como sustrato. Cuando Sócrates, en efecto, le pregunta si un Sócrates enfermo es semejante o desemejante a un Sócrates sano, Teeteto lo interroga, a su vez, acerca de si hay que tomar Sócrates-sano, por un lado y Sócrates-enfermo, por otro, como dos totalidades (*hólōn*, 159b6; *hólō*, b7). De este modo está expresando, según entiendo, la ausencia del sustrato del cambio.¹⁰ Esto se extiende a casos todavía más paradójicos, como la

⁸ En el caso de Aristóteles, se trata de dos distinciones clave, la que separa la *aísthēsis* de la *phantasia*, por un lado y la que diferencia a esta última de la *nóesis*, por otro. Cf. cap.

⁹ καὶ ὅταν δὴ ὄναρ ὀνειράτα δοκῶμεν διηγεῖσθαι, ἄτοπος ἢ ὁμοιότης τούτων ἐκείνοις.

¹⁰ El mismo ejemplo, percepción del vino dulce o amargo será retomado por Aristóteles en *Met.* IV 5, respecto de lo cual aduce la permanencia del sustrato. Cf. cap. 6:167.

diferencia entre un mismo hombre, dormido o despierto (159c1), que no sería, en cada caso, la misma persona. Una serie de consecuencias inaceptables, que Teeteto acepta pero que incitan la duda del lector, se suceden a las mencionadas. No se puede volver a percibir lo mismo en un momento diferente, el vino no es amargo ni dulce antes de entrar en contacto con la lengua, no se pueden establecer relaciones perdurables con las cosas ni con uno mismo. Bajo estos supuestos es que Sócrates reconoce el carácter irrefutable (*apseudés*, 160d1) de estas percepciones, pues

“mi percepción, por tanto, es verdadera para mí –es siempre, en efecto, de mi propio ser– y yo soy juez, de acuerdo con Protágoras, del ser de las cosas que son para mí y del no ser de las cosas que no son” (*Teet.* 160c7-9).¹¹

El final del pasaje está repitiendo las palabras finales de la homomensura, pero con el agregado del relativizador “para mí”, que insinúa el escaso alcance de la tesis. Es decir, el carácter infalible, como ya he señalado en el capítulo anterior, se ha cobrado el alto precio de una validez completamente subjetiva, pero de un sujeto que a su vez está cambiando continuamente y no es capaz de conservar su identidad a lo largo del tiempo.

El matiz erístico de estos argumentos se evidencia cuando Sócrates apunta que si se está dispuesto aún a disputar si uno está dormido o despierto, es fácil crear un problema controvertido (*amphisbetêsai*, 158c8).¹²

Los hombres como animales o dioses

La crítica que apela al cerdo-medida, que analizaré en este apartado, junto con las que le siguen (la inconsistencia con la postura de Protágoras como maestro, la incapacidad de la percepción para dar cuenta de la comprensión del lenguaje y la memoria) han sido calificadas por numerosos intérpretes como poco serias.¹³

Dos de los argumentos platónicos problematizan una cuestión que luego será central en el pensamiento aristotélico: la diferencia que los hombres poseen con el

¹¹ Αληθής ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῆ αἰσθησις-τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστίν. -καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἐστί, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν.

¹² En este caso también, como en varios anteriores, Aristóteles retoma la acusación de disputa erística. Cf. cap.6:161-162.

¹³ Sayre (1983:80) las califica de “frívolas”. Lee (1973:255-56) destaca su parentesco con la comedia, sin desestimar los argumentos platónicos por ello. Chappell (2004: 88) encuentra que el mismo texto se insinúa no tomar estas objeciones demasiado en serio (162d4-163a1; 163b8-c4).

resto de los animales y los dioses.¹⁴ Si se aceptara, en efecto, el *dictum* protagórico, se tornaría imposible distinguir entre los animales y los hombres, a lo que se agrega posteriormente una consecuencia todavía peor: la indistinción entre hombres y dioses, que además de insostenible es impía.

Sócrates afirma estar sorprendido por no haber encontrado propuestos como mensura, al comienzo de la *Alétheia*, al cerdo, al cinocéfalo o a cualquier otro animal que perciba (161c3-6). Aquí Platón comienza a esbozar el fundamento de varias de las críticas subsiguientes: la reducción de la *phantasia* y de la *aísthesis* protagórica a la mera captación sensorial, aquella precisamente que cualquier animal podría realizar. Si, en efecto, los pareceres individuales se reducen a las percepciones, y si se tiene una versión simple de la percepción en tanto mera sensación, que no incluya ninguna diferencia cualitativa entre la percepción humana y animal, entonces el hombre no poseería ningún privilegio y su conocimiento no podría elevarse más allá que el de un cerdo.¹⁵ Para Bostock (1988:84-85), la crítica no se sostiene, pues es posible introducir los relativizadores, alcanzando en un sentido que sería aceptable en sentido protagórico: los hombres son medida para los hombres, los cerdos son medida para los cerdos y, más polémico aún, los hombres no están más cerca de la verdad que los cerdos. Para esto, por cierto, habría que aceptar que Protágoras aplicaba también su noción de *phantasia* a los animales, despojando a la noción de su sentido político y de su vinculación con la *dóxa*, en otras palabras, cabría ignorar los términos en los cuales Platón mismo había edificado ecuación *aísthesis* / *phantasia* anteriormente en el mismo diálogo.

La crítica deja de lado dos cuestiones que señalé a propósito de la homomensura. En primer lugar, que si bien por un lado la *phantasia* queda ligada a la *aísthesis*, no es menos cierto que también se liga a la *dóxa*, de modo que posee una apertura a lo discursivo, propiamente humano. Además, la concepción de la *aísthesis* que está en juego en la primera parte del *Teeteto* no es la captación de los objetos propios de cada sentido por los órganos correspondientes, sino mucho más amplia, abarcando también, por ejemplo, los valores, tan importantes en la llamada "Apología de Protágoras", allí donde se sugiere que la *pólis* puede funcionar también como medida.

¹⁴ Cf. Nussbaum (1995:515-516). He tratado esta cuestión en Díaz (2004).

¹⁵ Más tarde Aristóteles reconocerá que respecto de algunos sentidos los animales son superiores a los hombres (cf. *DA* 421a9 donde apunta que el hombre tiene menos desarrollado el sentido del olfato que la mayoría de los animales). En *Teet.* 167b8 se le había atribuido la percepción a las plantas.

¿Protágoras maestro?

A la indistinción, recién apuntada, entre hombres y animales, se suma otra interna a la especie humana, que supone un deslizamiento con respecto a la anterior, que apelaba a la *aísthēsis* en tanto mera sensación. Nos referimos a lo que se opina sobre la base de lo que se percibe. En efecto, el texto afirma que si lo que los hombres “opinan como resultado de sus percepciones” (*aísthēseos doxáze*, 161d3) no puede ser más que verdadero, en tanto nadie tiene autoridad para corregir unas percepciones enteramente subjetivas y, por lo tanto, inaccesibles para cualquier otro que no sea quien las está efectivamente experimentando,

¿en qué, entonces, oh compañero, Protágoras es sabio, de modo que sea digno de ser maestro de otros a cambio de honorarios enormes? ¿en qué somos nosotros ignorantes y debemos recurrir a él, siendo cada uno medida de su propia sabiduría? (*Teet.* 161d7-e3).¹⁶

En este pasaje se afirma que la postura de Protágoras es incompatible con su calidad de maestro, pues disuelve la *krísis* entre *sophía* y *amathía*. En la misma línea, en el *Crátilo* se destaca la carencia de distinción entre *phrónēsis* y *aphrosýne*, conforme a la homomensura protagórica:

“Si existe la sabiduría y la ignorancia, no es posible en absoluto que sea verdad lo que dijo Protágoras, pues si lo que cada uno opina es verdadero para cada uno, en nada sería uno, respecto de la verdad, más sabio que otro.” (*Crat.* 386c6-d1).¹⁷

A esta indistinción se suma también en el *Crátilo* la carencia de diferencia entre la virtud (*areté*) y el vicio (*kakía*, 386d3-6), lo cual contrasta con la pretensión de Protágoras de ser maestro de *areté*.

También se pone en evidencia, en el pasaje del *Teeteto* que acabo de citar, la cuestión de la exigencia del pago por su enseñanza, cuestión que Platón a menudo destaca en sus críticas a los sofistas, aunada a lo anterior, pues no solo se pide una

¹⁶ τί δὴ ποτε, ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων διδάσκαλος ἀξιούσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ' ἐκεῖνον, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας; Nótese como en este pasaje se habla en términos de *sophía* y no meramente de *epistēme*.

¹⁷ φρονήσεως οὐσης καὶ ἀφροσύνης μὴ πάνυ δυνατόν εἶναι Πρωταγόραν ἀληθῆ λέγειν: οὐδὲν γὰρ ἂν που τῇ ἀληθείᾳ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, εἴπερ ἂ ἂν ἐκάστῳ δοκῆ ἐκάστῳ ἀληθῆ ἔσται.

retribución económica, sino que se comete una verdadera estafa, en tanto se lo hace por un saber que no es tal.¹⁸

La acusación contra la tesis protagórica excede el cargo de mercantilismo, pues una tesis semejante sería además, a todas luces, también impía, en tanto implica que los hombres no son inferiores en sabiduría a los dioses, según afirma Sócrates más adelante. Aquí se estaría tomando la totalidad de las cosas, a las que remite la sentencia, en el sentido más amplio posible, cuya consecuencia es que un dios no podría tener un conocimiento mejor que los hombres acerca de ellas, ya que la medida es, precisamente, humana. Anteriormente he desarrollado cómo esta ecuación fue asociada a la homomensura y al heraclitismo extremo, ahora está soldando el agnosticismo acerca de los dioses para completar el panorama. Como la mayoría de los comentaristas señala, esta crítica puede leerse a la luz de la tesis del dios como medida de todas las cosas que Platón plantea en *Leyes IV*, 716c, y que rechaza explícitamente la homomensura.¹⁹ Es interesante advertir que también se relacionaría con esta crítica a Protágoras el pasaje de *Met.* I 2, 982b28-32, donde Aristóteles plantea una posible objeción a la concepción de la sabiduría como ciencia de los primeros principios y causas, la más alta que los hombres pueden alcanzar, y de naturaleza divina. Alguien podría objetar, en efecto, que una ciencia tal excede a las capacidades humanas y que los hombres deben dedicarse solo a lo que está a la medida de sus posibilidades. Asimismo, si en su defensa en el *Teeteto*, Protágoras había apelado a la utilidad como criterio, en lugar de la verdad, encontramos que esta ciencia primera, según Aristóteles, no está sujeta a ninguna consideración de utilidad, y es por eso que es libre. Este tipo de vida, asegura al final de la *Ética Nicomaquea*,

“Una vida tal sería mejor que una vida humana, pues no se viviría así en cuanto hombre, sino en cuanto se da en él algo divino” (*EN X 7*, 1177b26-28).²⁰

La verdad que alcanza una ciencia tal, al igual que en Platón, para Aristóteles no está sujeta a la medida humana, como la propuesta por Protágoras.²¹

¹⁸ Según el *Hippias Mayor* (282d), Protágoras fue el primero que enseñó por una retribución. En el *Protágoras* (328b), el sofista sostiene que como es capaz de hacer avanzar al discípulo en la adquisición de la *areté*, no sólo es digno del pago que recibe, sino que merecería aún más.

¹⁹ Sobre la tesis del dios-medida de todas las cosas como corrección de la sentencia protagórica cf. Marcos (2003).

²⁰ ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἶη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον: οὐ γὰρ ἢ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

²¹ La oposición entre el humano saber protagórico y el divino saber filosófico aparece magistralmente sintetizado en el fr. 173 de Antístenes: “Si quieres que un joven viva entre los dioses, enséñale filosofía; si entre los hombres, enséñale retórica”. Aquí en el *Teeteto* se

Si se comparan las dos críticas que acabo de exponer, son dignas de notar, las fluctuaciones de la amplitud del sentido del término '*aísthesis*': mientras que en la referida al cerdo-medida se tomaba como mera sensación, en la que iguala a los dioses con los hombres parece estar sugerida una cuestión mucho más profunda, pues se habla de una sabiduría no inferior a la de los dioses, cuyo campo de competencia no son, presumiblemente, las percepciones. Esto muestra que es plausible considerar que el tratamiento platónico de la percepción en el *Teeteto* obedece menos a un intento de crítica de la actividad misma de los sentidos que de cuestionamiento de un modelo de pensamiento que solo puede desarrollarse apelando, de un modo u otro, a lo que otorgan los sentidos y no puede ir más allá.²²

La incapacidad de la *aísthesis* de dar cuenta del lenguaje y la memoria

La reducción antes señalada de la noción de *aísthesis* se profundiza en las dos críticas que aparecen, consecutivamente, en *Teet.* 163b1-c6 y 163c6-165a3. Tanto las críticas anteriores como estas son calificadas de consecuencias absurdas (*átopa*, 163a9) de la ecuación conocimiento / percepción. La primera se basa en dos fenómenos asociados al lenguaje oral y escrito. La comprensión del lenguaje, en efecto, no puede ser reducida al empleo de los sentidos, en tanto es posible oír una lengua extranjera desconocida sin entender lo que se dice, aunque se escuchen los sonidos, y se puede desconocer el significado de una escritura, aunque se vean perfectamente las letras. A esta inmediatez ciega de comprensión se le opone, en el texto, el saber de los gramáticos y los entendidos (*epistémēnoi*, 163b5), que no se capta por medio de los sentidos, i.e. por el solo hecho de oír o ver una lengua extranjera. Es notable cómo por medio de las críticas, van emergiendo una serie de características positivas que el conocimiento debe cumplir. Aquí, por ejemplo, Platón está invitando al lector a considerar que la *epistémē* no puede reducirse a mera captación pasiva e inmediata, sino que debe incluir un rol activo de interpretación y un cierto grado de especialización.

La segunda de estas críticas, que también se basa en una versión extremadamente reducida de la *aísthesis*, destaca la dependencia que el conocimiento representado por ella tendría de la presencia efectiva de su objeto presente, de modo

destaca, precisamente, la torpeza del filósofo cuando tiene que desempeñarse como orador público y, recíprocamente, la del orador para el ejercicio de la dialéctica. Cf. *infra*:84.

²² Guthrie (1990:77) habla del "enigma del *Teeteto*", refiriéndose a la variedad de interpretaciones globales del diálogo, que oscilan entre considerarlo el punto de máxima aproximación platónica al empirismo o una profunda crítica al mismo desde una consecuente posición racionalista.

que desemboca en la imposibilidad de sostener que constituye conocimiento aquello que se recuerda. Si efectivamente la *epistémē* es *aísthēsis*, la limitación de la percepción a la presencia efectiva de su objeto conllevaría la inaceptable consecuencia de negar el carácter de conocimiento a todo aquello que se percibió o aprendió en el pasado y se sostiene como fruto del recuerdo. Sin embargo, el propio Sócrates se encarga de destacar el carácter erístico de esta crítica, llevándola más allá para que se patentice este carácter, al preguntar a Teeteto qué sucedería si su interrogador le tapara un ojo con la mano y le preguntara si ve una cosa, forzándolo a conceder que ve y no ve al mismo tiempo.²³ La refutación de la definición de Teeteto sobre la base de la contradicción que ilustraría esta situación, es desechada por Sócrates mismo. Respecto de este argumento, sostiene que Protágoras podría cuestionar que la cosa percibida y el recuerdo constituyan *la misma cosa*:

¿crees que encontrarás a alguien que admita que el recuerdo actual de una impresión pasada es una impresión que tiene el mismo carácter que la que tenemos durante la experiencia original que, naturalmente, ya ha pasado? (*Teet.* 166b1-4).²⁴

Esta “defensa” soluciona el problema de impugnar que el conocimiento sea recuerdo, ya que entiende este último como una suerte de percepción interna de una experiencia pasada almacenada en la memoria, pero al precio de desvincular la experiencia original del recuerdo de ella, de modo tal que tampoco quien la experimenta podría afirmar que se está recordándola. Sería coherente con la teoría del flujo permanente, de todos modos, porque el que recuerda la experiencia pasada tampoco sería el mismo que la experimentó. En otras palabras, de este modo se estaría eliminando la posibilidad misma del recuerdo, porque siempre se trataría de una nueva experiencia, sin que se advierta el vínculo con el pasado.

La “Apología de Protágoras”: respuesta a algunas de las objeciones²⁵

²³ Vuelve a aparecer en esta ocasión nuevamente la cuestión de la diferencia entre la sofística y la filosofía, pues parece un riesgo del quehacer socrático el caer en la erística, al privilegiar los acuerdos meramente verbales (164c-d).

²⁴ αὐτίκα γὰρ δοκεῖς τινά σοι συγχωρήσασθαι μνήμην παρεῖναι τῷ ὧν ἔπαθε, τοιοῦτόν τι οὖσαν πάθος οἶον ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι; πολλοῦ γε δεῖ. ἢ ἀποκνήσειν ὁμολογεῖν οἶόν τ' εἶναι εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό;

²⁵ En el capítulo anterior, respecto de la interpretación platónica de la homomensura, he aludido en numerosas ocasiones a esta sección del *Teeteto*. Aquí la abordo con un propósito diferente, ya en medio del núcleo polémico del diálogo, en función de qué críticas el sofista intenta responder.

El ensayo, por parte de Sócrates, de una posible defensa de Protágoras se justifica en el texto puntualizando la diferencia entre erísticos y filósofos (164c4-166d1) y el peligro de que los últimos actúen como los primeros. Los que proceden del primer modo, lo hacen, según Sócrates, por medio de una disputa meramente verbal (*onomáton homologías*, 164c7-8),²⁶ concluyendo de modo apresurado (asemejándose a un gallo que cacarea antes de haber vencido, 164c4-5), sin tener en cuenta lo que podría aducir el adversario (164e2-6), formulando preguntas tramposas (165b8),²⁷ con fines mercantiles (como un peltasta mercenario, 165d6), aprovechándose de la falta de experiencia del interrogado (que se asemeja a un niño, 166a3). En suma, de modo deshonesto (*ou kalôs poiôn*, 166d1). No deja de sorprender, en el contexto de esta apología, que sea Sócrates el acusado de erístico y Protágoras el que defiende la discusión dialéctica, al punto de que reprocha al primero que no sería consecuente, que alguien que se autoproclama preocupado por la virtud cometa injusticia con los argumentos, al intentar confundir y ridiculizar al interlocutor (167d7-168a4).²⁸

Los filósofos, en cambio, aduce Sócrates, se caracterizan por embarcarse en una disputa genuina, que intenta con sinceridad entender las razones del adversario y por tanto lo interroga en persona, tomándose tiempo para escucharlo o, si este no está presente, adelanta en su lugar cuáles serían los argumentos que el otro podría esgrimir para defenderse.²⁹ Más allá de estas diferencias, los acerca el hecho reconocido en el diálogo de que los filósofos pueden parecer erísticos, no solamente a los ojos de una mayoría que no suele ser sutil en hacer distinciones,³⁰ sino por el riesgo de comportarse realmente como tales. Nunca se asimilarían completamente a estos, entiendo, porque los salva el cuidado y el tiempo que emplean en la disputa,³¹ en la que se examinan críticamente tanto las propias respuestas como las del adversario. Tal es lo que afirma el texto, aunque es posible destacar, por cierto, que todo ello forma parte de la puesta en escena platónica.

²⁶ En *Teet.* 166d8-e1, Protágoras exhorta a Sócrates a no seguir sólo los términos explícitos de su discurso sino a intentar aprender claramente lo que dice (τὸν δὲ λόγον αὐτὸ μὴ τῷ ῥήματι μου δίωκε, ἀλλ' ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω).

²⁷ El término usado aquí, *aphikto*, se aplica a preguntas de las que no se puede escapar, porque cualquier respuesta que se dé es conduce a consecuencias inaceptables. Un buen ejemplo de estas preguntas, a las que también se las llama "aphikta" (*Eutid.* 276e), por parte de dos erísticos consumados, se encuentra en el *Eutidemo*.

²⁸ A tal punto llega la inversión de roles, que Protágoras culmina exaltando el refugio de la filosofía (168a5-6).

²⁹ Todos estos rasgos se desprenden del mismo pasaje citado, en el cual, para evitar comportarse como un erístico sino como un filósofo, se enumeran los rasgos diferenciales.

³⁰ Cf. cap. 2: 1, n.2.

³¹ Cf., p.e., el texto citado en el epígrafe de este capítulo.

La base de la defensa protagórica delineada por Platón consiste en insistir en el carácter incuestionable e incontestable de los pareceres individuales, adoptando la utilidad como parámetro para calificar las opiniones en vez de la verdad y defendiendo su tarea como sofista en tanto capaz de cambiar pareceres perjudiciales por beneficiosos. El sofista se presenta en analogía con el educador (167a4) y con el médico (167a5), pues los tres son capaces de producir una mejoría, sea por medio del lenguaje o de los medicamentos.³² Esto respondería a la crítica que cuestionaba su rol como maestro, pues salva la *krisis* entre las *phantasiai* y las jerarquiza, si bien no sobre criterios epistémicos sino prácticos.

Esta defensa protagórica se abre claramente a la dimensión política, pues estos pareceres insanos capaces de ser cambiados pueden ser tanto de los individuos como de las *póleis* en su conjunto, y generar ese cambio es tarea reservada al orador o, al menos, aclara Protágoras, al orador sabio y bueno (167c2-3).³³ Aquí se ve cómo Protágoras se adecúa al contexto político de las discusiones en la Asamblea, proponiéndose como maestro de oradores, y proclama que por este beneficio tanto para los individuos como para la *pólis* merece recibir una retribución.³⁴

Sin embargo, y aunque la tesis protagórica ha sido presentada antes como singularmente adaptada para los oídos de la mayoría, Sócrates opone a la defensa protagórica una opinión de la mayoría de los hombres: la existencia de expertos en determinados campos del saber (la geometría, por ejemplo, en el caso del propio Teodoro). El rol del experto se vuelve singularmente relevante en casos de peligro, como la guerra que requiere del estratega, la enfermedad, del médico y la tempestad, del piloto. En este contexto, los demás hombres, que no se diferencian de estos tres más que en el saber, los consideran como si fueran dioses (170a10-11). Si bien Protágoras puede responder a esta crítica a partir de lo afirmado en la Apología, donde, como se ha visto antes, se auto-proclama sabio por ser capaz de producir un cambio en un individuo o una *pólis*, el argumento que tendré en cuenta a continuación mina las bases de su defensa.

El argumento acerca de los juicios sobre el futuro

³² Sobre el *lógos* como *phármakon*, cf. cap.2:54,n.41.

³³ Respecto de los individuos, el sofista aparecería como un verdadero terapeuta psicológico, cuyo tratamiento, no estaría exento, por cierto, de consideraciones políticas, pues la *pólis* es el marco respecto del cual se consideraría lo útil para el individuo entendido como ciudadano.

³⁴ No puedo dejar de notar el paralelismo con otro personaje, considerado sofista por la mayoría, que también se consideró digno de recibir una retribución por sus servicios a la ciudad (Cf. *Apol.* 36d6-37a1), así como tampoco la diferencia entre lo que el Sócrates de la *Apología* consideraba útil y lo que resultaría útil según Protágoras (al menos pensando en la confrontación entre ambos en el *Protágoras*).

Este argumento, uno de los más claramente políticos del *Teeteto*, a mi entender, es el ataque final de Platón contra la tesis protagórica y cuenta con el reconocimiento explícito de Aristóteles en *Met.* IV 5. Si bien aparece más adelante en el texto (177c-179c), luego de la crítica de auto-refutación, prefiero tratarlo primero pues se erige en crítica directa de la noción de utilidad recién considerada.

La utilidad, que Protágoras había esgrimido en su defensa, sostiene Sócrates, apela al futuro, pues para el abderita las opiniones son unas mejores que otras en tanto son más útiles, no más verdaderas. Ahora Platón retomará esta noción de utilidad, clave en la especulación práctica, cuya particularidad es que sólo puede ser evaluada a largo plazo. Esto lleva a desplazar la atención de los interlocutores del *Teeteto* desde las cosas que son, de las que el hombre protagórico es medida, hacia aquellas que han de ser en el futuro. Lo cierto es que el sofista de Abdera, de acuerdo con su propia doctrina, se encuentra imposibilitado de justificar sobre qué base se harían los juicios acerca del futuro, pues estos no tienen como objeto lo experimentado por medio de la percepción ni por la *phantasia*. El terreno en el que Protágoras se había movido al comienzo de la exposición platónica era el de los pareceres subjetivos individuales acerca de propiedades tales como el calor o el frío, lo dulce o lo amargo, respecto de las cuales no se encontraba un criterio externo a quien las experimentaba. Los juicios acerca del futuro, en cambio, poseen un árbitro implacable, el tiempo, capaz de determinar si las previsiones estaban mejor o peor hechas. Las previsiones sobre el futuro son así un excelente campo para destacar el rol de los expertos, un campo que, por otra parte, permitirá poner en tela de juicio el carácter pretendidamente incontestable de la *phantasia*.

El médico, en efecto, cree que un paciente va a tener fiebre mientras que un lego sostiene lo contrario. Mientras que en el presente Protágoras diría, como de hecho sostuvo en la "Apología", que ambas opiniones tienen el mismo valor de verdad, pero distinta utilidad. Ahora bien, ¿cómo justificaría la utilidad de la opinión del médico, del viticultor, del sabio en general? Este justamente es el punto, según Platón, en el que Protágoras se ve en aprietos, y entiendo que tal es el meollo del argumento sobre el futuro. Su posición necesita de la distinción entre sabio e ignorante para justificar el propio quehacer, y además proclama como criterio la utilidad y no la verdad. Lo que el futuro pondría en evidencia no es, pues, que ciertas *dóxai* y *phantasiai* son verdaderas y otras no, sino que un curso de acción fue o no el acertado, según haya resultado útil o no al agente. Platón muestra así que hay un ámbito, el de los hechos futuros, donde la percepción no cuenta: el sabio o experto protagórico, cuyas opiniones son mejores o

más útiles que las de la mayoría, es tal solo en tanto y en cuanto no se limita a su experiencia, sino que emprende una especulación sobre el porvenir, o sea, es su conocimiento el que lo habilita para hacer predicciones acertadas. De este modo Platón obligaría a Protágoras a reconocer, si es que quiere salvaguardar la distinción entre sabios e ignorantes, que el hombre no es medida en tanto percipiente.

Creo que Protágoras podría defenderse de esta acusación apelando a lo que entiendo es su campo de competencia: la política. Allí, en los debates de la Asamblea, no se revela sencillo considerar cuál de las decisiones tomadas es la acertada, sobre todo por la imposibilidad manifiesta de establecer una verdad contra-fáctica. Aclararé mi postura por medio de un ejemplo. He aludido antes al debate acerca del castigo correspondiente a la sublevación de Mitilene; presente en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*.³⁵ Allí, uno de los oradores defiende la conveniencia de la aniquilación total de la ciudad, para escarmiento de futuros levantamientos contra Atenas, mientras que el otro cree que es más útil el perdón –más bien, el castigo moderado reducido sólo a los cabecillas de la revuelta- pues entiende que sería peor suscitar el odio del resto de las ciudades confederadas con un comportamiento tiránico. La decisión final tomada por la Asamblea va en esta última dirección. Ahora bien, respecto de esto existen dos preguntas cruciales imposibles de responder: ¿cómo influyó esta decisión en el desenlace final de la guerra y el mantenimiento del imperio?, ¿qué hubiera sucedido si se hubiera tomado la decisión opuesta? Así, entiendo que, según Protágoras, el parecer colectivo de la Asamblea, persuadida por oradores que poseen el mejor saber *humano* práctico que sobre tales asuntos se pueda tener, es lo mejor con que se puede contar en el campo de la política.³⁶ Y no sería nada difícil extender estas consideraciones a la vida ética, en la cual se toman decisiones con parámetros análogos. Al entender la política como una *epistémē* similar a otras, donde las predicciones pueden ser más acertadas, como en los ejemplos del *Teeteto* del médico, el agricultor, el músico o el profesor de gimnasia, todos ellos campos especializados donde no vale lo mismo la opinión del lego que la del experto, Platón está criticando la práctica democrática de los siglos V y IV, junto con las validaciones que Protágoras realizó de ella. No obstante, creo necesario insistir aquí una vez más que la reducción drástica que Platón opera en el *Teeteto* de la postura protagórica, al confinarla a la dinámica de la percepción, impide explicar la constitución ni siquiera de este saber humano precario que le estoy adjudicando como propio de su postura.

³⁵ Cf. cap. 1:32.

³⁶ Respecto de la postura platónica acerca de esta cuestión, cf. Díaz y Marcos (2008:52, n. 23).

Sin embargo, si se tiene en cuenta el mito, seguido por un discurso, que Protágoras enuncia en el diálogo homónimo (*Prot.* 320c-322d),³⁷ se verá que para él, en el campo de la política, todos poseen igual competencia, validando de este modo la práctica democrática vigente en la Atenas del siglo V.³⁸ En este relato se narra que en el momento en que estaban a punto de surgir a la existencia tanto la especie humana como el resto de los animales, los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo la tarea de la distribución de capacidades (*dunámeis*) entre ellos. Epimeteo elige encargarse de la tarea de reparto, pero tuvo cuidado con las habilidades otorgadas a todos los animales para asegurar su supervivencia, excepto para los hombres, a quienes no reserva un apropiado surtido de capacidades. Prometeo, para salvar la situación, roba el fuego de Hefesto y la habilidad técnica de Atenea. Provisos de este modo, los seres humanos implementaron la práctica del culto de los dioses —emparentados, como estaban, con la divinidad a través de aquellos dos atributos—, y desarrollaron el lenguaje articulado, la tecnología necesaria para la vestimenta, la vivienda y el cultivo de la tierra. Sin embargo, al vivir aislados eran atacados por las fieras salvajes —frente a las cuales estaban en desventaja física—, y cuando se reunieron en ciudades, al carecer de la *politiké téchne*, eran incapaces de vivir sin una lucha constante, a consecuencia de lo cual no podían mantener la organización comunitaria. Zeus, para garantizar la supervivencia de la especie, envía a Hermes para que los provea de la vergüenza (*aidós*) y la justicia (*díke*), para que por medio de ellas pudieran desarrollar la virtud política. Estos dones no son repartidos, por orden de Zeus, del mismo modo en que se habían repartido las técnicas, *i.e.* de modo selectivo, sino a todos, única medida capaz de garantizar la supervivencia de las *póleis*.

En el mito del *Protágoras* está en juego, entonces, el status mismo de la política, que para Platón es una *epistéme*, un campo para especialistas, mientras que para Protágoras es una práctica inescindible de la vida en comunidad, de la que todos no sólo pueden sino que deben participar.³⁹ Uno de los aspectos más destacables del mito respecto del problema que estoy analizando, más allá del que acabo de señalar, es que lo que Zeus otorga a los hombres es la posibilidad de desarrollar una capacidad, no el ejercicio pleno de la actividad misma, sobre cuya base se abre un

³⁷ Sobre si el mito puede ser relacionado con la postura del Protágoras histórico cf., p.e., Unterstainer (1954:58).

³⁸ Para una síntesis panorámica general de la situación política de la Atenas del siglo V, con especial atención al rol de la sofística, cf. Díaz y Spangenberg (2004). Para un análisis más profundo, entre la amplia literatura especializada, cf. Ober (1989) y Plácido (1997).

³⁹ En el mito se reserva la pena de muerte para aquellos que no son capaces de participar de la vergüenza y la justicia (*Prot.* 322d4-5).

espacio para la enseñabilidad de la virtud y la práctica del propio Protágoras como maestro respecto de ella.

El Protágoras del *Teeteto*, ilegítimamente asociado, según defendí en el capítulo anterior, al heraclitismo extremo, podría ofrecer una línea de defensa completamente diferente a la que acabo de esbozar. En efecto, dada la falta de identidad tanto de los objetos de opinión como de los sujetos que opinan a lo largo del tiempo, Protágoras podría sostener, como sugiere Bostock (1988:92), que cinco años atrás era verdadero para mí que en cinco años el vino tendría un sabor amargo, mientras que para el experto agricultor era verdadero que el vino tendría un sabor dulce. En el momento presente, en cambio, para ambos es verdadero que el vino tiene sabor dulce. Pero esta estrategia de defensa presenta una serie de problemas, pues impide completamente la distinción entre legos y expertos, lo cual no es una cuestión menor, teniendo en cuenta que una de las principales fuentes de las dificultades de la postura protagórica del *Teeteto* es su necesidad de mantener la distinción entre sabiduría e ignorancia según cánones ajenos a la distinción verdad-falsedad. Por otra parte, una postura tal sería políticamente inútil. En el ejemplo de Mitilene al que aludí antes, y más allá de la cuestión teórica acerca del valor de verdad de los juicios, lo que importa es la capacidad de tomar la mejor decisión posible, dentro de las limitaciones que se tienen acerca de la previsión del futuro. Nada se gana con afirmar la verdad de todos los juicios, pues lo que interesa es el campo de la utilidad, al que Protágoras había apelado en su defensa, y respecto de este lo que vale, como acabo de exponer, es la eficacia respecto de las previsiones futuras.

El argumento de la auto-refutación

La crítica que analicé antes acerca del reconocimiento, por parte de la mayoría, de la existencia de los expertos, enlaza perfectamente con el argumento de la auto-refutación que, como dije antes, le antecede (169d-171d), en tanto sobre la base de esta opinión corriente, la mayoría se pronunciaría acerca de la falsedad del *dictum* protagórico. A partir de esto Platón delinea la más sutil (*kompsótaton*, 171a6) de sus objeciones, la de auto-refutación (170d-171c, sintetizada en 179b), la cual es retomada luego por Aristóteles en *Metafísica* IV 4,⁴⁰ e implica que posturas como la protagórica se refutan solas, por el solo hecho de ser enunciadas.

Frente a esta opinión de la mayoría de que la tesis protagórica es falsa, aduce Sócrates, al sofista no le quedaría otra opción que aceptarla, pues según su

⁴⁰ Cf. capítulo 6:159.

propuesta, esta opinión sería verdadera. La contienda entre Protágoras y la mayoría es presentada por Sócrates como un diálogo entre ambas partes, lo cual, como se verá más adelante, en la próxima sección, responde a una decisión estratégica por parte de Platón.⁴¹ En el pasaje que tradicionalmente se considera como una digresión, en efecto, Sócrates sostiene que los oradores no resisten las condiciones del diálogo y manifiestan torpezas análogas a las de los filósofos que se ven obligados a realizar discursos públicos. En la crítica de la auto-refutación está en juego algo mucho más grave que la torpeza: la total imposibilidad del diálogo. Para salvar al protagorismo habría que sostener, en efecto, que los dos contendientes hablan de cuestiones completamente diferentes –que sólo aparentemente se contradicen– acerca de las cuales poseen total razón, sin que se arriesgue nada al diálogo, en tanto no estarían hablando de lo mismo. Así, en la crítica socrática, como señala Bostock (1988:90), están omitidos los relativizadores,⁴² de un modo contrario al pensamiento de Protágoras, pues lo que este había sostenido es que la opinión es verdadera *para* quien la sostiene, y no para otros (p.e., en 170a3: *tò dokoûn hekásto, toûto einai hō dokeî*). El problema de esta última línea de defensa de la tesis protagórica, y Aristóteles se encarga de señalarlo en *Met.* IV 4, es que la tesis misma de la homomensura no fue enunciada, seguramente, por Protágoras, sólo como algo válido *para sí mismo*, de modo que no sería posible, respecto del mismo enunciado, pretender que la opinión de Protágoras no valga sólo para sí mismo, pero la opinión de la mayoría, sí.⁴³

Creo que la acusación de auto-refutación deja de lado algunas cuestiones fundamentales acerca de la enseñanza protagórica, que fueron señaladas en su Apología. La propuesta de Protágoras es producir un cambio beneficioso en las ciudades, y la homomensura podría ser una tesis destinada a producir esta mejora. Por otro lado, en el mismo contexto el abderita ataca la noción de verdad como adecuación a los estados de cosas, posibilidad vedada, precisamente, por su *dictum*, y propone su reemplazo por el criterio de utilidad, de modo que respecto del argumento de la auto-refutación, la mejor defensa protagórica, a mi entender, sería insistir en los lineamientos de su Apología, destacando que ejercer la práctica política bajo la tesis de la homomensura es más útil para la vida de la *pólis* democrática que hacerlo bajo el

⁴¹ Sigo en esto a Marcos (1999:303).

⁴² En el contexto de la crítica, la postura protagórica aparece expuesta siempre sin ellos. Cf. 171a8-9, 171b1-2; 171b6-7.

⁴³ Cf. Burnyeat (1976a), para quien es la versión de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 389-90), la que lleva a la auto-refutación, pero no la platónica. *Contra* Bostock (1988: 91-92). Sobre la restauración de los relativizadores como un recurso que lejos de salvar la tesis de Protágoras, aceleraría su caída, cf. Marcos (2006:222-225).

supuesto de que los hombres son capaces de alcanzar la verdad acerca de las cosas mismas. Vale aclarar que esto no funcionaría ante una mayoría que, como la pinta Platón al menos, se empeña en que hay opiniones verdaderas y opiniones falsas y, en este sentido, la labor de Protágoras podría ser terapéutica respecto de los que tienen esa postura. En este último caso, el establecimiento del consenso en la Asamblea sería mucho más complicado, pues se favorecería el surgimiento de posiciones dogmáticas e irreductibles. La opinión de la mayoría acerca de la falsedad de la homomensura no estaría equivocada en términos tradicionales de verdad, sino que sería perjudicial sostenerla. A la luz de mi análisis de la Apología de Protágoras, la sustitución del criterio de verdad por el de utilidad de las opiniones neutralizaría, o al menos podría posibilitar una línea de defensa de la tesis protagórica frente al cargo de auto-refutación, pero desde una perspectiva diferente de la platónica acerca de la naturaleza epistémica de la política.

Un diálogo sin digresiones

Respecto de la propuesta de Protágoras, el único sentido que Sócrates le encuentra a la tesis de la verdad de todos los pareceres es su afán demagógico (*demoúmenon légein*, 161e4). Pero además de esto, las tesis protagóricas involucran algo mucho más grave, pues, como Sócrates reconoce explícitamente, implican la imposibilidad de la filosofía, al menos tal como la entiende el maestro de Platón. La validez de la tesis implicaría, en efecto, una invalidación de la práctica mayéutica y de la dialéctica en su conjunto, lo cual las configura como dos posiciones excluyentes (161e4-162a3). Esta oposición radical entre las dos metodologías reaparece en el pasaje 172c-177c que, injustificadamente, según defiende en esta sección, suele ser calificada por los intérpretes de digresión. Siendo que el diálogo trata acerca de qué es el conocimiento, la discusión con la sofística se revela fundamental. Teeteto aparece como un joven que, a pesar de estar instruido en matemáticas, lo ha hecho con un amigo de Protágoras, Teodoro.⁴⁴ Además, si bien al comienzo está convencido de que el conocimiento es percepción, luego de la presentación socrática de la tesis protagórica duda y Sócrates adjudica esta inestabilidad de sus pareceres a su juventud y consiguiente facilidad para dejarse convencer por las arengas sofísticas

⁴⁴ Según Nancy (1994:45-62) la geometría practicada por Teodoro y Teeteto tendría un carácter marcadamente sofístico, y no se correspondería por la propugnada por Platón en *República*. En este último diálogo opone la geometría y astronomía filosóficas a las que se practicaban en ese momento (VII, 526c-527c; 529a-530c).

(162d3-4).⁴⁵ No comparto con Nancy (1994) la lectura enteramente negativa del personaje Teeteto, que no es un seguidor más de la sofística sino un joven con aptitudes para las matemáticas, que corre el riesgo de malograrse en su educación si sigue a los maestros inadecuados (y si tenemos en cuenta a quiénes está siguiendo sobre la base de sus respuestas, lo está haciendo). Precisamente en el largo pasaje en el que Platón opone la dialéctica socrática a la oratoria, se destaca en varias ocasiones el efecto que tiene en el alma de los jóvenes la educación con uno u otro maestro.⁴⁶

La cuestión principal a la que alude el pasaje 172c-177c es la oposición entre dos modos de vida, el filosófico y el retórico,⁴⁷ que se rigen por dos medidas distintas, la divina, en un caso, y la humana, en el otro. Esta problemática está en perfecta consonancia con lo tratado anteriormente en el diálogo, en tanto las dos posturas, socrática y protagórica, se han mostrado como irreductibles (no entienden lo mismo por "verdad", ni por "percepción", ni por "ser", entre otros desacuerdos). Protágoras ha optado, frente a esto, por aludir al carácter beneficioso que su enseñanza reportaría para los individuos y la *pólis*. Sócrates responde, en este largo pasaje, mostrando que no es así, quitándole incluso el refugio de la utilidad a la postura protagórica.

Expondré las características opuestas que Platón atribuye a los oradores y a los filósofos, tales como aparecen en el pasaje 172c-177c, para mostrar los términos excluyentes de la oposición y el modo de vida que se desprende de cada uno de ellos.

El orador se caracteriza por su sagacidad en las cuestiones humanas, su habilidad para la lisonja y su alma servil. Le interesa parecer bueno frente a los ojos de la comunidad, de allí la esclavitud de su alma,⁴⁸ pero no se interesa por la verdad. Está

⁴⁵ En *Sofista* 234c3-7, Platón alude al hechizo que provoca el discurso del sofista sobre jóvenes que están aún muy apartados de la verdad de las cosas (*pórrō tōn pragmatōn tēs aletheías*) mediante discursos (*lógoi*) que engañan sus oídos, exhibiendo imágenes habladas (*eidola legómēna*) de todas las cosas, haciéndoles creer que están escuchando algo verdadero y que quien les habla es el más sabio de los hombres en todos los asuntos. En *Leyes* X, los ateos a los que el preámbulo de la ley intenta persuadir son descriptos por Platón como jóvenes que han sido engañados por los discursos de los poetas y los físicos (886a-c). A lo largo de esta obra de Platón, el hombre en general aparece, apartado de la ley (IX, 874e-875a) o insuficientemente educado (III 701c; VI 766a) como la fiera más salvaje y los niños como la más difícil de manejar de todas las bestias (VII, 808d). Hay un marcado énfasis en el peligro "de las insolencias y excesos de los jóvenes" (844a); y toda la argumentación del Libro X tiene como destinatario a estos jóvenes persuadidos por los discursos que sostienen que los astros son piedras y que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos.

⁴⁶ La preocupación platónica por la educación de los niños y los jóvenes aparece en numerosos pasajes de sus obras. Cf., p.e., *Rep.* III, 386a, donde propone controlar los relatos que los niños escuchan desde su más temprana edad. Cf. también *Ley.* VII, 821e y, en general, todas las disposiciones que se adoptan sobre la educación de niños y jóvenes en este Libro VII.

⁴⁷ Esta caracterización como modos de vida puede verse también en *Gorg.* 500c.

⁴⁸ En el *Gorgias*, Platón pinta magistralmente la esclavitud a la que viven sometidos políticos y oradores. Cf., p.e., 513a-c, 521a-b.

apremiado por el tiempo, pues, "los apura el flujo constante del agua" (172e1).⁴⁹ Esta alusión al flujo puede referir tanto a la clepsidra, que se usaba en los tribunales para medir el tiempo asignado a cada orador, como al heraclitismo extremo, que destaca el devenir constante de las cosas, a las que el orador, atado a las circunstancias, siempre cambiantes, debe seguir.⁵⁰ Un segundo constreñimiento que pesa sobre el orador está representado por la parte contraria y el auditorio.⁵¹ Respecto de este último, como señala Chappell (2004:112) con un anacronismo no exento de humor, para el orador protagórico, lo que termina constituyendo la medida de todas las cosas es el electorado. Esta práctica, sostenida desde la juventud, conduce a la formación de un carácter retorcido, signado por la práctica de la mentira, las injurias mutuas y lo que Sócrates considera en otros diálogos como la peor forma de la ignorancia: el creer que con el ejercicio de esas argucias se han vuelto sabios.⁵² En realidad, en vez de volverse sabios, han adquirido la apariencia de sabiduría a los ojos de la mayoría, pues entienden que lo único importante es esforzarse "para que no los crean malos, sino buenos" (*Teet.* 176b6-7).⁵³ En este sentido, Sócrates está mostrando que el ámbito en el que se mueven los oradores es el de la *phantasia* y el de la *dóxa*, tal como Protágoras mismo afirmaba. Solo que para Sócrates ello tiene un sentido enteramente negativo, mientras que para el sofista de Abdera era la condición de posibilidad misma del ejercicio de la política. En lo que no coinciden, por cierto, es en la definición de sabiduría, que para Protágoras consiste en la capacidad de producir un cambio positivo en los individuos y las ciudades, mientras que para Sócrates es el conocimiento de la justicia (*gnôsis sophía*, 176c4) en sí misma,⁵⁴ la cual es, además, la verdadera virtud (*areté alethiné*, 176c5). La *areté* que Protágoras proclama enseñar es, tal como su sabiduría, meramente aparente,⁵⁵ y puede engañar a los hombres, pero no a los dioses, como se verá al final del pasaje que estoy analizando.

⁴⁹ κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον. Se usa el mismo término que en el πάντα ῥεῖ de Crátilo.

⁵⁰ A esto se opone un Sócrates que afirma que no sólo dice siempre las mismas cosas, sin que las dice acerca de las mismas cuestiones (*Gorg.* 490e9-11).

⁵¹ Se sugiere, incluso, que los poetas se hallan en la misma situación, por ser prisioneros de los pareceres del auditorio (173c4). Por lo demás, es común que Platón mida con el mismo parámetro a poetas, sofistas y oradores.

⁵² Cf., p.e., *Ap.* 21c3-e2.

⁵³ ἵνα δὴ μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῆ εἶναι.

⁵⁴ En el pasaje de *Teet.* 175c2-3 se alude a la necesidad de indagar "acerca de la justicia en sí misma" (αὐτῆς δικαιοσύνης), lo cual ha llevado a algunos intérpretes a leer allí una referencia a la teoría de las Formas. Sigo la propuesta de McDowell (1973:174-75), de que a pesar de que es posible que Platón estuviera pensando en las Formas, en tanto no lo dice explícitamente en el pasaje, es mejor interpretarlos al margen de ellas.

⁵⁵ Tal es la definición aristotélica de la sofística como sabiduría aparente (*Met* IV 2, 1004b17-26)

Cuando uno de estos oradores se somete al diálogo en términos socráticos, queda totalmente en ridículo, en un sentido que no es gracioso para la mayoría, por la sencilla razón de que son incapaces de entenderlo a causa de su carencia de educación (175d5-6).⁵⁶

Los filósofos, por el contrario, se muestran incapaces para los asuntos humanos cotidianos, tanto domésticos como políticos, e incluso

“estos, en primer lugar, desde jóvenes no conocen el camino al ágora, ni dónde están los tribunales ni el Consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión de la ciudad.”⁵⁷ (*Teet.* 173c8-d2).⁵⁸

Este desconocimiento extremo respecto de la práctica política efectiva del filósofo lo expone al ridículo cuando tiene que concurrir a un tribunal,⁵⁹ e impide la constitución de cualquier mediación que pase por los carriles políticos de la democracia ateniense. En el *Gorgias* se puede advertir un singular deslizamiento respecto del escenario de la práctica política efectiva en el marco de la democracia hacia una concepción normativa de lo político, pues Sócrates adopta primero una postura análoga a la del *Teeteto*,⁶⁰ pero luego se auto-proclama como el único político de Atenas (*Gorg.* 521d6-8). No existe contradicción, empero, entre ambas posiciones, en tanto el filósofo no frecuenta el ágora y la Asamblea, pero sabe, en líneas generales, el grado de corrupción de lo que ocurre allí como para querer evitarlo. Y ese comportamiento de esclavos que se practica comúnmente en los tribunales no sería la verdadera política, sino el ejercicio de una adulación servil. Bajo estas consideraciones, no sorprende ver al filósofo como el verdadero político.

⁵⁶ Muchos de los rasgos que acabo de mencionar reaparecen en el *Sofista*, cuando Platón señala a quiénes son capaces de engañar los sofistas y de qué modo lo hacen. Cf. *supra*: n. 42?

⁵⁷ No comparto respecto de esto las sugerencias de Cornford (1968:88) ni Chappell (2004:122-23), de que Platón aquí está yendo más allá de la figura socrática. Ambos autores se basan en la frecuentación que Sócrates hacía de los lugares públicos como el gimnasio (*Teet.* 144c5) o el mercado (*Ap.* 22d1). Creo que el pasaje no pretende sostener que literalmente el filósofo desconoce esos lugares, sino que no se dirige a ellos con el fin de los demás hombres, para volverse notorio por medio de la práctica política corriente.

⁵⁸ οὔτοι δέ που ἐκ νέων πρῶτον μὲν εἰς ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδόν, οὐδὲ ὅπου δικαστήριον ἢ βουλευτήριον ἢ τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον. Esta postura socrática contrasta con la práctica efectiva de la democracia ateniense del siglo V. Así, Tucídides, en el discurso fúnebre de Pericles, este se jacta de que Atenas es la única *pólis* donde al que no participa políticamente se lo considera un inútil (*Hist. Pel.* II 40, 2). Sobre los reproches que Sócrates recibía por esa actitud cf. *Gorg.* 485d. En *República* 592a, Platón justifica este apartamiento de la práctica efectiva de la política en la necesidad de que el filósofo se aparte, en público y en privado, de la mayoría de los hombres, pues estos se comportan de un modo bestial.

⁵⁹ También puntualizado en *Ap.* 17a-18a y *Gorg.* 484e. Ver nota siguiente.

⁶⁰ En 476e6 afirma explícitamente: “No soy político” (οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν) y aporta como prueba que en una ocasión, formando parte del Consejo, provocó la risa del resto de los miembros al no saber cómo dirigir una votación (476e6-474a1).

La enajenación del filósofo respecto de la *pólis* llega, en este pasaje, a un punto culminante de la obra platónica, al punto de llegar a afirmar que sólo su cuerpo habita la ciudad (173e2-3) y que sus verdaderos intereses radican más bien en la geometría, la astronomía y la naturaleza toda, y dentro de ella, qué es el hombre y que le corresponde a su naturaleza. Todas estas características aparecen encarnadas en la figura de Tales, respecto del cual Sócrates refiere la anécdota de la caída en un pozo por caminar contemplando los astros (174a4-8).⁶¹ La burla que una criada tracia manifiesta ante esta circunstancia representa la actitud general de la mayoría frente a los filósofos.

La oposición entre las dos opciones de vida y el enfrentamiento a la medida, demasiado humana, de Protágoras, queda sellada en el siguiente pasaje:

“Hay dos paradigmas inscriptos en las cosas que son, amigo: uno, de la felicidad divina; otro, del infortunio apartado de la divinidad” (*Teet.* 176e3-e4)⁶²

Al segundo de ellos le corresponde no sólo el infortunio en esta vida, que anuncia el pasaje, sino que a continuación se alude también a castigos que trascienden a ella.⁶³

En un diálogo destinado a la búsqueda de una definición de *epistémē*, el pasaje que estoy comentando muestra qué compromisos vitales están involucrados en los diferentes modos de enseñar y cuáles son sus medios y el público a los que se dirigen. De este modo muestra una relación estrecha entre la concepción del conocimiento, el método de aprendizaje y la disposición de aquellos a quienes se dirige. Si bien el acento no está puesto, como en los diálogos medios, en el objeto de conocimiento, también está presente aquí, como señalé antes, la diferencia entre examinar la justicia en sí misma y hacerlo en los casos concretos (175c1-3).

El pasaje que acabo de analizar, lejos de ser una digresión, puede ser leído, entonces, como una de las claves de lectura del *Teeteto*. En él se encuentran

⁶¹ Un sentido muy distinto posee la anécdota que transmite Aristóteles acerca de Tales en *Pol.* I 11, 1259a6-18.

⁶² Παραδειγμάτων, ὦ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐσώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου. Nótese el paralelismo de la construcción: la oposición τοῦ μὲν/τοῦ δε, θείου/ἀθέου y los superlativos εὐδαιμονεστάτου/ἀθλιωτάτου. Algunos autores (p.e., Cornford 1968) ven en el uso del término *parádeigma* una alusión a la teoría de las Ideas. Según mi lectura, sin embargo, el pasaje alude a algo más rico y amplio: dos modos de vida, el filosófico y el sofístico. La vida filosófica no se reduciría, según Platón, a sostener la teoría de las Ideas. Sobre la misma oposición cf. *Gorg.* 500c1-d4.

⁶³ Es significativo que en diálogos como este donde la teoría de las Formas no aparece, se aluda a los castigos después de la muerte, en un texto que, por otra parte, no es un mito como el del *Gorgias* (523a-527a), que también remite al trasmundo.

enlazadas, de modo magistral, las consideraciones anteriores acerca de la ilegitimidad de la pretensión de la *aísthesis* y la *phantasia* de constituirse en conocimiento, con cuestiones como el método de enseñanza, el rol político del filósofo y el orador, la disposición del auditorio y las consecuencias que el modo de vida elegido tienen para la felicidad en esta vida y en la siguiente, en tanto el modo en que se vive no es algo que pase inadvertido para los dioses. Y se lo hace de un modo tal que el diálogo permanece, por un lado, cercano a la figura socrática y por otro, completamente abierto a los problemas que ocuparán a Platón a partir del *Sofista*.

Una tesis que no resiste ser enunciada: Platón contra el heraclitismo extremo

Si bien el propósito de este capítulo es analizar las críticas que Platón le dirige a la noción protagórica de *phantasia*, en esta sección abordó las críticas al heraclitismo extremo por tres razones. La primera es el parentesco estrecho que Platón traza en el *Teeteto* entre ambas tesis, de modo que la refutación del heraclitismo forma parte, de modo indirecto, de la refutación de Protágoras. La segunda razón es que tanto en estas críticas a la tesis del flujo como en el argumento final contra la ecuación entre conocimiento y percepción están en juego muchos de los rasgos que Platón considera propios de la percepción y de la *phantasia*. La última causa de mi interés en esta parte del diálogo radica en la profunda influencia que, según mi lectura, ha ejercido el *Teeteto* principalmente en *Metafísica IV* y, menos nítidamente, en *De anima*.

La crítica platónica del heraclitismo, a mi modo de ver, gira en torno de la imposibilidad misma de su enunciación, en tanto un heraclíteo consecuente ni siquiera podría hacer uso del lenguaje, lo cual quita seriedad a la tesis, que termina siendo completamente erística, destinada más bien a confundir a la mayoría.

En la sección anterior me he referido a cómo se construye en el *Teeteto* una oposición tajante entre el método socrático y el sofístico, de modo que ninguno de los personajes que practican uno y otro pueden desempeñar un buen papel cuando incursiona en el terreno enemigo. Esto mismo se aplica en el caso de los heraclíteos del diálogo, quienes adoptan algunas estrategias propias, tales como responder de modo oscuro y no comprometerse con nada de lo que dicen, a la vez que comparten con los sofistas el invertir el sentido de las palabras. A diferencia de Protágoras, no aceptan la existencia de maestros y se educan de modo espontáneo (*autómatoi anaphúontai*, 180c1). El flujo perpetuo que advierten en las cosas, sostiene Sócrates, lo llevan a su alma y a sus palabras. Esta caracterización signa un punto fuerte de contacto, desde la perspectiva platónica, entre ambas posturas: la imposibilidad de

entablar con ellos un diálogo filosófico. Es cierto que, como señalé antes, la crítica platónica va mucho más allá de esto pues, según ella, los partidarios de la tesis del flujo ni siquiera podrían hablar, pero la estrategia que advierto, de parte de Platón, es que les atribuye una falta de compromiso y seriedad tales en lo que sostienen, que impediría entablar con ellos un diálogo filósofo genuino como para mostrarles lo que implica su tesis. En esto último los heraclíteos extremos se asemejarían a Protágoras, aunque no en lo primero. La correspondencia entre ambas posturas, en todo caso, no es exacta, y el mejor sentido que encuentro a la hora de justificar el intento platónico de asimilarlas es que ninguna de las dos cumplen con el requisito de estabilidad que Platón considera necesario para justificar la existencia del conocimiento, condición de posibilidad, a su vez, de constituir a la política en *epistémē*. Esto queda perfectamente claro en otro diálogo donde las Formas no aparecen, el *Crátilo*, en cuyo balance final Sócrates señala que si todo cambia, entonces no existe el conocimiento, pues no existirían ni el objeto ni el sujeto que conoce (440a-b). El conocimiento requiere afirmar que

“es evidente que las cosas tienen un ser propio consistente en sí mismas, no para nosotros, y no son arrastradas arriba y abajo por nuestros pareceres, sino que tienen un ser en sí, respecto de su propio ser el cual corresponde, precisamente, a su naturaleza” (*Crat.* 386d9-e4).⁶⁴

El primero de los argumentos contra el heraclitismo se basa en una distinción entre dos tipos de movimiento, la alteración y la traslación, que los partidarios del flujo universal deberían aceptar, según acuerdan los interlocutores. Así establecidos los términos, se abren una serie de aporías respecto de la imposibilidad de percibir una cualidad, pues no hay permanencia de ella en el objeto como para captarla como una cualidad determinada. Una cualidad como lo blanco, en efecto, no sólo se está trasladando, conservando su identidad, sino que está cambiando también de color, de modo que no puede ser percibida como blanco más que como no-blanco (182d1-5). Y tampoco existe, como he señalado en el capítulo anterior,⁶⁵ algo que funcione como sustrato de ese blanco, pues en el heraclitismo extremo, a diferencia de la primera presentación del protagorismo en el *Teeteto*, no hay estabilidad como para identificar que *algo* cambia de cualidades. Platón puede estar queriendo suscitar en la mente del lector la pregunta “¿cómo podría el conocimiento, entonces, ser caracterizado como percepción?” o bien “¿cómo puede, entonces, entenderse a la percepción de ese

⁶⁴ δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν.

⁶⁵ Sobre la cuestión del sustrato en el *Teeteto*, cf. cap. 2:59.

modo?" Como desarrollaré más adelante, la segunda es la alternativa que defiende, además de sostener que aquí se revela, una vez más, que el heraclitismo radical es incompatible con la postura protagórica tal como ha sido presentada en el diálogo.

En consonancia con lo anterior, tampoco sería posible, para los partidarios del flujo, denominar algo, pues implicaría inmovilizar las cosas por medio de las palabras. El lenguaje, tal como lo plantea Platón en el diálogo que nos ocupa, implica fijar un sentido, lo cual sólo es posible dada una cierta determinación de su objeto. El lenguaje corriente no es adecuado para que expresen su propuesta, sino que:

"Los que así hablan deben establecer un lenguaje diferente, en tanto ahora no tienen palabras para su hipótesis, al menos que "así no" armonice mejor con ellos, porque dice algo indeterminado." (*Teet.* 182b2-5)⁶⁶

Aquí se muestra que el único modo de expresión que se acerca a su postura es el discurso negativo, a causa de su indeterminación. En este pasaje del *Teeteto* encuentro que se abre el camino para la defensa aristotélica del principio de no-contradicción, uno de cuyos argumentos parte del análisis de los compromisos que implica el uso del lenguaje significativo.⁶⁷ En este contexto, Aristóteles muestra que la negación implica también un sentido determinado, pues si no-hombre es una expresión significativa, remite a aquello que no es hombre.

Ahora bien, ¿la teoría del flujo y su correspondiente teoría de los gemelos acerca de la percepción son compartidas por Platón? Trataré de cada una de ellas en particular, negando en cada caso que se trate de posturas platónicas.

La posición de que el heraclitismo radical fue compartido por Platón respecto del ámbito sensible cuenta con un testimonio ilustre. Aristóteles, en efecto, sostiene en *Met.* I 6 que Platón conoció, desde su juventud, el heraclitismo extremo de Crátilo respecto de que las cosas están en continuo devenir y no es posible, por tanto, que se constituyan en objeto de *epistémē*, y, precisa Aristóteles, siguió pensando de este mismo modo posteriormente. Sin embargo, es necesario tener en cuenta dos precisiones acerca de este texto aristotélico. En primer lugar, y aunque el testimonio aristotélico no deba ser menospreciado respecto de ninguno de sus predecesores, no es posible fundar una interpretación en ellos, en tanto a menudo el filósofo da cuenta de ellos con un interés teórico y no histórico-hermenéutico. Además, más importante

⁶⁶ ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ "οὐδ' οὕτως" μάλιστα [δ' οὕτως] ἂν αὐτοῖς ἀρμόττοι, ἄπειρον λεγόμενον.

⁶⁷ Cf. cap. 6:157.

aún, en el texto aristotélico no se sostiene que Platón adhirió durante toda su vida al heraclitismo radical en todos sus detalles, sino más bien que siguió sosteniendo siempre que las cosas sensibles no son objeto de *epistémē*. La teoría de las Ideas, en efecto, con sus nociones de participación, comunicación y presencia, destinadas a vincular el ámbito sensible con el inteligible, permite explicar una cierta estabilidad de las cosas sensibles. No se trata, como Aristóteles sostiene, de una estabilidad que las cosas posean por sí mismas, sino de modo dependiente de las Ideas, lo cual no alcanza para que pueda haber ciencia de ellas, pero tampoco envuelve un heraclitismo extremo que, como tanto Platón como Aristóteles se encargaron de destacar, impediría incluso hablar de las cosas sensibles. El más célebre intérprete entre quienes le adjudican la tesis del flujo a Platón, Cornford (1968), aduce que la base de la refutación de la ecuación conocimiento-percepción reside en que las cosas sensibles, al estar en perpetuo devenir, no pueden ser objeto de conocimiento. Sin embargo, como mostraré en la sección siguiente, que aborda las críticas platónicas, no es esta una buena lectura del argumento final que en 184-186 Platón ofrece contra la primera de las definiciones ofrecidas por Teeteto.

Respecto de la teoría de los gemelos, algunos detalles de esta evocan la explicación de la percepción según Empédocles, en tanto se emplea el concepto de *symmetría*⁶⁸ para describir la adecuación entre el movimiento producido por el ojo y el ocasionado por el objeto correspondiente. Ahora bien, no existe acuerdo entre los intérpretes acerca de si esta teoría es la del propio Empédocles o algún otro pensador (¿Demócrito?)⁶⁹ o bien se trata de una invención platónica. En este último caso, a su vez, se abren dos opciones interpretativas, pues algunos consideran que se trata de una teoría compartida por el propio Platón⁷⁰ y otros que es una ficción teórica destinada a ahondar en sus críticas a Protágoras y a otras posiciones asociadas a la del sofista.⁷¹ Los que comparten el punto de vista de que se trata de una teoría *platónica* acerca de la percepción, relacionan este planteo del *Teeteto* con la teoría de la percepción defendida en *Timeo* (45b46c; 67c-68d). Decidir cuál es la opción más plausible no puede hacerse al margen de otro compromiso de naturaleza más comprometida: cuál es el status del ámbito sensible en el pensamiento platónico y, en estrecha relación con esto, cuál es el grado de conocimiento que puede obtenerse acerca de él. Respecto de la primera de las cuestiones, entiendo que la posición que

⁶⁸ Cf. A86 y A87.

⁶⁹ Algunos intérpretes creen que Demócrito no está veladamente aludido en el *Teeteto* respecto de la teoría de los gemelos sino más bien como parte de aquellos pensadores que, al comienzo de la discusión, son dejados de lado por sus planteos materialistas groseros (155e).

⁷⁰ Cornford (1968); Chappell (2004).

⁷¹ Guthrie V: 91 la considera neoheraclítea.

se le atribuye en el *Teeteto* al híbrido Protágoras/Heráclito, que implica una completa inestabilidad de los objetos de percepción, no puede ser atribuida el propio Platón. Nada hay en el *Teeteto* que pueda llevar a tal conclusión y si se buscara evidencia por fuera del diálogo, entonces se encontraría también allí que las cosas poseen sus propiedades por participar de las Formas, que son las que garantizan que algo pueda ser bello, justo o bueno. Con respecto al conocimiento que pueda tenerse de esas cosas, la coexistencia de propiedades contrarias es capaz de servir de disparador para el proceso de reminiscencia, aunque ellas mismas no son objeto de conocimiento sino de opinión. El discurso físico acerca de su naturaleza sólo puede alcanzar el status de verosímil, y aunque algunos términos que se usan en la teoría de los gemelos del *Teeteto* reaparezcan en la teoría de la percepción del *Timeo*, no puede establecerse un paralelismo entre ambas, pues en el *Teeteto* no se sostiene la verosimilitud del discurso sino la imposibilidad de usar los términos usuales del lenguaje para calificar a las cosas.

El argumento central contra la ecuación *aísthesis* / *epistème*

He mostrado antes que en el *Teeteto*, el carácter infalible (*apseudés*) de la percepción atribuido a Protágoras aparece en el contexto del ejemplo del viento que es percibido como frío por una persona y como cálido por otra (152b-c). Esta sería la versión mínima del protagorismo que, según se ha visto, alterna en el diálogo platónico con una versión amplia en la cual ese carácter incontestable de la percepción se extiende al conjunto de todos los pareceres, y su esfera de competencia se dirige más bien hacia los valores. Esta última versión, además, permite exceder el ámbito estrictamente individual en tanto se hace referencia ahora a cada *pólis*, la que se configura como *métron* de lo justo y lo injusto.

En su argumento central contra la ecuación conocimiento-percepción en 184b-186e, es la primera de las versiones del protagorismo la que aparece en juego. A esta altura del diálogo, Sócrates, por medio de la refutación del protagorismo y del heraclitismo radical, dejó en claro que no todo conocimiento es percepción. Ahora, con este último argumento, dará el golpe de gracia contra la ecuación conocimiento / percepción, al refutar la pretensión de que toda percepción constituya conocimiento.⁷²

El primer paso del argumento consiste en establecer una distinción que implica una modificación del lenguaje de los diálogos medios, ya que los participantes del

⁷² M. Frede (1987:378-379) sostiene que la posición que se va a defender a continuación implica que *ninguna* percepción constituya conocimiento.

diálogo acuerdan que no es con los sentidos que se percibe, sino que es el alma la que percibe a través de (*diá*, 184c)⁷³ los sentidos como instrumentos.⁷⁴ La razón que aporta Sócrates es que si no se diera de este modo, es decir si se estuviera en posesión de cada uno de los sentidos pero estos estuvieran desconectados entre sí sin una unidad coordinadora central, la situación del sujeto sería análoga a la de un caballo de madera. Así como los guerreros escondidos en el caballo troyano no formaban una auténtica unidad orgánica, el caballo se veía privado de la posibilidad de la visión.⁷⁵

Además de ser capaz de valerse instrumentalmente de los sentidos, el alma es también capaz de investigar (*episkopeîn*) "a través de sí misma" (*di' hautês*, 185e1, 6), esto es, de manera independiente, sin el concurso de los sentidos, cuando se trata de captar determinaciones que no dependen de un órgano corporal. Mientras que en el primer caso tiene que vérselas con rasgos propios o peculiares (*idia*) de los objetos de los distintos sentidos, cuando actúa independientemente del cuerpo y sus facultades aprehende características "comunes" (*koiná*) a los objetos de los distintos sentidos e incluso a todas las cosas (*tó t' epi pâsi koinón*, 184c4-5). La lista de los comunes incluye ser, no-ser, semejanza, desemejanza, mismidad, diferencia, unidad, número, par, impar (185c9-d2), y más adelante se añaden pares de contrarios evaluativos como bello y feo, bueno y malo (186a8). La disposición y preparación necesarias para ejercer los dos modos de investigación del alma son, en cada caso, diferentes. El indagar por medio de los sentidos es algo que tanto los hombres como los animales pueden llevar a cabo naturalmente, sin ningún tipo de aprendizaje. En cambio, ser capaz de reflexionar acerca de estas percepciones no es tarea sencilla. Incluso se llega a dudar de que todos lo alcancen, ya que se subraya que

"los razonamientos acerca de estas, respecto del ser y la utilidad, se dan, en los que llegan a darse, con dificultad y con el paso del tiempo, a través de muchas prácticas y educación (186c2-5)."⁷⁶

⁷³ Según Burnyeat (1976:29-33), Platón emplea la preposición *diá* para significar instrumentalidad.

⁷⁴ Lautner (2005: 250-1) asume que lo que se denomina *psuché* en el *Teeteto* equivale a lo que en el *Timeo* se designa como *phrónimon*. En este último diálogo se sostiene que las afecciones corporales tienen que ser transmitidas al *phrónimon* para que se pueda percibir.

⁷⁵ El primero en identificar el caballo de madera mencionado en el diálogo con el célebre caballo troyano fue el último escoliasta del pasaje, Aretas de Cesarea (s. X dC) (*Scholia Platonica* 440-1 Greene).

⁷⁶ τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται; (El uso de subjuntivo con *án* dentro de una proposición subordinada de relativo remite a un hecho posible o supuesto en el futuro (cf. Kühner 1992:217ss.))

Esta restricción apoya la lectura que asume que lo que está en juego en el *Teeteto* es un uso explícito de los comunes y no, meramente, un empleo implícito, carente de reflexión.⁷⁷ A la vez, como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente, abre la brecha entre los *koiná* del *Teeteto* y los *sensibles* comunes que Aristóteles distingue de los sensibles propios y por accidente en *DA* II 5, pues a la diferencia del carácter sensible, ausente en Platón y presente en el planteo aristotélico, le suma la diferencia entre el esfuerzo que requiere su captación en el *Teeteto* y la disponibilidad para animales y seres humanos en el caso de los sensibles comunes aristotélicos. Esta inmediata disponibilidad es la misma que Platón adjudica a la investigación del alma por medio de los sentidos.

La total descalificación de la percepción como conocimiento se fundamenta sobre su incapacidad de alcanzar uno de los comunes, la *ousía*, que encierra una prioridad que, en el *Teeteto*, parece operar como principio, en tanto Platón no ofrece sobre ella razón alguna. El conocimiento, para ser tal, tiene que alcanzar la verdad y esta última depende de la aprehensión de la *ousía*. Pero la percepción, según se dijo antes, no puede captar ninguno de los comunes, de modo tal que no puede alcanzar la verdad ni tampoco constituirse en conocimiento (186c7, e2-7).⁷⁸ De modo que no es el cuerpo el que puede brindarnos conocimiento acerca del ser de las cosas, y el alma, cuando se vale de él, tampoco.

Con este argumento, Platón caracteriza dos modos de pensamiento bien diferentes entre sí, según su grado de dependencia respecto de los sentidos. El primero, de carácter pasivo, inmediato, subjetivo e inestable, el segundo, mediato, abstractivo, estable y universal,⁷⁹ fruto de un proceso arduo y persistente, que pocos alcanzan. Y se vislumbra en el *Teeteto*, además, un modo equivocado de encarar el conocimiento, no propio de la mayoría, que ni siquiera está haciendo el esfuerzo por intentarlo, sino de jóvenes como Teeteto que se revelan como los más prometedores, incluso estudiosos del campo de las matemáticas, tan valoradas por Platón,⁸⁰ pero que

⁷⁷ D. Frede (1989:23-24) señala que la descripción que ofrece Platón de la actividad del alma que envuelve comunes puede ser entendida en dos sentidos, en tanto puede incluir tanto los juicios ordinarios (cf. 186a-c) como un tratamiento explícito y reflexivo de los conceptos envueltos en estos juicios (cf. 186b6-9).

⁷⁸ Los términos que aparecen referidos a la aprehensión de los *koiná* remiten todos ellos a la esfera del pensamiento: *dianoeîn* (185a4, 9, b7); *analogízesthai* (186a10, c3); *sullogismós* (186d3). Incluso en 187a2-8 Teeteto propone llamar a este proceso *doxázein*.

⁷⁹ Para un análisis detallado de esta contraposición cf. Palumbo (2002: 188).

⁸⁰ Numerosos y conocidos son los pasajes platónicos al respecto, la alegoría de la línea el más célebre de ellos (*Rep.* VI, 506d-e), así como también es famoso el testimonio acerca de la inscripción en la entrada de la Academia acerca de que no entren quienes no sepan geometría (Juan Filopón, *In Aristotelis de Anima libros Commentaria*; Elias, *In Aristotelis Categorías Commentarium*, citado por Nancy 1995:40).

la ejercitan de un modo tan apegado a lo sensible que no se vuelven para ella un camino hacia lo inteligible,⁸¹ de ahí que la primera respuesta del joven haya sido la identificación del conocimiento con la percepción. Al comenzar su interrogatorio, Teeteto ofrece una definición de conocimiento que no satisface las condiciones socráticas. Sócrates, con su célebre analogía con el arte de su madre, sostiene que su tarea es ayudar a dar a luz verdades, tarea que se presenta mucho más dificultosa que su análoga de dar a luz niños, por la posibilidad del pensamiento humano de engendrar *phantásmata*, tanto como *alétheia*. En el transcurso del diálogo esta operación se irá cumpliendo con las tres definiciones ofrecidas, sin que se llegue a obtener una definición satisfactoria para los interlocutores, pero alcanzando a la vez una significativa lista de rasgos propios del conocimiento, rasgos que ni la percepción ni la opinión satisfacen. El tipo de pensamiento que lleva al conocimiento no puede tener una naturaleza inmediata al modo de la percepción, sino que es el resultado de un trabajo de progresiva independencia y de repliegue del alma sobre sí misma.

Platón contra la *phantasia* protagórica

El *Teeteto* finaliza, como los diálogos tempranos entre los que no se cuenta, en una aporía respecto de su pregunta principal, pero su lectura se revela rica en sugerencias acerca de la dirección hacia la que debería apuntar la respuesta. Crombie (II, 1963:23), p.e., destaca que más allá de la aporía central del diálogo, se produce un resultado positivo respecto de una serie de cuestiones, dos de las cuales son particularmente significativas respecto del tratamiento platónico de la *aísthesis* y la *phantasia*. Primero, que nuestro conocimiento del mundo externo no es cuestión de experimentar datos sensoriales sino de interpretarlos. En segundo lugar, que es necesario distinguir el conocimiento de objetos del conocimiento proposicional.

La cuestión de la posibilidad de que las cosas del ámbito sensible sean objeto de conocimiento divide a los estudiosos del *Teeteto*. Al respecto, pueden ser tipificadas tres posiciones encontradas:

- 1) los que directamente niegan que los objetos sensibles puedan ser objeto de conocimiento, y en este sentido relacionan el *Teeteto* con *República* y *Timeo* ;
- 2) aquellos que sostienen que la refutación del heraclitismo radical no implica la negación de que las cosas sensibles sean objeto de conocimiento, sino que la percepción no puede constituir conocimiento;

⁸¹ Cf. al respecto Nancy (1995:41-42).

3) quienes, a modo de una tercera posición entre las dos primeras, creen que las cosas sensibles pueden ser objeto de conocimiento sólo en tanto participan de las Formas.

Comentaré brevemente estas tres interpretaciones. La posición 1) es sostenida, entre otros por Cornford (1968), quien parece asumir que el propósito de Platón es degradar el rol de la percepción. La lectura del *Teeteto* ofrecida por este autor se basa sobre la significativa ausencia de las Formas en el diálogo, la cual es interpretada como un intento platónico de demostración de que sin las Formas no es posible el conocimiento, más allá de las dificultades, relevadas por Platón mismo en el *Parménides*, que ofrece la teoría. Siguiendo esta línea, Gulley (1962:103-4) sostiene que las aporías del *Teeteto* surgen porque Platón está tratando acerca del conocimiento de las cosas particulares y no sobre las Formas y que lo necesario para salir de ellas es un método de definición que refiera a especies y no a individuos. Sin embargo, según muestra Chappell (2004:23), en diversos argumentos del diálogo, Platón no se restringe al problema del conocimiento de individuos.

Con respecto a la interpretación 2), Owen considera que Platón no hace ninguna concesión aquí a Protágoras ni a Heráclito, “estableciendo y explorando la tesis de que la *génesis* excluye la *ousía*” (1965:85). Owen enfatiza que la estabilidad que hace posible el lenguaje no es una característica que sólo posean las formas. Bostock (1988:146-7), por otro lado, si bien acepta la opinión de Cornford de que la percepción no puede constituir conocimiento, afirma que de esto no se infiere que no pueda haber conocimiento acerca de cosas perceptibles, sino que en el *Teeteto* Platón estaría asumiendo que puede haberlo.⁸²

La interpretación 3) aparece en la crítica de Chappell (2004:52) a la interpretación de Bostock que acabo de esbozar. En su comentario al *Teeteto*, Chappell no niega que haya conocimiento de las cosas sensibles, sino que destaca que el conocimiento de las cosas sensibles es siempre conocimiento de las Formas en las cosas sensibles.⁸³

De este modo, la estabilidad de las cosas y la posibilidad de hablar con sentido acerca de ellas tienen su fuente en las Formas, y sería por esto que Platón rechaza las posiciones protagórica y heraclíteica respecto del ámbito sensible. Según Chappell (2004:49), el aporte del *Teeteto* sería crucial para la evolución de la teoría platónica,

⁸² Cfr. los ejemplos que Bostock (1988:*ad loc.*) encuentra de este tipo de conocimiento en *Teeteto* 146 d-e y 170a.

⁸³ “We may suggest that to understand the perceptible world is to grasp its immanent structure, and that its structure is given, in Plato’s view, by the way the transcendent Forms are manifested in it in their perceptible instances” (Chappell 2004:52)

pues allí Platón estaría inclinándose hacia una concepción que, lejos de proponer dos ámbitos con su propio modo de aprehensión, implicaría que los fenómenos sensibles son abarcados por la misma teoría metafísica general que los fenómenos inteligibles, a pesar de que este intérprete reconoce que no queda suficientemente esclarecido cuál sería esta metafísica general.

Teniendo en cuenta esta última línea de lectura del *Teeteto*, es posible volver sobre la identificación de Protágoras entre *aísthēsis* y *phantasia* y la crítica platónica de la posibilidad de que la misma se constituya en conocimiento. Queda claro que no se trata de una crítica de los objetos sensibles sino del ataque a un determinado modo de entender la percepción, el cual además es extendido posteriormente al conjunto de los pareceres humanos. Esta *aísthēsis*, que presta sus atributos a la *phantasia*, es la relacionada por Platón con el heraclitismo extremo, y los argumentos desplegados por el filósofo contra ella no pueden ser considerados como una crítica a los objetos sensibles, sino al modo de relacionarse con ellos.

El argumento central contra la ecuación conocimiento / percepción, al corregir el lenguaje de los diálogos medios sosteniendo que no son los sentidos los que perciben sino el alma, indagando por medio de ellos como instrumentos, se opone a la concepción de la *aísthēsis* como *phantasia* y a la concepción de lo sensible en perpetuo devenir. De otro modo, la indagación que lleva el alma en sí misma, sin el auxilio de los sentidos, y que le permite captar los comunes, tampoco podría llevarse a cabo respecto de la comparación de lo rojo y lo dulce, tal como aduce el ejemplo platónico, ni sobre ningún objeto de percepción. Leer el diálogo en otro sentido parecería implicar que luego de las críticas del *Parménides* Platón hubiera vuelto al planteo de *República* por medio del simple expediente de haber determinado que sin las Formas no es posible el conocimiento.

Al realizar el balance de la crítica a Protágoras, Sócrates da por demostrado que no todas las opiniones son verdaderas, pero expresa sus reservas acerca de sostener esto también acerca de las percepciones:

“Respecto de las impresiones (*páthos*) presentes para cada uno, a partir de las cuales surgen las percepciones y las opiniones acerca de estas, es más difícil demostrar que no son verdaderas. Quizás, sin embargo, no digo nada acertado (*oudén légo*). Pues acaso son inexpugnables y los que dicen que son evidentes y constituyen conocimiento, están diciendo algo certero.” (*Teet.* 179c2-7)⁸⁴

⁸⁴ περὶ δὲ τὸ παρὸν ἐκάστω πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται, χαλεπώτερον εἶναι ὡς οὐκ ἀληθεῖς. ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω: ἀνάλωτοι γάρ, εἴ ἔτυχον, εἰσὶν, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν.

Lo que se concede en este pasaje es mínimo: no que las percepciones sean verdaderas siempre, sino que es posible que las impresiones que las provocan sean incontestables. Se pone cuidado en diferenciar estas impresiones de las percepciones y las opiniones, que surgen de ellas pero que no comparten sus propiedades. No obstante, al avanzar los argumentos, se rechaza como hemos visto que puedan constituir conocimiento, pasando de esta duda a una respuesta negativa. Si la percepción no puede alcanzar el ser, tampoco la verdad.

Los argumentos del *Teeteto* fluctúan entre diferentes sentidos de la *aísthesis*, que han sido sistematizados por Frede (1999) del siguiente modo:

a) un sentido ordinario y bastante general (equivalente a "awareness" en inglés) y no necesariamente conectado con la percepción sensorial.⁸⁵ Daría cuenta del percatarse o darse cuenta de algo, sin compromiso alguno respecto de cómo ha acaecido dicha comprensión, ya que en la época de Platón, y aún después, no existía una distinción clara entre advertir algo por percepción sensible o de algún otro modo. Puede emplearse *aisthánomai* siempre que este percatarse posea una clara evidencia, pues no posee un matiz conjetural ni remite a enterarse de algo a partir de un rumor. Obedecería así, según Frede, a los lineamientos del paradigma de la visión (Frede 1999: 379).⁸⁶

b) un sentido más restringido, según el cual *aísthesis* involucra los sentidos y no implica conocimiento, pero que no necesita ser identificado con la percepción. Sería la conexión *aísthesis* - *dóxa* de *República* y *Fedón* y daría cuenta del resultado de nuestra interacción con el ámbito sensible.

c) un sentido aún más restringido, que aparece en *Teeteto* 184-187, según el cual *aísthesis* significaría una afección enteramente pasiva, equivalente a la senso-percepción⁸⁷ (Frede 1999: 378).

Sólo respecto de este último, entiendo, se realizan ciertas concesiones en el *Teeteto*, no al punto de calificar a estas sensaciones de verdaderas, pero sí de incontestables, precisamente por su completa subjetividad, lo cual, a nivel cognitivo, no significa demasiado. En este sentido parece interesante la respuesta de Frede acerca de cuál pudo haber sido el interés platónico en operar semejante reducción de

⁸⁵ Cornford (1968:41) cita el ejemplo aristotélico de *Política* 1267a 29.

⁸⁶ Este doble uso de *aísthesis* permite entender el llamado modelo perceptual de pensamiento presente en varios presocráticos y las analogías que Platón y Aristóteles establecen entre percepción e intelección. Cf. cap.11:256.

⁸⁷ Según Chappell (2004:54) los sentidos b) y c) serían menos disímiles de lo que señala Frede, pues *aísthesis* en *República* parecería sólo una cuestión pasiva como en el *Teeteto* y el hecho de que Platón asimile *dóxa* y *aísthesis* en ese diálogo no podría ser aducido como una evidencia contra ello.

la noción de *aísthēsis* en el *Teeteto*. Según este autor, Platón intentaba desenmarañar la fusión de percepción, *phantasia*, creencia y conocimiento con la cual comienza la discusión en 151d, delimitando qué es lo que corresponde a cada una de estas instancias (Frede 1999:381).

A lo largo de mi exposición, sobre todo respecto del argumento acerca del valor de verdad de los juicios acerca del futuro, he destacado que la polémica platónica con Protágoras acerca del valor de la *phantasia* puede ser reconducida a un disenso acerca del estatus de la política. Si la lectura defendida en el capítulo anterior y en el presente acerca del carácter eminentemente político de la *phantasia* protagórica es acertada, Platón estaría criticando que en el campo de la política no se pueda ir más allá de las *phantasiai*, aunque estas representen el consenso emanado de la Asamblea. Su vinculación con la *dóxa* no alcanza a despojarla de su encarnación de los pareceres *relativos* a los individuos o las *póleis*, pues es una opinión que se limita a articular este parecer, basado o no en la percepción, sin salto cualitativo alguno.

Contra esto, Platón propone la dialéctica filosófica. En el *Teeteto*, el filósofo brinda un último homenaje a la actividad que había caracterizado la práctica filosófica de su maestro, exaltando el diálogo y la mayeutica contra la retórica oratoria. Sócrates se autodefine como un "partero de almas", incapaz de concebir él mismo, pero experto en asistir a otros e incluso, lo cual rompe el paralelismo con las parteras tradicionales, capaz de examinar si lo que han dado a luz es algo real o ficticio.⁸⁸ Así, y por medio de este método refutativo, en parte, y positivo, en otro, el filósofo se constituye en aquel que es capaz de educar las *phantasiai* ajenas, desde un campo que es superior a la *phantasia* y la *dóxa*, que en el *Teeteto* no está delineado con exactitud, apegado como está a la enseñanza de Sócrates, quien sí tiene, al menos, muy en claro que tal instancia superior debe existir, independientemente del problema de la naturaleza precisa de ella.

Este cruce entre lo cognitivo y lo político, según mi lectura, es medular en la arquitectura del *Teeteto*.⁸⁹ En conjunción con la posición presentada en el diálogo que lleva su nombre, Protágoras sostiene que todos los hombres poseen opiniones de igual valor, aunque algunos sean capaces de formular algunas más beneficiosas y de persuadir a otros acerca de ellas. Platón, por el contrario, alinea a la política junto con las ciencias, las cuales no son competencia de todos los hombres sino de los expertos. Este es uno de los puntos en los cuales Aristóteles sigue de cerca a su

⁸⁸ La mayeutica socrática se describe en el *Teeteto* con las expresiones *lógon doûnai* (175c) y *lógon doûnai te kai déxasthai* (177b), una expresión que Platón utiliza a menudo en los diálogos (p.e., *Rep.* VII, 531e).

⁸⁹ Respecto de una lectura "política" del *Teeteto*, cf. Nancy (1995), Chappell (2004).

maestro, al considerar también que la política es una *epistémē*, si bien con un estatus diferente, en tanto ciencia práctica. En este nuevo alineamiento de la posición filosófica contra la sofística vemos cómo juega la política como campo de disputa y controversia entre ambos modos de pensamiento.

Capítulo 4

La versión judicativa de la *phantasia* elaborada por Platón

En los dos capítulos anteriores se ha visto cómo aparece la noción de *phantasia* en Protágoras, según el testimonio platónico, y las tempranas críticas de que es objeto. La *phantasia*, crucial en la crítica de Platón al sofista, no ocupa en el pensamiento del filósofo un lugar destacado, al menos de modo explícito. Los intérpretes, por su lado, se han interesado en la *phantasia* de Platón de un modo indirecto, a partir de la crítica aristotélica, vale decir, no por el interés que ese tratamiento podría encerrar de suyo, sino por la importancia misma de la *phantasia* en la psicología de su discípulo. Sin embargo, como me propongo mostrar en estas páginas, los componentes de la *phantasia* platónica, *aísthesis* y *dóxa*, e incluso la mixtura que la define, la opinión basada en la percepción, atraviesan gran parte de los diálogos de Platón, siendo uno de sus blancos favoritos de crítica.

A la hora de ofrecer, en *De anima* III 3, su definición de *phantasia*, Aristóteles se propone, como tarea principal, diferenciarla de la *aísthesis* y el juicio, a la vez que desecha que pueda tratarse de una combinación de ambos. Esta última opción es la que aparece en uno de los pocos pasajes en los cuales Platón hace un uso explícito del término *phantasia* (*Sof.* 264a4). A diferencia de lo que sucede en el caso de su discípulo, las referencias a la *phantasia* en los diálogos platónicos son escasas: sólo siete veces, en efecto, aparece el término.

En este capítulo, me propongo dos tareas fundamentales respecto del concepto platónico de *phantasia*. En primer lugar, analizo los diferentes pasajes en los cuales aparece la *phantasia* en sus diálogos. Además de estos textos, me referiré también a otros pasajes platónicos en los cuales, si bien no aparece una mención explícita de la *phantasia*, sí lo hacen los dos términos claves que, según Platón, la componen, *aísthesis* y *dóxa*, caracterizando un tipo de juicio que se basa sólo en los sentidos.¹ Dejo para el capítulo siguiente el tratamiento de la *phantasia* en el *Filebo*, mientras que el análisis de la lectura que Aristóteles hace de la concepción de la *phantasia* de su maestro y las críticas que esgrime contra ella serán tema del capítulo 7. Junto con el análisis de la *phantasia*, doy cuenta del sentido del término *phántasma* en los escritos platónicos, no porque Platón, como Aristóteles, considere que la *phantasia* es una capacidad productora de *phantásmata*, sino porque algunos de los

¹ Esta estrategia de interpretación de la *phantasia* platónica es seguida por Marcos (2003, 2009).

usos que hace de ambos términos son equivalentes y otros, como veremos, están estrechamente relacionados. Uno de mis principales propósitos es dar cuenta de las razones psicológicas que Platón aduce para calificar de ética y políticamente peligrosa la manipulación que llevan a cabo sofistas, poetas y oradores, para, en último término, mostrar cómo se apropia de estos recursos, con fines diferentes, para la persuasión de aquellos que forjan sus creencias fundamentalmente a partir de la *phantasia*.

Según mi lectura, la estrategia platónica de otorgar un estatus judicativo a la *phantasia*, que permita calificarla de verdadera o falsa, está directamente relacionada con su intento deliberado de desechar su pretensión cognitiva, de cuño protagórico, diseñando respecto de ella estrategias de control tanto epistémico como político. En otras palabras, la *phantasia*, librada al antojo de los hombres y de quienes saben manipularlos, es decididamente peligrosa. Sin instancia superior, esto es, racional, que la supervise, Platón cree que la *phantasia* tiende a descontrolarse por completo, por estar vinculada con la parte del alma que carece de límites para sus deseos: la parte apetitiva.

Sostengo que es posible construir una lectura unitaria de la *phantasia* platónica, pues considero que lo propio de ella es constituir una *dóxa* totalmente acrítica, forjada por la adhesión inmediata a un contenido de origen perceptual, con un claro predominio de las imágenes visuales. Así, la *phantasia* platónica no define solamente lo que se opina sobre la base de lo que estrictamente se percibe (sonidos, colores, sabores), sino todo aquello que se experimenta directamente, como si de una percepción se tratara. Para comprender esto, es fundamental tener en cuenta el análisis del concepto de percepción en el *Teeteto*, llevado a cabo en el capítulo 2 de este trabajo, además de las consideraciones realizadas sobre la arqueología del concepto de *phantasia* en el capítulo 1. Allí he destacado la amplitud del concepto de *aísthesis* que aparece en el *Teeteto* –aunado, es cierto, a una versión reducida que aparece en las críticas platónicas– que se transmite a la *phantasia* ligada con él.

El juicio basado en la sensación que define la *phantasia* platónica tiende a separarse de las cosas mismas –ellas, en efecto, tampoco poseen la suficiente densidad metafísica para sujetarla–,² por una serie de razones psicológicas vinculadas a la dinámica propia de la parte apetitiva del alma, y a edificarse sobre la apariencia. Queda abierta, entonces, la vía, que exploro al final de este capítulo, para hacer un

² Con esto quiero decir que no se trata solamente de que los juicios que adhieren al contenido perceptual tiendan, a causa del apetito, a extraviarse, sino que en muchos diálogos platónicos se encuentra acentuado, lo cual marca una diferencia crucial con Aristóteles, que las cosas carecen de la estabilidad y dignidad necesarias para constituirse en objeto de conocimiento o, al menos, que la estabilidad y dignidad que poseen no la tienen por ellas mismas sino en virtud de las Formas. Entonces, como desarrollaré más adelante, quien busque la belleza o la justicia en la experiencia sensible y no más allá, se equivocará irremediablemente. Cf. *infra*:108.

uso de la *phantasia* que se adecúe a los fines del filósofo. No se trata, como sucede en la psicología aristotélica, de que todo pensamiento dependa de la *phantasia*, sino de que, cuando los hombres son incapaces de aprender por la sola razón –y esto refleja la situación de la mayoría de ellos–,³ los recursos que apelan a la *phantasia* son los únicos posibles y, como bien habían mostrado los sofistas, altamente eficaces. El filósofo, por el contrario, busca al máximo posible desprenderse de la *phantasia*, pues, a diferencia de la mayoría, toma distancia de lo que se aparece, siempre. Aun cuando el pensamiento filosófico requiera de algún vínculo de naturaleza representacional, este será sólo un medio para remontarse a aquello que no lo tiene.

***Phantasia* en los diálogos platónicos**

Como señalé antes, son siete las ocasiones en las que es posible encontrar el término *phantasia* en los diálogos de Platón, repartidos en tres diálogos: *República* (382e10), *Teeteto* (152c; 161e8) y *Sofista* (260c9, e4; 263d6; 264a6). Previa síntesis de lo dicho en el capítulo anterior sobre su aparición en el *Teeteto*, analizaré primero el último grupo, donde aparece la definición platónica, para ir luego a *República*.

El uso del término en el *Teeteto* ha sido desarrollado en los dos capítulos anteriores, en tanto corresponde a la concepción que Platón adjudica a Protágoras. En el primero de ellos, el personaje de Sócrates asume que una de las consecuencias que se desprenden de la homomensura protagórica es que *aísthesis* y *phantasia* son lo mismo.⁴ Con esta asimilación, Protágoras, según desarrollé anteriormente, estaría sosteniendo la imposibilidad de captar las cosas al margen de los pareceres individuales. En el análisis de las críticas platónicas a esta postura he destacado cómo, por un lado, en el *Teeteto* se adjudica a Protágoras una versión amplia de la *aísthesis* (muy frecuente, como analizaré en el capítulo 9, en el griego de la época), a la vez que, apoyándose en una propiedad que solo tienen algunas de las percepciones, su carácter intransferible e incontestable, se adjudica al conjunto de ellas y a los pareceres correspondientes el no poder ser refutados por otros. Solo bajo esta extensión del carácter incontestable a todas las percepciones, incluidas las de los valores ético-políticos, cobra sentido el parentesco estrecho entre *phantasia* y *dóxa* propio de la segunda de las apariciones del término en el *Teeteto*. Esta posibilidad de ser conectada, por un lado, a la *aísthesis* y por otro, a la *dóxa*, no sería, por cierto, tal como mostré en el capítulo primero, invención protagórica, pero el sofista pudo

³ A esto podrían agregarse también los casos en los cuales la índole del tema no permite un conocimiento más preciso.

⁴ Casi en los mismos términos Aristóteles lo repite en *Met.* IV, 5.

haberse servido de este carácter para expresar su tesis del igualitarismo de las opiniones.

La definición de *phantasia* en el *Sofista*

Sobre el final del *Sofista*, Platón ya acaba de demostrar, contra Parménides, que es posible decir y pensar el no-ser, para poder definir el *lógos* falso, único medio posible para poder “atrapar” al sofista en la red de la definición. Pero una vez establecido esto, el extranjero pasa a otros estados cognitivos que pueden ser tanto verdaderos como falsos: la *diánoia*, la *dóxa* y la *phantasia* (263d6), caracterizando cada uno de ellos. El *lógos* y la *diánoia*, afirma, son la misma cosa, salvo que se denomina *diánoia* “el diálogo interior y sin sonido del alma consigo misma” (*Sof.* 263e3-4).⁵

Solo cuando este diálogo es verbalizado y se lo emite, se lo llama propiamente *lógos*. Y la *dóxa* es descripta como el *diálogos* que se produce en el alma de modo silencioso por medio de la *diánoia*.⁶ Por último, la *phantasia* aparece caracterizada en estos términos:

“Y cuando ella [*la dóxa*] se presenta a alguien no de por sí sino a través de la sensación, ¿habría una forma más correcta de denominar esta experiencia que con el nombre de *phantasia*?” (*Sof.* 264a4-6).⁷

La escueta fórmula de este pasaje permite ser leída en varias direcciones posibles. Aristóteles, en *De anima* III 3, entendió que hacía consistir a la *phantasia* en un juicio basado en la percepción que adhiere completamente al contenido reportado por ella. Se podría pensar, también, que en tanto mezcla de *aísthesis* y *dóxa*, constituye un intermedio que no se deja identificar con ninguno de ellos, pero no me parece una lectura acertada, en tanto el término que domina el pasaje es la *dóxa* y la percepción es más bien su instrumento, aquello por medio de lo cual adviene. Encuentro un paralelo entre este pasaje y el de *Teeteto* 184-186, analizado en el capítulo anterior,⁸ en el cual Platón distingue entre la indagación que el alma realiza valiéndose de los sentidos como instrumentos y la que realiza por sí misma. La

⁵ ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς. Una caracterización similar aparece en *Teet.* 189e.

⁶ La *dóxa* es el término o coronación del proceso dialógico silencioso, y el *lógos* la expresión verbal de la *dóxa*. Ambos, *dóxa* y *lógos*, tienen naturaleza dialógica.

⁷ Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν;

⁸ Cf. cap. 2:90.

phantasia definida en este pasaje del *Sofista*, entiendo, es equivalente a la primera de las distinciones del *Teeteto*.

Emparentando (*sungenôn*, 264b2), entonces, todos estos diferentes estados cognitivos con el *lógos*, el extranjero pretende haber demostrado que todos ellos poseen la misma propiedad de poder ser tanto verdaderos como falsos, algo que tan trabajosamente se había establecido, no sin previo "parricidio", en la sección anterior del diálogo, cuyo propósito expreso es establecer la posibilidad de pensar o decir falsedades.

De este modo, Platón opera sobre la noción protagórica de *phantasia* un trastocamiento radical. Si bien la *phantasia*, en su pensamiento, sigue vinculada a la *aísthesis*, como se vio al examinar su reconstrucción de la postura protagórica en el *Teeteto*, ella no es una percepción sino una *dóxa* basada en una sensación y posee, en consecuencia, un carácter judicativo que la vuelve pasible de verdad y falsedad.

Además de este uso, en el *Sofista* el término aparece también con un sentido diferente, emparentado más bien con el sentido de *phántasma* que analizaré a continuación y que guarda similitud con el uso de *phantasia* en *República*. El pasaje del *Sofista* al que me refiero, anterior al que contiene la definición platónica citada arriba, también se encuentra en el marco de la caracterización del discurso falso. Justo después de mostrar que el no-ser es un género del que todo participa, el extranjero explora dos posibilidades, junto con sus consecuencias. 1) Si el no-ser no se mezclara con el juicio y el *lógos*, todo discurso sería verdadero, pero 2) si se mezcla, entonces, existe lo falso. Y de esta existencia de lo falso se desprende la posibilidad del engaño y, junto con él,

"todo se llena necesariamente de imágenes, semejanzas y apariencias"
(*Sof.* 260c8-9)⁹

Los términos que aparecen en este pasaje se asemejan estrechamente a una clasificación realizada poco antes en el mismo diálogo, en 235d-236c, salvo que en este pasaje, en vez de *phantasia* aparece *phántasma*. La taxonomía que aparece allí permite ahondar en el sentido del texto que acabo de citar. En el marco de la séptima definición del sofista, conforme a la división dicotómica, el último queda caracterizado como un imitador y no como poseedor de genuino conocimiento.¹⁰ Pero la técnica

⁹ Καὶ μὴν ἀπάτης οὐσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι.

¹⁰ La base para tal afirmación la constituye que el sofista dice poder producir todo mediante una sola técnica, pero Teeteto acuerda con el extranjero que quien hace esto sólo puede estar jugando un juego de imitaciones capaz de engañar solamente a los jóvenes inexpertos (*Sof.* 233d-234d). La misma crítica por falta de seriedad de la pretensión sofística aparece en *Rep.* X, 596b-e.

imitativa se subdivide, según el extranjero, en dos subespecies. La primera es la *téchne eikastiké* y consiste en el arte de producir imitaciones que se asemejen al modelo en sus proporciones, mientras que la segunda, llamada *téchne phantastiké*, lo hace de modo tal que produce solo una apariencia de semejanza, sin respetar la proporción.

Este último sentido, según el cual la *phantasia*, equivalente a *phántasma*, es una apariencia engañosa, es el que predomina en el pasaje de *República* donde aparece el término.

***Phantasia* en República**

En el capítulo 1, al relevar diversos usos de "*phantasia*" en los escritos anteriores a Platón, analicé numerosos textos en los cuales los dioses se manifiestan, durante la vigilia o, más frecuentemente, el sueño, para hacer revelaciones, en algunos casos engañosas. Y, en tales situaciones, a menudo los dioses no se muestran con su propia forma sino con la apariencia de otro.¹¹

En el pasaje de *República* donde aparece el término "*phantasia*", tal concepción acerca de los dioses es objeto de crítica. Sócrates está trazando las directivas básicas de la educación de los guardianes, para la cual es fundamental que desde niños sean educados con una concepción apropiada acerca de la divinidad.¹² Para ello, propone controlar los relatos de los poetas acerca de los dioses, desterrando las versiones de Hesíodo y Homero en las que ellos aparecen engañando, combatiendo y cometiendo acciones injustas.

Platón defiende en este diálogo el gobierno de los filósofos, de modo tal que todas las demás disciplinas, la poesía entre ellas, deben quedar sujetas al juicio de la filosofía.¹³ El filósofo gobernante es el que da la pauta a los poetas acerca de lo que es lícito que compongan en sus creaciones, que quedan limitadas a los himnos a los dioses y a la alabanza de los hombres buenos.

El contenido de los himnos a los dioses permitidos dentro del régimen está centrado en torno a la bondad del dios (379b1) que, como tal, solo puede ser causa de las cosas buenas y beneficiosas. Por tanto, se prohíben una serie de relatos tradicionales que escapan a este requisito. En primer lugar, el aparecerse como algo

¹¹ Cf. cap. 1:33-34.

¹² Es necesario tener presente que, para Platón, existe un vínculo estrecho entre la concepción que se tiene acerca de los dioses y el orden político, como lo muestra su intento de persuasión y castigo de los ateos en *Leyes X*. En 890a, p.e., el ateísmo de los jóvenes es presentado como causa de que se vuelvan sediciosos.

¹³ Existe un claro enfrentamiento entre esta postura y la pretensión de Gorgias, en el diálogo homónimo, de que todas las *téchnai* quedan bajo el poder de la retórica (456a-c).

distinto de lo que se es nunca calificaría como una buena acción, pues el dios sólo puede hacerlo, por sí mismo, en algo peor. Los dioses, siendo lo más real, no dejan resquicio alguno para la apariencia, pues la bondad que poseen como característica suprema impide que se degraden a sí mismos asumiendo una forma inferior. Platón desecha así toda forma de antropomorfismo divino, tan caro a la religión griega tradicional. De modo que los versos homéricos

“los dioses, semejando extranjeros, asumiendo todas clase de figuras, visitan las ciudades” (*Rep.* 381d3-4).¹⁴

deben ser censurados, pues fomentan la cobardía en los niños, a la vez que blasfeman contra los dioses. Y no solo esos versos, pues en el Libro X del mismo diálogo se expulsa a Homero y a todo poeta tradicional de la ciudad.¹⁵

El asumir una apariencia ajena se asimila, en el texto, a la mentira, la cual es odiada por los hombres y los dioses. En la conclusión del pasaje es donde aparece el término “*phantasia*”:

“El dios, por tanto, es simple y veraz en la acción y en el discurso, y ni se transforma él mismo ni engaña a los demás, por medio de apariciones (*phantasías*) ni por el discurso ni por el envío de signos, ni en la vigilia o el sueño.” (*Rep.* 382e8-11).¹⁶

Unas líneas antes, se había denominado, a esta falsa apariencia, “*phántasma*” (382a1). En ambos casos, los términos remiten a una apariencia que se opone a un ser verdadero, abriendo la brecha de un dualismo que, en el pensamiento de Platón, se revela fundamental. Como se verá más adelante, sin embargo, una tercera alternativa entra en juego en el pensamiento platónico, en tanto podrá haber apariencias verosímiles, puestas al servicio de la verdad.

Los espectadores de *phantásmata*

¹⁴ θεοὶ ξείνοισιν εὐικότες ἄλλοδαποῖσι, παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόλης. Poco importa que, en el contexto de *Od.* XVII, 485-486, donde aparece el pasaje, la afirmación se use para fomentar el respeto de los extranjeros, pues los dioses asumen tales formas para comprobar la justicia (*eunomíen*) o desmesura (*húbrin*) de los hombres (487).

¹⁵ A pesar de reconocer que desde niño tiene cierto amor y respeto por Homero (595b9-10), Sócrates lo asimila, en este libro, a los sofistas, en tanto se lo considera el educador de Grecia en asuntos sobre los cuales no tenía conocimiento alguno. Si bien los pasajes donde se alaba la poesía homérica pueden tener valor irónico (p.e., 606e-607a), entiendo que no se cuestiona su valor poético sino político.

¹⁶ Κομιδῆ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἐν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγουσ οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὑπάρ οὔδ' ὄναρ.

Una distinción del *Sofista* me permitirá aclarar el sentido de *phántasma*. Luego de haber definido, de seis modos diferentes, al sofista,¹⁷ el diálogo se centra en la figura del sofista como contradictor. El campo de competencia en los cuales ejerce su rol es completamente variado: cuestiones divinas, cosmología, legislación y política, todas las técnicas; en suma, se revela como contradictor (*antilogikós*) acerca de todas las cosas.¹⁸ Esta falta de objeto específico de conocimiento forma una de las premisas del argumento que se esboza en su contra.¹⁹ Pues, asumiendo que es imposible conocer efectivamente todas las cosas –tal es la premisa básica compartida entre los dialogantes–, el sofista sólo puede aparentar que las conoce y enseñar a los demás a que se vuelvan, también, simuladores. El juego que practican es la *mímesis*, que asume este carácter lúdico pues

“si alguien dice que conoce todas las cosas y que es capaz de enseñárselas a otro, por poca retribución (*olígon*) y en poco tiempo, ¿acaso no se debe considerar un juego?” (*Sof.* 234a7-9).²⁰

En este pasaje aparecen condensados muchas de las características de la enseñanza sofística que son objeto de crítica por parte de Platón: su aspiración de conocer todo, su pretensión de enseñanza, la escasa contrapartida que exigen del discípulo (entiendo que el *olígon*, de la línea 8 no remite sólo al dinero sino a la exigencia) y la rapidez con que pretende llevar a cabo todo el proceso de aprendizaje. Todas ellas serían marcas de la falta de seriedad del sofista.

Los sofistas sólo producen “imágenes habladas” (*eídola legómena*, 234c6) de todas las cosas, las cuales, lejos de imitarlas fielmente, las distorsionan, pues tal como se había señalado antes, la imitación del sofista no está respaldada por ningún tipo de conocimiento. Para aclarar esta noción de “imágenes habladas” aludiré a un ejemplo tomado de un discurso oratorio de un pasaje de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* al que aludí en el capítulo anterior, y luego, a la distinción entre dos tipos de imágenes que Platón traza en el *Sofista*.

¹⁷ Según Li Carrillo (1972:176), en las primeras seis definiciones se da cuenta de los diferentes modos de aparición de este personaje que, al comienzo del diálogo, se calificó de escurridizo. Por tanto, se trataría meramente de una sistematización que se ubica al nivel de la *dóxa*.

¹⁸ También oradores y poetas son aquellos que, de modo ilegítimo, según Platón, pretenden tener una tan amplia competencia. Respecto de lo primero cf. nota siguiente; respecto de los poetas, cf. *infra*:114.

¹⁹ En el *Gorgias*, respecto de la retórica, se repite la misma pregunta del *Sofista*: acerca de qué (*peri ti*) versa el arte retórico, y se refutan diversas respuestas de Gorgias por su carácter general. La carencia de especificidad de su objeto se interpreta como una muestra de que no constituye una *téchne*. Cf. Díaz-Spangenberg (2004:24-27).

²⁰ τὴν τοῦ λέγοντος ὅτι πάντα οἶδε καὶ ταῦτα ἕτερον ἂν διδάξειεν ὀλίγου καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, μῶν οὐ παιδιᾶν νομιστέον; En el *Encomio de Helena*, Gorgias finaliza su exposición señalando que ha llevado a cabo un juego (*paígnion*, 21, 4).

En el relato de Tucídides (*Hist.* III, 37-40), dos oradores, Cleón y Diodoto, debaten acerca de la suerte de Mitilene. Repongo algo del contexto histórico de la narración para destacar la gravedad del asunto que se estaba discutiendo, la cual contrasta con la liviandad que los oradores reprochan a la Asamblea. La ciudad de Mitilene había aprovechado la debilidad de Atenas durante una de las invasiones espartanas al Ática para intentar, sin lograrlo, sacudirse el yugo de la ya tiránica liga ateniense. La respuesta de Atenas fue tan rápida como contundente: inmediata pena de muerte para todos los varones mitileneos. Pero mientras el trirreme se dirigía a Mitilene con la orden de ejecución de la sentencia, un orador propuso rever la medida. Cleón, el partidario de la ejecución de todos los mitileneos, increpa a la Asamblea por su complacencia en las habilidades retóricas, calificando a los miembros de la Asamblea de "espectadores de discursos y oyentes de hechos" (*theatai mèn tòn logòn gígnesthai, akroatai de tòn ergôn*, III, 38, 4), ciudadanos que desprecian la experiencia en beneficio del artificio y la seducción oratoria. Por este menosprecio de la experiencia a favor del discurso, añade, se habían tornado susceptibles de ser convencidos mediante engaños. Así, subyugados por el placer del oído, el orador los acusa de asemejarse a "espectadores sentados delante de sofistas más que a ciudadanos que deliberan sobre los intereses de la ciudad" (III, 38, 6-7).²¹

De estos pasajes, me interesa destacar la caracterización del discurso como espectáculo, digno de ser contemplado más que escuchado, en tanto lo que importa no es tanto la reflexión que el *lógos* representa, sino la imagen mental que es capaz de suscitar en la mente de los oyentes, mediada por el placer y las pasiones que el discurso desata. Esto es precisamente, entiendo, aquello a lo que se refiere Platón en el *Sofista* con la expresión "imágenes habladas".²² Ambos textos, además, identifican este tipo de discurso con los típicos de sofistas.

Vuelvo ahora al *Sofista*, para completar la caracterización de los discursos productores de *phantásmata*. En vez de un experto, el sofista es parangonado a un ilusionista (*goétōn*, 235a1)²³ engañador, porque no se ofrece como el ilusionista y mago que en realidad es, sino como genuino poseedor de un saber del que, en realidad, carece. Para caracterizar el tipo de imitación llevada a cabo por el sofista, en el diálogo se realiza una división dicotómica, tal como se había hecho en las definiciones anteriores, del género de la producción de imágenes. Se diferencia así la

²¹ Sigo la traducción de Torres Esbarranch (1991).

²² Posiblemente en germen en su caracterización del *philodóxos* de *República V* como amante de audiciones y espectáculos.

²³ El calificativo, en los diálogos, aparece asociado a los sofistas, como en este pasaje, a Sócrates (*Men.* 80b6) o a ambos, como en *Banquete* 203d7-8, donde Éros es caracterizado, de acuerdo con la naturaleza de su padre Póros, como filósofo, mago, hechicero y sofista.

producción de copias o semejanzas (*eikónes*), de la producción de apariencias o simulacros (*phantásmata*).

En el primer caso, el arte consiste en producir réplicas que permanecen fieles a las proporciones de los modelos correspondientes (*katà tàs toû paradeímatos summetrías*, 235d7-8). En el segundo, el artista, por el contrario, no trabaja con las proporciones reales (*alethinèn summetrian*, 235e7), sino que las altera deliberadamente para que sus obras parezcan más bellas.²⁴ Esta alteración sería imperceptible para un observador casual, que incluso señalaría como desproporcionada aquella que fuera fiel a las proporciones.²⁵

Ahora bien, no todos los hombres son susceptibles del engaño de la técnica del ilusionista. La habilidad del sofista quedaría reducida al engaño de los jóvenes de escasa inteligencia (y, por extensión, a los adultos que carecen también de ella), y sus efectos no se extenderían a largo plazo. En varias ocasiones Platón destaca el carácter juvenil del auditorio y su carencia de experiencia.

En *Sofista* 234c3-7, Platón alude al hechizo que provoca el discurso del sofista sobre jóvenes que están aún muy apartados de la verdad de las cosas (*pórrō tōn pragmatōn tēs aletheías*) mediante discursos (*lógoi*) que engañan sus oídos, exhibiendo imágenes habladas (*eídōla legómēna*) de todas las cosas, haciéndoles creer que están escuchando algo verdadero y que quien les habla es el más sabio de los hombres en todos los asuntos. Tras advertir sobre la seducción que los discursos engañosos del sofista ejercen sobre tales jóvenes inexpertos, situación análoga a las ilusiones creadas por el pintor a los ojos de un observador ingenuo o mal situado, Platón precisa cuál es el tipo de conocimiento capaz de actuar como antídoto, por así decir, contra el impacto de la apariencia. Afirma entonces que con el transcurrir del tiempo, cuando esos jóvenes oyentes, ya adultos, alcancen un contacto claro con las cosas que son, la mayoría de ellos cambiará las opiniones recibidas entonces, de suerte que encontrará "pequeñas las cosas que le parecían grandes, difícil lo que parecía fácil", desvaneciéndose todas las ilusiones que esos discursos alimentaban (*Sof.* 234d2-e2). El antídoto sería la proximidad con lo real, que libera al alma de las ilusiones portadas por este tipo de discursos y que determina un cambio de las

²⁴ Goux (1998:128-129) señala que la arquitectura del siglo V, en vez de basarse en patrones geométricos absolutos, tuvo en cuenta la perspectiva del espectador. El diseño del Partenón, p.e., ofrecía una corrección óptica en este sentido. También se advierte el mismo fenómeno en las obras de Fidias (cf. Plácido 1997:182-183).

²⁵ No es todos los diálogos se mantiene esta diferencia terminológica entre *eikón*, *eídōlon* y *phántasma*. En su pasaje del *Teeteto* al que me referí en el capítulo anterior (150b9-c6, cf. cap. 3:97), Platón emplea el término εἶδωλον refiriéndose a una imagen falsa y engañosa, como en *Gorg.* 432d 2; *Fed.* 66c 3; *Rep.* 586b 8, 597c 9. Cf. Marcos (1995:215).

opiniones recibidas (*metabállein tàs tóte genoménas dóxas*, 234d6).²⁶ En el pasaje se establece una clara oposición entre el contacto directo (*engúthen*, 234d4) con los seres (*tois oúsi*, 234d4; *tôn ónton*, 234d5-6) que opera como antidoto contra la ilusión, distancia (*pórothen*, 234b8; *póro*, 234c4) que estos forjadores de discursos escenográficos guardan respecto de las cosas,²⁷ la inexperiencia de la cuales hace posible la seducción (*goeteúein*, 234c5) por medio de la palabra, imágenes y apariencias, en vez del reconocimiento de la evidencia de los hechos (*tôn en taís práxesin érgon*, 234e1-2). Respecto de esto último, se impone una aclaración, de modo de no confundir el contacto con las cosas mismas con la *phantasia*, caracterizada anteriormente como la opinión que adhiere de modo directo al contenido perceptual, sobre todo a partir del manejo que se hace en este pasaje del *Sofista* de los términos asociados con la proximidad y la distancia. En este último queda claro que lo que se valora es la experiencia propia del hombre maduro, que sabe que a veces es mejor no adherir a lo primero que aparece y no se deja llevar por los discursos que contradicen la experiencia. La *phantasia*, por el contrario, es una opinión que no accede a las cosas mismas por dejarse llevar por lo primero que aparece a los sentidos, sin reflexión alguna. Ahondaré un poco en esta distinción.

El momento de la liberación del engaño es caracterizado como un momento negativo, que implica el abandono de las creencias falsas anteriores, y otro positivo que implica restituir a las cosas sus verdaderas dimensiones, siendo dos caras de la misma moneda. En ese mismo momento, lo aparentemente fácil se revela difícil y lo presuntamente importante se descubre nimio. El primero de estos dos trastocamientos de creencias se revela fundamental, pues tanto Platón como Aristóteles sostienen que hasta que no se advierte la dificultad, no es posible avanzar en el camino de la filosofía.²⁸

La misma cuestión de la permeabilidad de los jóvenes a los discursos engañosos aparece en *Leyes X*, en tanto los ateos a los que el preámbulo de la ley intenta persuadir son descritos por Platón como jóvenes que han sido engañados por los discursos de los poetas y los físicos (886a-c). A lo largo de esta obra platónica, el hombre en general, apartado de la ley (IX, 874e-875a) o insuficientemente educado (III 701c; VI 766a), aparece como la fiera más salvaje, y los niños como la más difícil de

²⁶ Cf. Marcos (2005: 63). Sobre la relación entre este argumento platónico y otros similares en los escritos aristotélicos, cf. Díaz y Marcos (2008).

²⁷ Sobre los diversos usos del concepto de 'distancia' de la verdad en *República X*, cf. Belfiore (1983:48-50) y Nightingale (2002:228-229).

²⁸ No olvidemos que el estado de problematización y de confusión es frecuentemente revalorizado por el Sócrates platónico al igual que por Aristóteles, quien en *Metafísica II*, 1, se sirve de la imagen del hombre encadenado, de inspiración socrática. Sobre el valor filosófico de la aporía y la superioridad del estado de problematización propio del que reconoce su ignorancia frente a la seguridad y tranquilidad del que cree saber cf. p.e. *Menón* 84a-c.

manejar de todas las bestias (VII, 808d). Hay un marcado énfasis en el peligro “de las insolencias y excesos de los jóvenes” (844a), y toda la argumentación del Libro X tiene como destinatario a estos jóvenes persuadidos por discursos falsos que sostienen que los astros son piedras, o que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos. Incluso reaparece algo que ya estaba presente en el *Sofista*, la madurez y la experiencia como remedio de ese engaño, allí cuando se afirma que ninguno de estos jóvenes arriba con las mismas opiniones a la vejez (888b-c).²⁹

Dos vías alternativas para la exploración del concepto de *phantasia* en Platón

Hasta aquí he realizado el análisis de los textos donde aparece el concepto platónico de *phantasia*. Para ahondar en su interpretación, propongo dos caminos indirectos. El primero consiste en rastrear, a lo largo de los diálogos, la caracterización que Platón hace de esta combinación entre percepción y juicio, en muchos casos con fórmulas equivalentes a la del *Sofista*. Tal es la vía, que considero legítima, propuesta por Marcos (2003, 2009). Una segunda vía es, según propondré aquí, la exploración de las razones psicológicas y ético-políticas del peligro representado por la *phantasia* y el consecuente diseño de estrategias para controlarla. Respecto de esto último, como trataré de mostrar, la apelación a la *phantasia* se hace patente muchos de los medios que Platón emplea para mantenerla controlada.

Combinación de percepción y juicio

En el *Timeo* aparece dos veces una fórmula equivalente a la del *Sofista*, donde se dice que el mundo sensible es captable por la opinión acompañada por la sensación (28a2-3, 52a7). En el contexto del primero de esos pasajes, en el marco del

²⁹ En el caso de Aristóteles, los jóvenes, señala en *Ética Nicomaquea*, no son buenos discípulos para la ciencia política a causa de su falta de experiencia y su debilidad frente a las pasiones (EN I 1, 1095a2-13). Es en este contexto donde aparece la asimilación a la que me había referido antes: no hay diferencia entre los jóvenes y los hombres maduros “de carácter juvenil (*nearós*, 1095a7)”, porque la dificultad a la que apunta Aristóteles –vivir arrastrado por las pasiones– no es un problema meramente temporal, porque podría darse que el transcurso del tiempo no sea aprovechado por los hombres para fortalecer su carácter. A estos dos personajes, el joven y el hombre maduro de edad pero no de carácter, Aristóteles asimila un tercero: el incontinente, débil en el momento de la acción a causa del extravío de las pasiones referidas a los placeres corporales. Este paralelismo entre el joven y el incontinente aparece también en el pasaje de la *Retórica* en el cual Aristóteles describe el carácter de los jóvenes (*Ret.* II, 12), así como su debilidad frente a diferentes pasiones, intensas pero fugaces. Los jóvenes, sostiene, “aman con exceso y odian con exceso y todo lo demás de modo semejante. También creen que lo saben todo y afirman confiadamente; ello es la causa del exceso en todo.” (*Ret.* II 12, 1389b5-7). Otro rasgo, distintivo de la juventud, que aparece en este capítulo de *Retórica* es la facilidad de los jóvenes para ser engañados por los discursos, a causa de su inexperiencia (1389a25-26).

primer relato de Timeo, se establece una distinción metafísica radical, sobre la base de la cual se edifica la correspondiente distinción gnoseológica. El contraste se produce entre lo que existe siempre y no se genera, por un lado, y lo que se genera siempre y nunca existe, por otro. Lo primero es captable por el intelecto por medio de la razón (*noései metà lógou*, 28a1), mientras que el segundo lo es por medio de la opinión acompañada por la percepción irracional (*dóxe met'aisthéseos alógou*, 28a2-3). El segundo pasaje, en el marco del segundo relato de Timeo, vuelve sobre esta distinción, ahondando en las diferencias entre la intelección y la opinión. Para esto, Platón compara la intelección con la opinión verdadera, contra cuya asimilación argumenta. La opinión verdadera se diferencia del intelecto por su origen y su modo de operación. Respecto de lo primero, se origina en lo que se percibe por medio del cuerpo y por medio de la persuasión. Con relación a lo segundo, carece de *lógos* y puede ser cambiada. Todos los hombres, además, participan de ella. Su objeto es lo que se genera y se corrompe, aprehensible por la opinión acompañada de sensación (*dóxe met' aisthéseos perileptón*, 52a7).

El intelecto, por el contrario, no depende del cuerpo y es incommovible por la persuasión, en tanto no tiene su origen en ella, sino en la enseñanza (*dià didachês*, 51e2). Su objeto de conocimiento son las Ideas y solo participan de él los dioses y una pequeña parte de los seres humanos. El *Timeo* corona así una serie de pasajes donde Platón señala que son pocos los que tienen la naturaleza apropiada y están dispuestos a realizar el arduo camino de la filosofía.³⁰

En ambos pasajes, cabe destacar que las cosas sensibles no son identificadas como objeto de percepción, sino de opinión acompañada de ella. Esto puede relacionarse con la reducción de la *aísthesis* que Platón lleva a cabo en el *Teeteto*, a la que aludí en el capítulo anterior. Ello permite ver que la *aísthesis* propiamente dicha no es el blanco de crítica de Platón, pero no porque tenga un alto valor de ella, sino porque no es, propiamente, por medio de la percepción sola que se captan las cosas sensibles. Si tal es la verdadera clave de lectura, es posible reconsiderar las diferentes críticas que Platón realiza a la percepción en sus diálogos, atendiendo a que, en todo caso, se trata más bien de una crítica de las opiniones basadas en la percepción.

Un diálogo clásico acerca de la actitud hostil de Platón hacia los sentidos es el *Fedón*. A la hora de caracterizar la *phantasia* en Platón, se revela como singularmente útil, pues en él se encuentran dos valoraciones diferentes de los sentidos, según se trate del empleo que hace de ellos la mayoría o el filósofo. Solo en el primer caso está

³⁰ Así lo indica poéticamente en el *Fedón*, citando una afirmación acerca de la iniciación en los misterios: "Muchos son los porta-tirsos, pocos los bacantes" (*Fed.* 69c8-69d1). Cf. *Rep.* VI, 494a.

envuelta la *phantasia*. Para quien quiera comprender la naturaleza de esta última, es más útil, sin embargo, la exploración del uso de los sentidos por parte del filósofo, pues muestra precisamente lo que la *phantasia* no es, cómo prevenirse de ella y cuán excepcional, al entender de Platón, es que los hombres no se dejen llevar por su engaño.

En consonancia con la definición de filosofía como preparación para la muerte (64a), se caracteriza al filósofo como aquel que, en vida, se va separando paulatinamente del cuerpo (64e8-65a2). Los sentidos, incluso la vista y el oído, que son considerados los mejores de ellos, son desestimados por no constituirse en fuente de certeza, incapacitados como están de captar los objetos reales, inteligibles. Incluso Sócrates llega a sostener que cuando el alma intenta indagar algo por medio del cuerpo, es engañada por este (65b10-11).

Algunos pocos hombres, sin embargo, son capaces de escapar al engaño de los sentidos, aunque la completa liberación del mismo podría llegar a sobrevenir con la muerte. Estos hombres, filósofos, al percibir, p.e., leños iguales, se ven llevados a pensar la igualdad en sí misma, a causa de la deficiencia de la igualdad que perciben. Así explica Sócrates este proceso de reminiscencia:

“Sin embargo, es necesariamente a partir de las percepciones que se piensa que todas [las igualdades aprehendidas] en las percepciones aspiran a aquello que es igual, y son deficientes respecto de él” (*Fed.* 75a11-b2).³¹

El rol desempeñado por la *aísthesis*, en este pasaje, es el polo opuesto al de la *phantasia*, que implica total adherencia a lo que se percibe.

A la incapacidad que los sentidos tienen de captar las formas, se suma el hecho de que aportan una serie de perturbaciones que obstaculizan el ejercicio de la filosofía. El cuerpo requiere sustento, padece enfermedades y

“nos llena de amores y deseos y miedos y toda clase de imágenes y tonterías” (*Fed.* 66c2-4).³²

Todo esto acarrea problemas políticos, incluso, porque las guerras tienen su origen en la búsqueda de riquezas y estos “amantes del cuerpo” (*philosómatos*, 68c1) son, fundamentalmente, amantes de las riquezas (*philochrématos*, 68c2) y de los honores (*philótimos*, 68c2). Los sentidos tienen el poder de arrastrar al alma y

³¹ Ἄλλὰ μὲν δὴ ἐκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὁ ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν.

³² ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύπλησιν ἡμᾶς πολλῆς.

extraviarla, perturbarla y marearla (79c7), ejercen sobre ella un verdadero hechizo (*goeteuoméne*, 81b3) y hacen que adquiera una opinión completamente falsa: que no existe nada más que lo corpóreo (aquello que se puede ver, tocar, beber, comer o usar para los placeres sexuales, 81b5-6). Un alma que así se haya dejado llevar, ha quedado prendada de la forma del cuerpo (*somatoeidés*, 81b5), lo cual implica una inversión de su rol, pues según uno de los argumentos del *Fedón*, el alma es afín a las Ideas y no al cuerpo. Y esta desviación no se acaba con la muerte, ya que los deseos corporales persisten luego de ella (81e).

La percepción, en el *Fedón*, está íntimamente ligada con el placer y el dolor, uno de los hilos conductores que recorre el diálogo. Según acabo de exponer, los sentidos extravían al alma al punto de hacerle creer que solo existe lo corpóreo, y los ejemplos que Platón proporciona están íntimamente ligados al placer, en virtud de que no se reducen al ver y tocar, sino a ver y tocar lo que se puede comer, beber y disfrutar sexualmente. Concluye así que tales placeres y dolores corporales son lo más evidente y verdadero de todo (*enargéstaton te eínai kai alethéstaton*, 83c7), pues:

“cada placer y cada dolor, como si tuviera un clavo clava y fija [al alma] al cuerpo y la vuelve de índole corpórea, al creer que todas las cosas que le dice el cuerpo son verdaderas” (83d4-6).³³

En este pasaje y en aquellos al que me referí en los párrafos anteriores, es notable el análisis psicológico que está realizando Platón, en tanto da cuenta de la razón psicológica por la que los sentidos engañan, la cual va mucho más allá de las ilusiones ópticas o los reportes contradictorios. Se advierte, además, el matiz judicial que Platón suele asignarle a la mayor parte de las operaciones del alma (excepto el *páthos* desnudo al que alude en el *Teeteto*),³⁴ en tanto el cuerpo le “dice” (*phê*) cosas engañosas al alma.³⁵

Ilustraré la diferencia entre *phantasia*, opinión y conocimiento, por medio de un ejemplo inspirado en las cuestiones que se discuten en el *Fedón*. El alma no es visible, de modo que quien se deja llevar por las percepciones, frente a la muerte y la percepción del cadáver, concluye que allí acabó todo para el hombre, y se llena de temor frente a este final. Estaríamos ante una *phantasia*, una opinión que adhiere a lo que se percibe y suscita temor, incluso el más grande de los temores, acompañado de

³³ “Ὅτι ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὡσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσιν αὐτὰ ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῆ.”

³⁴ Cf. cap. 2:90ss.

³⁵ En el ejemplo de la visión de un dedo en *República* VII esto se retoma claramente: la vista “dice” tal o cual cosa al alma, por lo general cosas contradictorias que la problematizan e invitan a convocar a la inteligencia.

la convicción de que es lo peor que le puede suceder al hombre. Otros, sin embargo, oponiéndose a lo que perciben, pueden creer que el alma existe y es inmortal, a causa de haber oído esto de otros. Tendrían, según Platón, una opinión verdadera que son incapaces de fundamentar, en tanto no la han adquirido por sí mismos. Muchas de las estrategias platónicas como los mitos, el uso político de la mentira y los preámbulos persuasivos de las leyes irían en esta dirección, intentando implantar estas creencias en el alma de aquellos que no pueden llegar a ellas por sí mismos, por su juventud o su incapacidad.

Finalmente se encuentra el filósofo, quien también afirma, igual que el último, que el alma es inmortal, pero puede dar razón de ello, tal como el propio Sócrates hace a lo largo de los cuatro argumentos que ofrece en el *Fedón*. El filósofo, capaz de dar razón de lo que sostiene,³⁶ se opone así a los poetas, políticos, adivinos y otros personajes que, aun cuando sostuvieran algo verdadero –aunque frecuentemente opinan falsedades–, son incapaces de fundamentarlo de modo racional.³⁷

Si acudimos a *República*, encontramos que Platón intenta distinguir claramente entre aquellos que son verdaderamente filósofos y los que solo aparentan serlo. Los últimos, a diferencia de los primeros, no buscan el conocimiento sino los espectáculos. Se deleitan, en consecuencia, con los sonidos bellos y con colores y figuras, pero no con la Belleza en sí. Es decir que tratan a la belleza como si fuera una propiedad sensible, que depende de la armonía y la proporción visible de la figura y el color. Platón emplea respecto de ellos una analogía ya célebre en el pensamiento filosófico de la época, la de los dormidos,³⁸ quienes al soñar, confunden sus visiones con la realidad, a la que se asemejan. En vez de filósofos, los denomina "*philodóxoi*", por moverse enteramente en el terreno de la opinión. La opinión así caracterizada, sugeriré, es lo que en el *Sofista* Platón denomina *phantasia*. En efecto, quien opine que lo bello reside en el color está adhiriendo de modo inmediato al reporte de los sentidos y al consecuente placer que provocan, sin reflexión crítica alguna, lo cual es propio de la *phantasia*.

Tomando conjuntamente *Fedón* y *República*, la contraposición queda delineada entre los *philosophoi*, que son también *philólogoi* y *philomatheís*, por un lado, y los que son denominados *philodóxoi*, *philosómatoi*, *philochrématoi*, *philokérdes* y *philótimoj*, por otro.

El control de la *phantasia*

³⁶ Esta característica se menciona, p.e., en *Fedón* 76a, 78d y, en el *Menón*, es el rasgo distintivo que separa la opinión verdadera del conocimiento (*aitías logismô*, 98a3-4).

³⁷ Cf., p.e., *Ap.* 22b-c, *Ion* 534a, *Men.* 99c.

³⁸ Heráclito, 22B1, 2, 21, 79, 89.

En las secciones anteriores se ha arribado a una caracterización de la *phantasia* como el juicio que se forma con total adherencia a lo que se percibe, caracterización que ha sido enriquecida por medio de las abundantes referencias en los diálogos a lo que sucede cuando el conocimiento y la vida ética en general están regidos por los sentidos. En esta sección, me propongo mostrar cuál es el fundamento psicológico de la peligrosidad de la *phantasia*, que lleva a la necesidad de controlarla, tal como se plantea en *República*, en ocasión de caracterizar Platón a la parte apetitiva del alma y al hombre tiránico, en el cual esta es la que domina. Como he mostrado en el capítulo anterior, lo que está en juego en la polémica platónica con Protágoras no es la aprehensión de propiedades como el frío y el calor, sino la extensión, considerada ilegítima por Platón, de la naturaleza incontestable de tales percepciones a la esfera ético-política. Esto se hace posible, entiendo, por dos razones.

En primer término, oradores, poetas y sofistas pintan con el discurso una pseudo-realidad que pretende ser aceptada por medio de una apelación a la *phantasia*, como si no existiera diferencia entre las cosas mismas y las diseñadas por el discurso. Pero además, quien se guía principalmente por la *phantasia*, ocasiona una falta de balance anímico a favor de la parte apetitiva del alma, que se descontrola y domina al hombre, aunque su función propia no es dominar sino ser dominada. Esta parte del alma, como mostraré, carece de control por sí misma. Se produce así un círculo vicioso, del que ni los individuos ni las *póleis* pueden escapar: por su alma carente de armonía, se vuelven más susceptibles a los discursos engañosos y estos, a su vez, causan una mayor falta de equilibrio. Como es sabido, la única posibilidad de ruptura de este círculo, según Platón, es el gobierno de los filósofos.

En *República*, Platón realiza una anatomía tripartita del alma, que se corresponde con las tres partes de la *pólis* sobre las que gira el proyecto político del diálogo (580d3-5). A cada parte del alma corresponde un tipo de placer diferente.

La parte apetitiva, de la que depende la *phantasia*, es la responsable de los deseos de bebida, comida y sexo y, para poder satisfacerlos, los hombres en los que se verifica el predominio de ella, poseen como rasgo distintivo el amor de la riqueza (*philochrématon*, 580e5, *philokerdoús*, 582b7). Platón admite que es posible que este tipo de deseos sea connatural al hombre, pero lo considera controlable, pues los deseos corporales pueden ser limitados por la razón propia, así como por las leyes, de modo tal que se vean reducidos, o incluso extirpados.

Si no se los reprime de ningún modo, sin embargo, predomina la parte bestial y salvaje, tal como se verifica en los sueños durante los cuales, incapacitada la razón,

“sabes que [el alma] se atreve, en tal estado, a hacer de todo, como si estuviera liberada y despegada de la vergüenza y la prudencia. Pues no vacila en acostarse con su madre, según cree, o con cualquiera de los hombres, dioses o bestias, o cometer cualquier crimen, no abstenerse de comer nada; en una palabra, no se aparta de ninguna insensatez ni desvergüenza” (*Rep.* 571c7-d4).³⁹

El sueño revela, en este pasaje, lo que sería el hombre despojado del control racional, un ser más salvaje que las mismas bestias, por los actos a los que se atreve.⁴⁰ En el contexto del pasaje, Platón afirma que el control racional llevado a cabo en la vigilia opera no solo sobre los actos conscientes, sino sobre los mismos sueños. De no operar este control, se alimenta a un tirano, peligroso para sí mismo y para la *pólis*, capaz de realizar en estado de vigilia las atrocidades que la mayoría comete en sueños. El que se ha forjado en sí mismo un alma tiránica, sólo puede establecer con los otros relaciones de esclavitud, o bien esclavizando a otros, o bien siendo él mismo un esclavo (576a4-5).⁴¹ El rasgo distintivo de esta alma tiranizada es la insatisfacción, por haberse dedicado a satisfacer esos deseos que, precisamente, no tienen límite, fuera del control de la razón.

La parte impetuosa del alma (*thumoeidés*, 581a9) lleva al hombre al intento de sobresalir sobre el resto, por medio de la victoria y el renombre. Por eso aquel en quien predomina esta parte es llamado “amante de la victoria y del honor” (*philónikon* y *philótimon*, 581b2). Para quien se rija exclusivamente por ella, desgajada de la razón, se siguen las mismas consecuencias terribles que para quien se deja llevar por los placeres corporales (586c7-d2).

La parte racional, por último, es la que se corresponde con el ejercicio de la filosofía, pues los placeres que predominan en ella son el amor por el aprendizaje y la búsqueda de la verdad. Cuando prevalece, preserva la integridad del alma,⁴² de tal modo que cada parte cumple la función que le corresponde, y solo en este caso puede predicarse de ella que es justa. En tales condiciones, es posible disfrutar de los

³⁹ οἶσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνῃς καὶ φρονήσεως. μητρὶ τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὡς οἶεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὄψωδον ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφονεῖν τε ὄψωδον, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός: καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας.

⁴⁰ En *Pol.* I 2 hay un pasaje paralelo, inspirado, sin duda, en el de *República* que acabo de citar. Un poco más adelante de sostener que apartado de la ley y de la justicia el hombre es el peor de los animales (1253a32-33), agrega que “sin virtud, es el más impío y salvaje y el peor de todos respecto de la comida y el sexo” (διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον, 1253a35-37). Sobre la bestialidad en Aristóteles, cf. Díaz (2004).

⁴¹ Estas afirmaciones encuentran eco en los pasajes en los que Aristóteles se refiere a las relaciones de dominio entre los bárbaros. Cf. *Pol.* I 2, 1252b.

⁴² Conservando la metáfora política que atraviesa toda la *República*, su estado carece de *stásis* (586e5).

placeres correspondientes a cada una de las partes, sin ocasionar perjuicios para el conjunto (586e4-587a5).

Estas tres partes del alma, según el predominio de cada una, permiten tipificar tres clases de hombres diferentes. Cada uno de ellos se maneja con un parámetro distinto, pero existe, sin embargo, un parámetro único que permite juzgar a todos, y este es el *lógos* (582d11-13). Este es el instrumento por excelencia del filósofo, de modo que todos los tipos de vida son ponderados por él. Al someter a prueba los placeres de los otros tipos de vida, el *lógos* del filósofo encuentra que no son más que pinturas escenográficas (*eskiagrapheméne*, 583b5).⁴³ El fundamento de esta caracterización de los placeres provenientes del apetito es su carácter relativo. Los placeres corporales son, en realidad, liberaciones de dolores y no verdaderos placeres. Solo parecen tales porque el estado intermedio entre placer y dolor, para quien ha cesado de padecer parece placentero y para quien ha cesado de gozar parece doloroso. En sí mismos no son más que fantasmas del placer verdadero (*phantasmáton pròs hedonês alétheian*, 584a9-10) y, como tales, sólo constituyen un encantamiento (*goeteía*, 584a10).

Es notable la influencia gorgiana en los pasajes de *Fedón* y *República* a los que me referido, respecto del placer provocado por el *lógos* poético o sofístico, y la relación de este placer con el dolor, tal como se encuentra en el *Encomio*, en este pasaje referido a los poetas (a los que asume, tradicionalmente, como inspirados por los dioses):

los encantamientos inspirados por los dioses producen placer y quitan el dolor. Pues al encontrarse con la opinión del alma (*têi dóxêi tês psychês*), el poder del encantamiento la seduce y persuade y la cambia mediante magia. Han sido inventadas artes dobles de la persuasión y la magia, que son errores del alma (*psychês hamartémata*) y engaños de la opinión (*dóxes apatémata*) (*Encomio de Helena*, 10).

Platón acordaría con el contenido de este pasaje, pero otorgándole un sentido completamente negativo, pues el placer que produce el *lógos* sería aquel que está indisolublemente unido con el dolor y, por lo tanto, no se trataría de un verdadero placer sino de una apariencia. En cuanto a la vinculación, que los artífices del discurso explotan, entre la *dóxa*, la persuasión y el engaño, es uno de los principales blancos de la crítica que sofistas y poetas reciben por parte del filósofo. A la vez, el reconocimiento de este poder de la palabra llevó a Platón a pensar cómo se podría hacer uso de él con fines diferentes de los de sofistas, oradores y poetas.

⁴³ Aristóteles, en *Ret.* III 12, 1414a8-17, compara el estilo de la oratoria política (*demegoriké*) con la pintura de escenografía (*skiagrafia*), pero sin el matiz crítico platónico. Cf. Labarrière (1994).

Los placeres corporales son tratados en *República* IX como apariencias y pinturas escenográficas de los verdaderos placeres, de un modo que recuerda la situación de los prisioneros en la imagen de la caverna del Libro VII. A esta imagen se yuxtapone otra más gráfica aún, la de la bestialidad, que aflora en pasajes como el siguiente:

“al modo de los animales, mirando siempre hacia abajo e inclinándose sobre la tierra, pacen sobre las mesas, cebándose y copulando, y a causa de la codicia de estas cosas, pateándose y corneándose unos a otros con cuernos y cascos de hierro se matan por su deseo insaciable” (*Rep.* 586a6-b5).⁴⁴

La causa del carácter insaciable de este deseo reside en que este tipo de apetito no puede ser satisfecho con objetos reales (*ousía*, 585d1-3, 586b3-4).

En el Libro X de *República*, luego de haber explorado la dinámica del alma en el libro anterior, Platón hace uso de las distinciones allí establecidas, para erigir su principal acusación contra los poetas: el ser capaces de extraviar aun a los hombres razonables. La razón de esto es la estimulación que ejercen sobre la parte apetitiva del alma, de tal modo que aquellos que son moderados en la expresión de sus padecimientos, al contemplar escenas en las cuales los personajes demuestran su desmesura, lejos de condenar estas manifestaciones, las aprueban. Nuevamente, aquí se trata, según la línea de lectura que vengo defendiendo, de la *phantasia*, pues los poetas suscitan la adhesión inmediata frente a la contemplación de un espectáculo. La primera acusación que Platón aduce contra ellos en *República* X, es que forjan imitaciones de imitaciones, apartados doblemente de la realidad de la Idea. Esta acusación tiene como objeto destacar, una vez más, el desconocimiento que los poetas poseen de aquello sobre lo cual eran considerados maestros por la comunidad. A pesar de esta ignorancia, son capaces de engañar con sus imitaciones a los insensatos y a los niños. Estos insensatos serían los *philodóxoi* a los que se había aludido antes en el diálogo, aquellos que basan sus juicios en colores y figuras (601a2). Todos los artificios pictóricos, poéticos y prestidigitadores se dirigen a la parte del alma que predomina en los carentes de sensatez. Los capaces de tomar distancia de lo inmediato por medio del cálculo llegan a opiniones diferentes y aun contrapuestas a las de aquellos que se dejan llevar por la *phantasia*.

⁴⁴ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ εἰς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες, καὶ ἔνεκα τῆς τούτων πλεονεξίας λακτίζοντες καὶ κυρίττοντες ἀλλήλους σιδηροῖς κέρασι τε καὶ ὀπλαῖς ἀποκτείνουσι δι' ἀπληστίαν, ἅτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες.

La gran acusación contra la poesía no es que sea capaz de extraviar a los insensatos, sino a los hombres buenos (*toús epieikeîs*, 605c7), con excepción de unos pocos de ellos. Se trataría de aquellos que son moderados a causa de una opinión verdadera, implantada por las leyes y las costumbres, es decir, en términos de lo que en la sección siguiente tipificaré como control ejercido del exterior. Por ser ejercido de este modo, es cambiante, y los poetas saben cómo trastocar las opiniones de la mayoría, por medio de la compasión, en la tragedia o en la burla, *i.e.* en la comedia. En ambos casos, la producción poética alimenta la parte apetitiva del alma, produciendo su desajuste que, en términos de *República*, no es otra cosa que la injusticia. Insidiosamente, por tratarse de personajes de una obra y no de sí mismos, estos hombres de bien se dejan llevar por el espectáculo, sin advertir que no es posible estimular la parte apetitiva del alma sin que esto no termine teniendo efectos en la propia vida.⁴⁵

Apropiación platónica de recursos fantasmagóricos

En la sección anterior he mostrado cómo, en *República IX*, la *phantasia* queda vinculada a los placeres corporales y cómo los hombres que se guían principalmente por ellos acarrearán la ruina para sí mismos y para la *pólis*. El gobierno, tanto el de sí como el político, le corresponde a lo sabio y divino (590c8-590d6). Respecto del gobierno de sí, es mejor cuando es ejercido por uno mismo, desde el interior de su propia alma. Cuando esto no es posible, la mejor alternativa restante sería ser comandado por una autoridad exterior. En el caso de los filósofos, estos se encargan de su propio auto-control, pero si se trata de la mayoría, las estrategias propuestas a lo largo de la obra de Platón son la prohibición, aunada a la amenaza de castigo, o la persuasión. Para lograr esta última, valen tanto los mitos verosímiles como los discursos verdaderos o falsos. A continuación me referiré a los usos del mito y de la llamada "mentira política" en Platón, para mostrar cómo se apela a la *phantasia* en ambos casos.

Platón recurre a los mitos en numerosas ocasiones a lo largo de sus diálogos, respecto de diferentes cuestiones, y su empleo de los mismos ha sido evaluado de diferentes maneras por los intérpretes. Reale (1998) advierte contra dos tendencias igualmente estériles, según su entender, para la lectura de los mitos platónicos. Por un

⁴⁵ Hay un paralelismo entre el peligro de escuchar las composiciones poéticas y a los sofistas. Así vemos que en el *Protágoras*, Sócrates advierte a Hipócrates sobre los peligros de ir a escuchar a tales personajes, en tanto las enseñanzas con las que comercian, a diferencia de otro tipo de mercancías, se llevan en el alma y pueden perjudicarla antes de que alguien pueda advertirle al comprador incauto del peligro de lo que ha adquirido (*Prot.* 313a-314b).

lado, la completa desestimación del mito, inaugurada por Hegel, quien proponía ir más allá del contenido de las representaciones míticas, para centrarse en la idea filosófica misma. Contra esta postura, otros autores, como Hirsch (1971), propusieron entender el mito en Platón como la más alta expresión de su metafísica, en tanto por su medio sería posible expresar cuestiones que, como la vida misma y toda la problemática asociada a ella, escapan al puro *lógos*.⁴⁶ El término medio que Reale (1998:314) propone entre estos dos extremos es entender el mito y el *lógos* como "camino paralelos, ambos indispensables para acceder a la verdad", los cuales desempeñan funciones complementarias.⁴⁷ La diferencia que el autor considera como específica entre el mito y el *lógos* es que el primero significa pensar mediante imágenes, mientras que el último implica pensar por conceptos. Así, entiendo que Reale está asociando el mito a la *phantasia*. El hecho de marcarlos como caminos complementarios permite escindir dos tipos de mitos diferentes, aquellos que efectivamente actúan, en palabras de Reale, en "sinergia con el *lógos*", y los que lo hacen en contra de él, tal como los poetas tradicionales.

Respecto del valor del mito en la obra platónica, Reale (1998) llega al punto de sostener que Platón consideraba todos sus escritos como formas de mito. El autor entiende que los diálogos platónicos escenifican conversaciones que se deben más a "la fantasía filosófica de Platón" (1998:311), que a crónicas de sucesos efectivamente acaecidos. Dos pasajes de *República* resultan cruciales para su interpretación. En uno de ellos Sócrates sostiene (¿o, deberíamos decir, Platón pretende que los lectores imaginen que sostiene?) que la educación que están planificando para los guardianes de su *pólis* ideal, proceden a la manera de mitos (376d9). En el otro, se refiere al proyecto político desarrollado en el diálogo como "el régimen político (*politía*) que diseñamos como mito (*muthologoumen*) por medio de la acción del discurso" (501e4-5).

En su crítica a los poetas, Platón sostiene que el contenido de los mitos es en general falso, aunque pueden contener algo de verdad (377a). Los mitos son vehículos de *dóxai*,⁴⁸ por lo cual se debe vigilar con cuidado cuáles son las opiniones que esos mitos están llamados a generar. Los mitos presentes en los diálogos

⁴⁶ Según Reale (1998:309), Hirsch sostiene de un modo que, según mi lectura, no está libre de controversia por sus matices aristotélicos, que el alma, de acuerdo con Platón, tiene movilidad y vida y, por eso, sólo puede hablarse acerca de ella a través del mito.

⁴⁷ La complementariedad entre mito y *lógos* quedaría patentizada en pasajes como *Fedón* 61e, en el cual Sócrates señala que lo mejor que puede hacer alguien que está a punto de morir es investigar (*diaskopeîn*) y relatar mitos (*muthologeîn*), acerca de cómo cree que será el destino final del alma (61d9-e4).

⁴⁸ τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἅς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς; (*Rep.* 377b 6-9).

platónicos irven para ilustrar a los interlocutores alguna idea compleja, en ocasiones de origen divino, sobre temas que a menudo involucran el destino final del alma,⁴⁹ que no es fácil de tratar por medio del *lógos*. Algunos otros, como el de los metales que trataré más adelante, en el contexto de la llamada “mentira política”, son propuestos para el control político de la mayoría, a causa de la incapacidad de esta para ejercer el auto-control y sujetarse a las leyes de la *pólis* por el mismo principio por el cual sujeta los apetitos a su razón.

Otros discursos a los que apela Platón ante la imposibilidad –del auditorio, en este caso– de ser persuadido con la verdad, es la llamada “mentira política”. Me interesa hacer referencia a su tratamiento, respecto de la *phantasia*, porque para justificar ese tipo especial de *pseûdos*, Platón diferencia un elemento que me parece de vital importancia para la comprensión de la *phantasia*: el centrar la atención en la dimensión disposicional y no en la proposicional de los estados cognitivos.⁵⁰ Los discursos engañosos de sofistas, oradores y poetas, al apelar a la *phantasia*, buscan producir el estado disposicional contrario al que corresponde al conocimiento, de tal modo que lo que Platón condena en ellos no es tanto la falsedad *per se* de su contenido –aunque según se ha visto, lo hace–, como la disposición del alma que producen, que podría sintetizarse como acriticamente cognitiva y desmesuradamente ávida de satisfacer ilimitados deseos corporales. Una clara muestra de ello es una afirmación de *República* acerca de las acciones inmorales de los dioses, donde Sócrates señala –luego de haber aclarado, es cierto, que es falso que las cometan–, que aunque fueran verdaderas, no habría que permitir que se difundieran (378a2-3).

Es por eso que Platón puede proponer el uso de discursos falsos o de mitos verosímiles, que apunten a implantar en el alma una verdad que no puede ser alcanzada de otro modo, una verdad que podríamos llamar “práctica”, que implica un determinado modo de relacionarse con el mundo y con los otros. Así como hay, como mostraré a continuación, un uso correcto de la mentira con fines políticos buenos, habría con el mismo fin un uso correcto de la apelación a la *phantasia* por medio de los discursos.

En *Rep. X*, se llama a la musa de los poetas “dulzona” (*hēdusménēn*, 607a5), por los placeres inmediatos a los que apela, pero en *Leyes X*, Platón no vacila en proponer dirigirse a los jóvenes con dulces palabras (*en praési lógois*, 888a1), para intentar persuadirlos antes de castigarlos. El discurso de este último diálogo intenta

⁴⁹ Estos mitos aparecen en *Gorg.* 523a-524a, *Fed.* 113d-114c, *Rep.* 617d-621b.

⁵⁰ Boeri (2009:229) señala que, en el *Teeteto*, todas las definiciones de conocimiento ofrecidas por Teeteto fallan porque no es posible que ningún *lógos* capte qué es el conocimiento en términos de un estado disposicional, en el cual se verifica una toma de distancia respecto de sí mismo y un auto-examen de las propias creencias.

acomodarse a la condición psicológica del auditorio, tal como lo haría un orador, pero con el fin de amonestar a los jóvenes de un modo eficaz y de desarraigar de su alma las creencias ateas.

Mostraré, entonces, cómo se justifica el uso de la mentira en *República*. Para caracterizar la mentira odiada por los dioses, Sócrates introduce una distinción entre el sentido corriente de “mentira” y la llamada “verdadera mentira”:

“Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, ‘una verdadera mentira’: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente; pero no una mentira absolutamente pura” (*Rep.* II, 382b7-382c1).⁵¹

La primera es la falsedad verbal (*en toîs lógois*) y la segunda el estado psicológico de quien está engañado (*pathématos en tē psychē*). Esta es una mentira a evitar, aborrecida por los hombres y por los dioses. ¿En qué sentido se puede entender, en el pasaje precedente, el carácter mimético de la “verdadera mentira”? Aquel que ha sido persuadido por una mentira y cree en ella, la tiene por verdadera. Ahora bien, el mentiroso, quien sabe que su discurso no es verdadero, se presenta a sí mismo como si creyera que es verdad aquello que dice, imitando el estado de quien está convencido de algo falso que considera verdad. En este sentido, creo que se trata de una imitación, pues es una simulación de convicción de un contenido verdadero. El mentiroso copia un *pathématos en tē psychē*, que no se corresponde con su propio estado psicológico.

La verdadera mentira, entonces, es siempre perjudicial y no puede ser considerada útil en ningún sentido, a diferencia de la falsedad verbal, sobre la cual se permiten y aun recomiendan diferentes modos de empleo. La falsedad verbal, en efecto, puede volverse útil en determinadas circunstancias, cuando se la emplea como remedio (*phármakon*).⁵² Los casos mencionados en el Libro II en los cuales puede ser útil la falsedad verbal son tres:

- 1) Frente a los enemigos.
- 2) Frente a los amigos, en el caso de que éstos estén a punto de cometer una mala acción en estado de extravío.

⁵¹ Ἀλλὰ μὴν ὀρθότατά γ' ἄν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεύδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐμψευσμένου: ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονός εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεύδος

⁵² Sobre el *lógos* como *phármakon* cf. cap.2:54,n.41.

- 3) En la composición mitológica, cuando por desconocimiento de los hechos antiguos se forja un relato verosímil.⁵³

Esta utilidad de la falsedad verbal, precisa Sócrates en el Libro III, no se verifica entre los dioses sino entre los hombres (389b). Los tres casos que acabo de mencionar, en efecto, sólo pueden darse entre los hombres, quienes viven entre otros hombres frente a los cuales en ocasiones no sería útil expresar un contenido verdadero (casos 1 y 2) o que poseen un conocimiento limitado (caso 3).

Respecto del último caso, sin embargo, es necesario realizar algunas precisiones, ya que si se asume que el conocimiento de ciertos hechos del pasado ha quedado vedado para los hombres, un relato mítico que refiera a ellos no puede ser calificado de *pseudés* en el mismo sentido en que los casos 1) y 2). Los mitos platónicos, tal como el mito de los metales que aparece en *República* III, según la lectura de Droz (1993:10), se presentan bajo la forma de un relato ficticio, fruto de la imaginación y poseen una forma narrativa fantásica que los aproxima a las fábulas, parábolas o alegorías. En tanto tales no caen en el campo de la alternativa verdad / falsedad sino en el de la verosimilitud. No es posible, entonces, calificarlos simplemente de "mentira política", ni por su forma ni por su contenido.

Se abren de este modo dos caminos respecto del discurso engañoso: según el primero, se expresaría en palabras un contenido falso que refleja un engaño genuino por parte del hablante y, de merecer credibilidad, produciría a su vez una verdadera mentira en el alma del oyente. De acuerdo con la segunda posibilidad, se expresaría también un contenido falso, pero fundado en una verdad y encaminado, asimismo, a producir la verdad en el alma de quien sea persuadido por él. Es precisamente esta segunda opción la que será tenida en cuenta en los libros III y V de *República*, cuando se explique el monopolio de la mentira por parte de los gobernantes. El Sócrates platónico sostiene allí que aquellos que hayan de dirigir la *pólis* ideal, tal como es presentada a lo largo de esta obra, podrán disponer, en su calidad de sabios, del derecho de mentir cuando lo consideren necesario, siempre en vistas a una verdad que excede el contenido de lo que se comunica literalmente. La analogía del discurso falso con un *phármakon*, presentada en el libro II, es retomada en el III con el añadido de que, como todo remedio, debe ser administrado por los médicos y no por los legos (389b). Este recurso estaría completamente vedado (y castigado) para los gobernados, para quienes la virtud reside en el reconocimiento y obediencia de la razón de los gobernantes, con el consecuente empeño en realizar la función que les fue adjudicada por ellos.

⁵³ En el texto se afirma: "que acerque lo falso a la verdad tanto como sea posible" ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα (*Rep.* 382d2-3).

Hacia un pensamiento sin *phantasia*

Resta ahora el análisis del corazón de la propuesta gnoseológica platónica: la construcción de un pensamiento sin *phantasia*, posibilidad que luego será negada por su maestro, desde una perspectiva gnoseológica radicalmente diferente.

La concepción del pensamiento (*diánoia*) como diálogo interior del alma consigo misma aparece en el *Teeteto* como una descripción del proceso de pensamiento que lleva a la opinión (189e-190a).⁵⁴ Este proceso puede llevarse a cabo, sin embargo, de diferentes modos. Para entender las diferentes modalidades, propongo analizar dos que interesan especialmente al filósofo: el modo socrático de interrogación y la retórica enseñada por los sofistas. En el *Menón*, cuando Sócrates interroga al esclavo para mostrar el proceso de reminiscencia, insiste particularmente en que el joven sólo responda conforme a lo que él mismo considera correcto, y que no asienta a nada que no cumpla con esta condición.⁵⁵ Es por eso que al finalizar el interrogatorio, Sócrates proclama no haberle enseñado nada. En términos de la descripción del proceso de pensamiento que Platón, acabamos de ver, brinda en el *Teeteto*, Sócrates se habría limitado a estimular el diálogo interior, instándolo a que haga propias las preguntas, hasta encontrar por sí mismo las respuestas.

Por el contrario, la retórica enseñada por los sofistas, según Platón, busca el asentimiento inmediato, reemplazando este diálogo interior por la aceptación acrítica de largos discursos engañosos. A la hora de caracterizar el pensamiento dependiente de la puesta en escena —el que antes ilustré con el debate acerca de Mitilene— Platón recurre al concepto de *phantasia*. En el *Sofista*, luego de sostener que la *diánoia* es el diálogo interior del alma consigo misma y que la *dóxa* implica el asentimiento a alguna proposición según este mismo proceso, aparece la *phantasia* como una instancia intermedia entre la sensación y la opinión, propia del alma que no indaga en y por sí misma, sino que depende de la sensación. Lo que importa aquí, si mi lectura es acertada, y despierta el rechazo de Platón, no es que el alma acuda a los sentidos en ocasión de percibir un color, o la temperatura, sino que preste su asentimiento a lo que se ofrece directamente a su experiencia sin ningún tipo de crítica, es decir, sin sometimiento al diálogo interior del alma.

La formación de este tipo de juicios, según Platón, lejos de contribuir a la independencia del pensamiento y a la posibilidad de alcanzar un conocimiento genuino, es una mezcla entre *aísthesis* y *dóxa*, que marca la dependencia del

⁵⁴ Esta consideración acerca del proceso de pensamiento se repite en *Sofista* 263e.

⁵⁵ Vlastos (1983:27-58) ofrece abundantes referencias, dentro y fuera del *Menón*, de esta exigencia del interrogatorio socrático.

pensamiento de los sentidos y la perspectiva subjetiva de las creencias. En el *Teeteto*, el eje fundamental de la condena a la definición del conocimiento como percepción es su carácter pasivo, inmediato, subjetivo e inestable. El conocimiento, por el contrario, debe tener carácter mediato, abstractivo, estable y universal.⁵⁶ Por lo tanto, al criticar a la *phantasia* por combinar *aísthesis* y *dóxa*, Platón no está tanto condenando la apelación a los sentidos cuanto un modelo de pensamiento en el cual interviene una pasividad análoga a la de la percepción, al que opone a un modo de pensar autónomo y crítico, como queda claro en un pasaje de *República VII*. Allí Platón distingue entre objetos sensibles que la percepción es capaz de discriminar por sí misma (523b1-2) y cualidades respecto de las cuales los mismos se revelan ineficaces. En este último caso los sentidos operan como un estímulo para el pensamiento filosófico, en un sentido que recuerda el pasaje de la reminiscencia en el *Fedón* al que me referí *supra*. El ejemplo platónico es que la percepción alcanza para discriminar que algo es un dedo, pues no le ofrece un reporte contradictorio (523d5-6). Platón restringe esta afirmación a la mayoría, que se ve estimulada a preguntar qué es grande o pequeño, pero no ya qué es un dedo. Con esto da a entender que para el filósofo *siempre* los sentidos son fuente de problematización, mientras que para los más solo ciertos casos que exhiben contrariedad de opuestos son fuente de aporía.⁵⁷ Pero si se trata de distinguir si ese dedo es grande o pequeño, la percepción ofrece las dos características contrarias a la vez, aunadas a una ausencia de criterio para dirimir entre ellas. Para distinguir entre estos dos tipos de propiedades, Fine (1980:231) habla de propiedades “discutibles” para aquellas que implican, según el reporte perceptual, coincidencia de opuestos, y “no-discutibles” para las que no lo hacen. Mas para el filósofo, entiendo, todo es “discutible”, tal como encuentro tematizado en el *Timeo*, en cuyo relato las cosas sensibles son compuestos de elementos dotados de una estructura geométrica que no se ofrece a los sentidos -los objetos matemáticos son, precisamente, aquellos que en el pasaje de *República VII* aparecen como “discutibles”. Sin olvidar que, además, en ese diálogo tardío, el discurso que remite al cosmos es calificado de *lógos* o mito verosímil y no simplemente verdadero,⁵⁸ lo que no deja dudas de que el ámbito sensible es un objeto de estudio eminentemente aporético, estimulante para la mente filosófica que, como prueba el mismo diálogo *Timeo*, no debe ser desechado, sin embargo, como objeto de reflexión. El texto de *República VII* se mueve, además, en esta dirección, cuando apunta que frente a las propiedades

⁵⁶ Para un análisis detallado de esta contraposición cfr. Palumbo (2002:188-200, esp.188).

⁵⁷ Cf. Marcos (2003: n. 36, 39-40).

⁵⁸ Cf. *Timeo* 29c-d, pasaje en el cual se relaciona esta propiedad verosímil del discurso sobre el cosmos con el tema y con la naturaleza humana, tanto del que pronuncia el discurso como de los oyentes.

“no-discutibles”, es el alma de la mayoría la que no se ve forzada a interrogar a la inteligencia acerca de qué es un dedo (523d3-4). El alma filosófica, entonces, sí lo hace.

Esta insistencia en criticar la pasividad del pensamiento puede ser entendida, entonces, como una reacción de Platón contra sus adversarios sofisticos. En diversos diálogos (p.e *Protágoras*, *Gorgias*, *República*) enfatiza el carácter peligroso de sus enseñanzas, lo cual lo llevará, a la hora de trazar en *República* los rasgos fundamentales de su ciudad ideal, a considerar que no habría lugar para oradores, sofistas y poetas tradicionales en la *pólis*. En *Protágoras*, por ejemplo, Sócrates describe la clase de peligros a los que expone su alma quien acude a escuchar a los sofistas sin conocimiento de la utilidad de sus enseñanzas (313a y e). Allí, el sofista aparece caracterizado como un comerciante de enseñanzas, que ensalza sus mercancías para seducir a los compradores, con el agravante de que aquello que ofrece sólo puede llevarse en el alma, y, por lo tanto, no es posible tomar distancia y evaluar luego, uno mismo o consultando a algún especialista, el valor de las enseñanzas sofisticas (314a). Aquí aparece, nuevamente, el carácter de inmediatez y de aprehensión pasiva del *lógos* retórico.

Esta atribución de peligrosidad suele estar asociada al efecto que la audición de estos personajes puede producir en las almas de quienes los oyen. Hemos visto que no sólo Platón había advertido esta influencia. Los largos discursos, al tener como objeto la seducción, adulación o persuasión del oyente, acentúan el rol pasivo del pensamiento, apuntando a la aceptación acrítica e inmediata de lo que se oye. Es por esto que Platón sostiene que las enseñanzas de los sofistas “se llevan en el alma”. La mayoría de los hombres, en efecto, no posee el antídoto necesario para contrarrestar los efectos nocivos del *lógos* retórico, ya que esta inmunidad, según Platón, no puede ser proporcionada por una instrucción breve, como tampoco a quienes no muestren una disposición afín a la filosofía. De ahí que ningún partidario de este tipo de discurso pueda tener lugar en una *pólis* justa, y que no pueda dejarse en manos de la mayoría el juzgar acerca de la utilidad de sus enseñanzas.

Solo el entrenamiento dialéctico puede contrarrestar sus efectos, de tal modo que sofistas, oradores y poetas suelen ser exitosos en el empleo de tal tipo de *lógoi*, cuyos efectos son particularmente perniciosos en los jóvenes y en los hombres que por su inmadurez poseen una disposición juvenil. Llega a tal punto el reconocimiento platónico de la efectividad de los discursos escenográficos sobre la parte apetitiva del alma, que en *República X* encontramos que aun hombres razonables en sus opiniones y carácter (aunque sin entrenamiento en el ejercicio dialógico) pueden llegar a

abandonar esta disposición saludable, para dejarse llevar por el encantamiento del *lógos*.

Esta permeabilidad que posee la mayoría de los hombres a la influencia de los discursos que recurren a la *phantasia* –sólo los filósofos, en efecto, son inmunes a ellos–, tiene una consecuencia singular: el filósofo que pretenda persuadir a los demás hombres no tiene más remedio que apelar a ella. No lo hace, aduce Platón, con la misma intención de sus adversarios, sino para conseguir, por medio de un discurso que pretende ser aceptado sin más, que el alma del oyente se someta al control racional que es incapaz de alcanzar por sí misma.



Capítulo 5

¿Phantasia en el Filebo?

Lo primero que es necesario aclarar, antes de abordar la concepción de la *phantasia* en el *Filebo*, es que el término "*phantasia*" no aparece mencionado en ningún pasaje del diálogo, aunque sí algunos de los términos relacionados con ella. A pesar de esa ausencia, son numerosos los intérpretes que, tanto en trabajos dedicados a la *phantasia* platónica como a la aristotélica, remiten al célebre pasaje de la imagen del pintor interior al alma de *Filebo* 36c3-41b2, viendo en él una alusión a la actividad de la *phantasia*.¹ Además de la imagen del pintor, de un modo muy sugestivo, aparece mencionado en el mismo contexto el ejemplo de una visión de un objeto lejano, que parece un hombre, y que Aristóteles retoma, precisamente, en ocasión de su delimitación entre la *aísthesis* y la *phantasia* en *DA* III 3.² En principio, entonces, el texto plantea dos problemas diversos. Uno, si efectivamente se encuentra allí la primera tematización de la *phantasia*, constituyéndose de este modo en un antecedente directo del planteo aristotélico. Mi respuesta a ello es que en el *Filebo* está descrita, efectivamente, la actividad de la *phantasia*, en un sentido próximo al aristotélico, no como antecedente directo, sino más bien como la noción *contra* la cual Aristóteles forjó la propia, la cual, como suele ocurrir en este tipo de enfrentamientos, quedó sesgada por muchos de los matices de la posición combatida. El segundo problema es si el tratamiento de la producción de *phantásmata* y el uso de algunos de los verbos asociados responden a lo mismo que, en el capítulo anterior, se ha considerado como propio de la *phantasia* platónica, de acuerdo con su definición en el *Sofista* como combinación de percepción y juicio.³

Para responder esto último es necesario tener presente, como destaca Marcos (2009:148), que mientras la fórmula del *Sofista* ponía el acento en el resultado de un proceso mental, *i.e.*, un juicio forjado a partir de la adherencia acrítica a una percepción, el tratamiento del *Filebo* está centrado en el proceso mismo.⁴ Es por este

¹ Watson (1982:107, n.14) menciona, entre los pasajes importantes para la reconstrucción de la *phantasia* platónica, *Fil.* 38b-40a, pues, sostiene, aunque el nombre de *phantasia* no aparece allí de modo explícito, "*the same process is obviously being referred to*". Teisserenc (1999:268) considera que se trata de la primera descripción de la actividad de la *phantasia* en la historia del pensamiento occidental.

² Cf. cap. 13:317.

³ Así lo entiende Delcominette (2003:222-223). Cf. también Bossi (2008:253).

⁴ En cuanto a su cronología, *Filebo* ha sido considerado uno de los últimos escritos por Platón, más precisamente penúltimo, antes de *Leyes*, con excepción de, Diés (1966), Friedländer

carácter de proceso, precisamente, que se ha relacionado su planteo con el aristotélico, que considera la *phantasia* una función del alma.

Una cuestión preliminar: *aísthesis*, memoria y deseo en el *Filebo*

En el capítulo 3 me he referido a una distinción que aparece en *Teeteto* 179c2-7 respecto de la percepción, donde Platón separa la mera impresión (*páthos*) que se recibe por medio de los sentidos de la percepción que puede constituirse a partir de ella. En el *Filebo* la distinción reaparece, al tratar la diferencia entre percepción y recuerdo, como instancias preliminares a la *dóxa*. Allí se define la *aísthesis* como una afección común al cuerpo y al alma (34a3-5) y se la distingue de las impresiones que no alcanzan a constituirse en tal:

“Supón que, respecto de las impresiones que en cada momento experimenta el cuerpo, unas se extinguen en el cuerpo antes de llegar al alma; otras, por el contrario, llegan por medio de ambos y son como una sacudida propia y también común para cada uno.” (33d2-d6).⁵

La percepción sería, entonces, una función en la cual el alma participa tanto como el cuerpo, al punto que hasta que no entra en juego el alma no puede hablarse todavía propiamente de percepción. Esto es muy importante y, al igual que en el *Teeteto*, supone un avance sobre el planteo de diálogos como el *Fedón*, donde se construye una oposición fuerte entre el cuerpo y el alma, haciendo depender enteramente a los sentidos del primero, pero sosteniendo, a la vez, que el alma puede verse afectada como consecuencia de ello. En *Teeteto* y *Filebo*, sin embargo, queda claro que es el alma misma la que es también responsable directa de la percepción y esto facilita la explicación de la capacidad de la percepción para afectarla. El Platón de estos diálogos está mucho más cerca de los planteos aristotélicos de *De anima* que el de los diálogos medios, al identificar funciones comunes al cuerpo y el alma. La mera impresión, como tal, no puede ser calificada de verdadera ni falsa, pues no implica ningún tipo de asentimiento del alma. Más adelante, en este mismo capítulo, analizaré en qué instancia puede propiamente hablarse de error.

El recuerdo (*mnéme*) sería la preservación (*sotería*, 34a10) de la percepción, y se distingue de la *anámnēsis* en que esta última, al referir a la recuperación de lo

(1968) y Hackforth (1945) que lo ubican antes del *Timeo* y Ryle (1966), que lo considera perteneciente al grupo medio, luego del *Timeo*.

⁵ Θὲς τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἐκάστοτε παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι κατασβεννύμενα πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν ἀπαθῆ ἐκείνην ἔασαντα, τὰ δὲ δι' ἀμφοῖν ἰόντα καὶ τινὰ ὡσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα ἰδίον τε καὶ κοινὸν ἑκατέρῳ.

experimentado anteriormente por el cuerpo, es ya una función que el alma realiza por sí misma.⁶ Sería, desde el escalón más bajo de la impresión, pasando por la percepción y el recuerdo, la primera función independiente del alma. Estas funciones son las que interesan especialmente a Platón, en tanto ofrecen un espacio para distanciarse de las percepciones y evaluarlas, en otras palabras, para comenzar a construir una *dóxa* independiente de la *phantasía*. Esta es, entonces, la instancia que permite separar, ahora sí, las funciones del cuerpo, o las comunes al cuerpo y al alma, de las que involucran únicamente al alma, y Sócrates reconoce que es este el objetivo de haber establecido la distinción:

“para aprehender mejor y con la mayor precisión el placer del alma separadamente del cuerpo, y también el deseo (*epithumía*)” (34c6-7).⁷

Aquí se introduce una distinción que será crucial luego a la hora de identificar placeres diferentes, e impedir que Protarco se apoye en una noción indiferenciada de placer, que extrae sus propiedades solo del hecho mismo de constituir una experiencia placentera. Por otro lado, se extiende la misma característica al deseo. El pasaje es de relevancia crucial para entender la diferencia que separará a Aristóteles de su maestro, pues para aquel todo tipo de placer y deseo supone la mediación de la *phantasía*, mientras que para Platón, como se ha visto en el capítulo anterior y se verá en lo que sigue de este, hay una instancia, cognitiva y práctica, en la que el alma se libera de la *phantasía*, posibilidad que Aristóteles reservará solo para el dios.

Phantásmata y placeres falsos

El *Filebo* plantea, de modo abrupto, sin las acostumbradas introducciones dramáticas de otros diálogos, la polémica que se desarrollará a lo largo del mismo: si, como sostiene Protarco, lo bueno y más ventajoso reside en el placer, el gozo y experiencias de la misma índole, o bien, como defiende Sócrates, en la prudencia, el intelecto, el recuerdo y todo lo que se relaciona con ellos, tal como la opinión y el *lógos* verdadero,⁸ o bien en una tercera posición. Como se verá a lo largo de mi exposición,

⁶ Definida de tal modo en función de experiencias corporales pasadas, el concepto de *anámnēsis* en el *Filebo* no refiere al planteo clásico de la reminiscencia en Platón, como aparece en *Menón*, *Fedón* y *Fedro*, en los cuales lo que se recupera es un conocimiento que no fue adquirido por medio del cuerpo.

⁷ Ἴνα πῆ τὴν ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα λάβοιμεν, καὶ ἅμα ἐπιθυμίαν.

⁸ Al menos en la primera parte del diálogo, cuando se presentan ambas posiciones, no hay evidencia alguna de que lo que se está discutiendo sea el bien en sí mismo, y prueba de ello es que Sócrates formula su postura por medio de un comparativo, el pensar es mejor y más útil que el placer.

el diálogo no se limita a retomar la oposición entre hedonismo e intelectualismo socrático, tal como se podría encontrar, por ejemplo, en el *Gorgias* cuando se discute el hedonismo de Calicles. En el *Filebo*, a la par que se reconoce que el bien requiere de sabiduría e inteligencia (55b4-5), las cuales poseen un valor intrínseco (64b-66a), se destaca que el placer es un aspecto importante de la vida feliz, pues sin él la vida no sería deseable ni plena para los seres humanos (21d-e, 60d-61a).⁹

Lo que Sócrates parece querer destacar respecto de los placeres, en el *Filebo*, es la desconfianza que merecen, pues sin negar que existan buenos, afirma que la mayoría de ellos son malos (13b1), de modo que la experiencia misma del placer no puede constituirse como criterio. Entonces, como tal, la mera presencia del placer no puede conducir a la afirmación de su bondad, en otras palabras, como lo expresa Delcominette (2006:30), sólo puede recibir el calificativo “bueno” de modo extrínseco. E incluso, lo que es más polémico aún, tampoco puede llevar a la afirmación de su verdad.

El principal problema que surge al comienzo de la discusión es la cuestión de la unidad del placer, pues Sócrates sospecha que la unidad reside solo en el nombre, en tanto refiere a una multiplicidad de experiencias heterogéneas, e incluso disposiciones opuestas, pues la intemperancia y la moderación, la insensatez y la prudencia, son capaces, todas ellas, de dar lugar al placer. Esta cuestión se conecta en el diálogo con una de índole mucho más general, que concierne a la concepción misma de la unidad y la multiplicidad, la cual recibe respuesta en el complejo pasaje dialéctico que ocupa buena parte de la primera sección del *Filebo*.¹⁰

Para Protarco, sin embargo, esas experiencias son placeres, pues lo que se opone son las disposiciones implicadas en ellos y no los placeres mismos,¹¹ a lo que Sócrates responde con el ejemplo de los colores, que se oponen entre ellos por sí mismos y no por las cosas que colorean. El blanco y el negro, afirma, no son solo diferentes, sino contrarios (12e3-6), contradicción que poseen por sí mismos y no en función de las cosas en las que inhiere, y lo mismo se verifica en el caso de las figuras geométricas (12e7-13a1). El lector de Platón no puede evitar relacionar este último caso con el mencionado en el *Menón*, donde el énfasis socrático no está

⁹ En este sentido, la postura que defiende Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* acerca del placer, está mucho más cerca del *Filebo* que de diálogos como el *Fedón* o incluso la *República*.

¹⁰ Me llevaría lejos del tratamiento de la *phantasia* en el *Filebo* adentrarme en los detalles de las cuestiones metodológicas del diálogo. Cf. al respecto los trabajos recientes de Benson (2010) y Fossheim (2010).

¹¹ En el *Hippias Mayor*, Sócrates argumenta que los placeres asociados a la vista y al oído no pueden ser considerados bellos en tanto que placeres porque sólo ellos, entre los placeres, pueden recibir este calificativo (299d).

puesto, sin embargo, en la diversidad, sino en la unidad del concepto de figura, en aquello en lo que las figuras no difieren. Como bien apunta Delcominette (2006:42), la diferencia puede ser explicada por la pregunta que en cada caso se intenta responder. Mientras que en el *Menón* se trata de llegar a definir qué es la virtud, lo que está en juego en el *Filebo* no es tanto qué es placer, cuanto la cuestión de si el placer se identifica con el bien, como propone Protarco, o no.

La imagen del pintor aparece en un contexto polémico, el de la concepción de la falsedad del placer. Allí Sócrates enfrenta la postura de Protarco, quien niega que puedan existir placeres y dolores falsos. Este interlocutor de Sócrates acepta que puedan existir opiniones verdaderas o falsas, pero no placeres y dolores, en tanto no extiende el carácter proposicional de la primera a los segundos. Conviene con Sócrates en que es posible que surja un placer a partir de una opinión falsa, pero no cree que esta falsedad pueda alcanzar la experiencia misma del placer, independientemente del estado del sujeto que lo experimenta o del objeto causante de ese placer.

La postura de Protarco acerca de la verdad de todo placer (*hedonés mónon alethés*) admite dos lecturas posibles. Según una de ellas, Protarco estaría sosteniendo que los placeres son susceptibles de aplicación de valores de verdad, recibiendo, eso sí, todos ellos, el calificativo de verdaderos. Conforme a la segunda, estaría más bien sustrayendo a los placeres de la posibilidad de recibir valores de verdad, pues Protarco, como bien señala Teisserenc (1999:272), estaría separando el nivel cognitivo –la opinión– del afectivo –el placer–. Esta última opción es la más clara, porque la realidad del placer se extrae de su carácter subjetivo e intransferible, en el sentido de que se trataría de una verdad que no tiene como contrapartida la falsedad.¹² Así traduce Sócrates la postura de Protarco, provocando su asentimiento:

“placer y dolor sólo son lo que precisamente son y no pueden llegar a ser calificados con nada” (37c5-6).¹³

El fundamento de tal imposibilidad de recibir una calificación residiría, entiendo, básicamente en dos núcleos básicos. Uno es el que acabo de señalar respecto del carácter subjetivo del placer, el otro es que el placer califica a las acciones, sin ser él mismo calificado. Según el ejemplo ofrecido en el *Filebo*, que analizaré más adelante, quien se imagina a sí mismo disfrutando de una gran cantidad de oro, afirmarí que

¹² Cf. también Waterfield (1982:21), quien habla del “sentido pre-lógico” del uso del término “verdad” por parte de Protarco.

¹³ ἡδονὴ δὲ καὶ λύπη μόνον ἅπερ ἐστὶ, ποιῶ τινα δὲ οὐ γίνεσθον.

“poseer una enorme riqueza es placentero”. Sin embargo, como se verá más adelante, Platón no acepta que los placeres que califican acciones diferentes respondan al mismo concepto de placer, abstrayendo la realidad del placer de la acción correspondiente, independientemente de si la acción es efectivamente llevada a cabo o imaginada, buena o mala.¹⁴ En otras palabras, bajo el mismo término “placer” se esconderían fenómenos de naturaleza diferente.

En el capítulo anterior caractericé el tratamiento de los placeres propios de la parte apetitiva del alma en *República*, lo cuales son calificados de ilusorios, respecto de los placeres verdaderos. El criterio aducido por Platón allí para diferenciar unos y otros era que se trata solo de una satisfacción alcanzada por la eliminación del dolor y no, propiamente, un placer.¹⁵ Lo que está en juego en el *Filebo* es, sin embargo, diferente, pues Sócrates sostiene que existen placeres falsos que no son relativos, tales como los de *República* y *Protágoras*, sino que se experimentan como tales, pero así y todo son falsos, pues se generan en opiniones falsas que, de algún modo, extienden su propiedad al placer que son capaces de suscitar.

Me he referido antes al interesante paralelismo, notado por Marcos (2009), entre el carácter irrefutable que Protarco adjudica al placer y la característica de *apseudês* que, en el *Teeteto*, Protágoras adjudica a las percepciones. Allí, como se ha visto en el capítulo 2, Platón parece coincidir con esta propiedad solo respecto de las percepciones de los objetos propios de cada sentido, y se niega a extenderla más allá. Como el concepto de *aísthesis* que estaba en juego en la propuesta protagórica abarcaba incluso los placeres, la cercanía entre ambos textos se vuelve aún más manifiesta. Mas el interés en el acercamiento entre ambos pasajes no reside, meramente, en esta coincidencia, sino en que la estrategia platónica contra sendas posturas presenta características también análogas. En ambos casos, en efecto, de lo que se trata es de adjudicarle un carácter proposicional a aquello que pretende fundar su verdad a partir de su constitución como experiencia inmediata, intransferible, y por ello inexpugnable. Al otorgarle carácter judicativo a la *phantasia*, en efecto, según se ha visto en los capítulos anteriores, Platón la vuelve pasible de verdad y falsedad y abre con ello el campo para la crítica. Aquí realiza una operación similar con el placer.

Me detendré en el análisis del pasaje de *Filebo* 38c9-41b2, donde Sócrates argumenta en contra de la postura de Protarco, quien en la discusión precedente lo

¹⁴ La idea de que lo que Platón critica es la abstracción de la noción de placer la he tomado de McLaughlin (1969:58).

¹⁵ También en el *Protágoras*, en el pasaje que contrapone el poder de la apariencia al arte de la medida, aparece la noción de un placer aparente que, considerado en conjunto y en un lapso de tiempo más prolongado, no se revelaría a fin de cuentas, placentero (356d-357b).

máximo que había llegado a admitir era que el placer está asociado a una opinión y que esta última –y no el placer– puede ser calificada de verdadera o falsa. El pasaje presenta tres secciones claramente diferenciables:

1) En 38c9-e8 se explica, por medio de un ejemplo, cómo se arriba a una opinión falsa partiendo de una percepción confusa, por medio de un diálogo interior.

2) En 38e9-39c6 se explica, por medio de la construcción de dos analogías, cómo se produce el pensamiento.

3) En 39c7-41b2 se aplican las distinciones de las secciones anteriores al problema del placer falso, que había suscitado la discusión.

En primer término, Sócrates señala que la percepción y la memoria son capaces de dar lugar a opiniones verdaderas y falsas. Deliberadamente elige un caso donde la percepción no es nítida: la visión lejana de la figura de un hombre de pie junto a una roca, debajo de un árbol. Esta visión confusa suscita un diálogo interior que consiste en un preguntarse a sí mismo de qué se trata eso que aparece (*phantazómenon*, 38d1, *phantasthénta*, d2), para responderse que es un hombre o bien, equivocadamente, una estatua. A este diálogo interior se lo denomina, en este contexto, *dóxa*, y a su verbalización, discurso (*lógos*).¹⁶ Se trata, a diferencia de la *aísthesis*, de un proceso activo, de naturaleza interpretativa.

En segundo lugar, Sócrates describe, por medio de dos imágenes sucesivas, el proceso que se verifica en el alma de quien arriba a tal opinión, por medio de la analogía con la actividad sucesiva de dos artesanos. El recuerdo, que surge a partir de la coincidencia sobre varias percepciones de un mismo objeto y los *pathémata* asociados a él, suscitan la operación de un escriba, que escribe *lógoi*, tanto verdaderos como falsos, en el alma, como si de un libro se tratara. Luego de él opera un segundo artesano, en este caso un pintor, que esboza en ella imágenes de ese *lógos*, las cuales serán también verdaderas o falsas según lo sea aquello que ilustran. Así, es posible ver en uno mismo imágenes de lo opinado.

A esta altura del argumento, Protarco coincide con Sócrates en que las imágenes (*eikónes*) de las opiniones verdaderas son verdaderas y que las de las falsas son, también, falsas. Aquí se verifica la primera extensión de los valores de verdad (39c4-5), desde la opinión a la imagen.

Finalmente se arriba a la tercera sección, donde se aborda el problema de los placeres falsos. Las opiniones y sus correspondientes imágenes no se restringen al pasado marcado por recuerdo, tampoco al presente signado por la percepción, sino que pueden, también, remontarse al futuro. Es justamente el placer anticipatorio, que

¹⁶ En diálogos anteriores, Platón había calificado al pensamiento como un "discurso interior y silencioso del alma consigo mismo". Cf. cap.4:102.

consiste en complacerse en las imágenes forjadas a partir de la opinión, el que proporciona la base para que Sócrates pueda calificar de falsos algunos placeres. Las esperanzas acerca del futuro aparecen en el diálogo como una característica propia de la vida humana, que está llena de ellas. En consonancia con las imágenes anteriormente presentadas del escriba y el pintor, se las interpreta como discursos escritos en el alma, acompañados de imágenes.

El ejemplo platónico de tal situación es el de alguien que, teniendo la esperanza en su alma inscrita como un discurso,

“También [tiene] pintadas, ciertamente, las representaciones (*phantásmata*); muchas veces alguien se ve a sí mismo llegando a tener una cantidad de oro infinita y, a causa de esto, muchos placeres; y, de hecho, también se contempla a sí mismo pintado disfrutando enormemente” (40a9-12).¹⁷

En este pasaje se destaca el campo semántico de la desmesura: la situación ocurre muchas veces (*pollákis*), el oro es infinito (*áphthonon*), el placer numeroso (*pollá*), el gozo es enorme (*sphódra*). Esta carencia de medida es una característica distintiva del ejercicio del gobierno del alma por parte del apetito, que supone siempre un mal ejercicio del poder. El afán de riqueza, en *República*, aparecía como consecuencia de la demanda de bienes para satisfacer los placeres corporales, y daba lugar a la guerra. Es más, considero incluso que la representación que describe Platón en el pasaje del *Filebo* que analizamos surge a causa de estar involucrados este tipo de placeres, pues la anticipación de otro tipo de disfrute no estimularía la producción de *phantásmata* recurrentes y desmesurados. El sabio, en efecto, también posee esperanzas (piénsese, por ejemplo, en la esperanza socrática de encontrarse con los hombres justos del pasado luego de la muerte),¹⁸ pero estas no surgen al margen del control racional, de modo que no dan lugar a falsas imágenes de complacencias futuras. El acento no está puesto, según mi lectura, en la contingencia y la imposibilidad de vaticinar cosas futuras, sino que la falsedad de las representaciones a las que Platón alude procedería de la disposición anímica del sujeto. Es cierto que el ejemplo del codicioso en este pasaje es ambiguo, en tanto permite ser leído en ambas direcciones, pero el cuidado con el que Platón pinta la escena de las esperanzas del codicioso, acumulando oro y obteniendo enormes placeres en ello, sin ninguna insistencia en su sabiduría o, más aún, como muestra de su carencia de ella, inclina mi lectura en la dirección indicada. El texto aporta soporte adicional para lo que sugiero,

¹⁷ Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐξωγραφημένα: καὶ τις ὄρᾳ πολλάκις ἐαυτῷ χρυσὸν γιγνόμενον ἄφθονον καὶ ἐπ' αὐτῷ πολλὰς ἡδονάς: καὶ δὴ καὶ ἐνεξωγραφημένον αὐτὸν ἐφ' αὐτῷ χαίροντα σφόδρα καθορᾶ.

¹⁸ Así aparece en *Apología* 41a-b, *Critón* 54b-c y *Fedón* 113b-e.

al diferenciar las representaciones de los hombres buenos, gratos a los dioses, de las de los hombres malvados, estableciendo una correspondencia entre este calificativo moral y el valor de verdad de los placeres correspondientes.

Así como en el ejemplo anterior brindado en este contexto del *Filebo*, el de la percepción de un hombre a la distancia, que daba lugar a la falsa opinión de que se trataba de una estatua, en el caso de los placeres futuros se pone en juego la distancia, en este caso temporal y no espacial, como una de las causas de la falsedad de la opinión que, según Sócrates, contagia (*anepímplasan*, 42a9) al placer. Esta noción de distancia parece decisiva, por estar envuelta en representaciones que, como tales, son próximas al sujeto, lo que permitiría a Platón dar cuenta de la falsedad de los pronunciamientos sobre las propias experiencias perceptuales, algo que el *Teeteto* no había podido probar suficientemente, dejando en cierta medida en pie la tesis protagórica (Marcos 2009: 192-193). Pero hay más que esto. La opinión falsa provoca una creencia efectiva en la realidad de la representación, y solo por esta razón es que puede dar lugar a una experiencia placentera.

Ahora bien, ¿en qué radica la falsedad del placer del malvado que se complace en verse a sí mismo disfrutando desmedidamente de las riquezas? Aunque el texto admite ser leído en dos direcciones posibles, *i.e.*, que la falsedad radique en que no se obtendrán tales riquezas o en que su obtención no generará los bienes esperados, argumentaré, en lo que sigue, a favor de la segunda de las alternativas. Además de la desmesura, en efecto, los *phantásmata* característicos de los que se complacen en los placeres corporales se caracteriza por su unilateralidad, basada en la concepción errónea acerca de los placeres, pues, como enseña el *Fedón*, estos alternan indefectiblemente con los dolores, no siendo posible, entonces, anticipar sólo goces futuros. En el fondo, de acuerdo con el planteo acerca del placer en *Fedón* y *República*, no se trataría de verdaderos placeres, sino de una sensación que parece tal por el dolor que amortigua. El *Filebo* avanza sobre este planteo de los diálogos medios, al incorporar distinciones ausentes en esos diálogos, en tanto reconoce un estatus real a todo placer, a la vez que admite que algunos de ellos puedan ser falsos.

Con esto Platón avanza significativamente sobre el planteo de diálogos anteriores, pues el carácter inexpugnable de experiencias enteramente subjetivas como la percepción de los objetos propios de cada sentido, o la sensación inmediata de placer o dolor, calificadas todas ellas de *pathémata*, habían sido consideradas, en el *Teeteto*, como muy difíciles de refutar, como se ha visto en el capítulo 3 -al precio, eso sí, de quitarle cualquier tipo de valor cognitivo. Ahora delinea lo que constituye, según mi entender, su acusación final contra la fiabilidad y relevancia de tal tipo de experiencias inmediatas, fortaleciendo las bases para la desconfianza que todos los

hombres deben tener respecto de ellas: su posibilidad de ser falsas. Pero no solo pueden tener este carácter, sino que el criterio para distinguir las verdaderas de las falsas no puede provenir del mismo nivel subjetivo, sino que es necesario someterlo a una instancia superior. Como se ha visto en el capítulo anterior respecto de la psicología de *República*, la parte apetitiva del alma en que tales experiencias tienen origen, no posee, por sí misma, límite ni criterio, sino una marcada tendencia a la desmesura, a un apetito que no puede nunca ser satisfecho.¹⁹ Incluso se retoma en el *Filebo* la comparación entre la vida dedicada a los placeres y la animalidad (67b1-2), que aparecía también en *República* y que hace eco en Aristóteles. El placer defendido por Filebo y Protarco es completamente *ápeiron* (27e7-9), no tiene límite por sí mismo y como se lo identifica con el bien, rehúsa ser aprehendido, medido y valorado desde la perspectiva racional.

Ahora bien, en el desarrollo de los tres pasajes anteriores, ¿dónde se ubicaría la *phantasia*? En principio, podemos identificar tres planos:

- 1) El de la percepción y la memoria
- 2) El de la tarea del escriba, *i.e.*, del *lógos*
- 3) El de la actividad del pintor

Una primera comparación con la definición de la *phantasia* en el *Sofista* parece llevar a entenderla como la combinación de 1) y 2), pero dado el planteo del capítulo anterior según el cual la parte apetitiva del alma, al carecer de límite, no permite distinguir claramente entre lo que se percibe, lo experimentado y lo representado, nada impediría sostener también que se da en la combinación de los tres. Es decir que quedan abiertas dos alternativas:

$$\begin{array}{l}
 \text{A) } \textit{phantasia?} \left\{ \begin{array}{l} \text{Percepción, memoria} \\ \text{Lógos} \\ \text{Representaciones pictóricas} \end{array} \right\} \text{ B) } \textit{phantasia?}
 \end{array}$$

En el *Filebo*, el vocabulario asociado a la *phantasia* se aplica a la primera y a la tercera de las instancias. Dado que la tercera depende de la segunda, es posible, entonces, defender la postura A) como la mejor alternativa para sostener el paralelismo con el *Sofista*. No se trata de que la *phantasia* sea una sumatoria de las tres actividades ni que abarque a todas ellas, sino que las combina. El elemento dominante es, según mi lectura, el *lógos*, en tanto sirve de puente entre lo que se percibe, que es decodificado en términos dialógicos, y lo que se representa, que

¹⁹ Cf. la analogía entre la parte apetitiva del alma de los insensatos y un tonel agujereado en *Gorgias* 493a-c.

depende del contenido de dicho discurso. Ese *lógos*, por sí mismo, es incapaz de llevar a la verdad. No me parece plausible, en cambio, reducir la actividad de la *phantasía* en el *Filebo* al nivel 3), el de producción de representaciones pictóricas, porque encubre la relación que esa actividad tiene con el discurso e incluso podría llevar a pensar que se independiza de él, siendo que para Platón, según entiendo, es enteramente dependiente.

Phantasía en el Filebo. Conclusión

Como había señalado en la introducción de este capítulo, el término *phantasía* no aparece en el *Filebo*, aunque sí lo hace *phántasma* y los verbos asociados a ella.

En el capítulo anterior he desarrollado cómo el término *phantasía* es usado algunas veces por Platón con el sentido de *phántasma*, i.e., una representación ilusoria, y este es, precisamente el sentido que encuentro en el pasaje del *Filebo* donde aparece refiriéndose a las imágenes del gozo futuro que forja quien siente un apetito excesivo de riquezas. Ahora bien, los hombres buenos también poseen representaciones en el alma correspondientes a sus opiniones, pero si bien los verbos asociados a la representación pictórica se usan indistintamente para las imágenes mentales de los buenos y los malos, la única aparición de *phántasma* lo hace para describir los placeres falsos de los últimos. Curiosamente, de los términos usualmente empleados por Platón para aludir a las imágenes, *phántasma*, a diferencia de *eikón* y *eídolon*, tiene en los diálogos un sentido exclusivamente negativo, peyorativo, ligado al engaño y la ilusión.²⁰ En 38d2 se emplea *phantasthénta* para referir a la figura humana que *aparece* a lo lejos, i.e. con valor neutral, pues a partir de esta apariencia se puede opinar tanto falsa como verdaderamente, pero en 51a6-7 *phantasthéias* remite a los placeres que *parecen* importantes y numerosos, pero no lo son, pues cobran relevancia solo respecto del cese del sufrimiento.

Mi conclusión del empleo del término *phántasma* en el *Filebo*, a partir de estos pasajes, es que no hay evidencia suficiente para sostener que Platón estaba dispuesto a referirse a las representaciones verdaderas de los buenos y falsas de los malvados con el mismo término, sobre todo a la luz de la distinción de sentidos entre *phántasma* y *eikón* que he desarrollado en el capítulo anterior a propósito del *Sofista*. Si esto es así, el vocabulario asociado a la *phantasía* en el *Filebo* seguiría implicando la adhesión desbocada y acrítica a las impresiones subjetivas, que no hacen más que alejarnos de

²⁰ Cf. cap.4:103.

las cosas mismas, tal como había sido mi conclusión acerca de la *phantasia* en los diálogos platónicos.

Queda abierto todavía, sin embargo, la pregunta acerca de las representaciones de los hombres buenos a las que se alude en el *Filebo* con diversos términos del campo semántico de la pintura. En primer lugar, sugiero restarle importancia a la disquisición terminológica, pues aunque Platón empleara el mismo término para todo tipo de representación –aunque, como sostuve antes, es plausible considerar que no lo hace–, de todos modos las representaciones de los sabios y los malvados son cualitativamente diferentes, si bien, del mismo modo que los placeres que no por ser falsos dejan de ser placeres, tampoco los *phántasmata*, por ser falsos, dejan de ser representaciones.

¿Estamos, entonces, como sostienen varios intérpretes, frente a una anticipación de la noción de *phantasia* aristotélica? Entiendo que en cierto sentido sí, pero en otro no, y pretendo darle más peso al segundo de estos aspectos. Hay que aclarar primero que la *phantasia* es, para Aristóteles, una función del alma, más allá de las diferentes controversias acerca de qué tipo de función constituye. En el *Filebo*, Platón, además de su uso tradicional del vocabulario de la *phantasia* asociado a algo que se aparece a la vista (tal el uso de *phantazómenon* en 38d1 y *phantasthénta* en d2 al que me referí supra),²¹ tematiza la producción de *phántasmata* en el pasaje de las imágenes del escriba y el pintor. Pero es necesario tener en cuenta que la tarea representacional del pintor es posterior a la tarea discursiva del escriba, precisamente la inversa del planteo aristotélico. Si se quiere acercar las analogías del *Filebo* a la noción platónica de *phantasia* presente en otros diálogos, es posible entender que si bien los discursos escritos en el alma lo son por obra de la percepción y la memoria, como resultado de todo este proceso surgiría un nivel judicativo más elaborado, posterior, basado en la *phantasia* en toda su complejidad. Ella conduciría a una *dóxa*, cuya manifestación oral sería el *lógos*, en un sentido diferente al previo a la ilustración del pintor. El primer uso, esto es, el anterior al *lógos* en el pasaje de 38c12-d3 no es más antecedente del planteo aristotélico que los usos tradicionales del vocabulario asociado a la *phantasia* al que he dedicado el capítulo 1, con los que se identifica.

Ahora bien, que la propuesta aristotélica sea inversa, en el sentido indicado, no hace más que filiar su concepción de la *phantasia* con la de su maestro, pues los elementos básicos ya estaban presentes allí. Ahondar en la respuesta a esta pregunta conduce a otro interrogante: ¿la *phantasia* platónica acompaña todo pensamiento? Una respuesta positiva implicaría que Platón está proponiendo aquí una corrección del

²¹ Eso que aparece, efectivamente, se ve (*katidón*, 38d2).

célebre pasaje de la línea dividida de *República* en el cual se critica a los matemáticos por servirse de representaciones sensibles para hablar de lo inteligible. Pero en el *Filebo* no se trata del discurso acerca de lo inteligible, de modo que mi respuesta es negativa. El campo en el que se desarrolla el pasaje del *Filebo* objeto de estudio en este capítulo es el que partiendo de la percepción y la memoria, se remonta al futuro a través de la mediación del *lógos*. Se trata, entonces, de un caso especial, de igual modo que la situación de la imagen que de lejos parece un hombre, la que no pretende signar todo tipo de pensamiento. La *phantasía* y las representaciones de los sabios operan respecto de la percepción, el recuerdo de ella y la esperanza.

Existe otra importante diferencia entre el planteo acerca de la *phantasía* en el *Filebo* y el aristotélico, pues en el diálogo platónico, los juicios forjados a partir de la percepción o el recuerdo dan lugar a una opinión capaz de representarse un estado de cosas al margen de lo percibido y de provocar placer al contemplarlo. En el caso de Aristóteles, como tendré ocasión de mostrar, en el capítulo 12, la *phantasía*, al no involucrar al *lógos*, no implica opinión ni creencia y no es capaz, por sí misma, de provocar placer, al menos no en estados normales –ni para los locos, los dormidos ni los trastornados por la pasión-. Esto me lleva a un punto importante en el contexto del *Filebo*, y claro antecedente del planteo aristotélico: los estados alterados.

Existen, en efecto, otros casos especiales, mencionados en el *Filebo*, que son susceptibles de ser relacionados con el tratamiento aristotélico de la *phantasía*. Allí se analiza una serie de estados alterados que son ejemplos típicos, al menos para Sócrates, de situaciones en las cuales se experimentan placeres falsos y que, para los fines de mi investigación, son singularmente relevantes, por dos razones. La primera de ellas es que el estado mental correspondiente a tales afecciones fue ampliamente estudiado por Aristóteles y conceptualizado en términos de *phantasía*. En segundo lugar, el estado de los seres humanos que padecen tal condición fue objeto también de reflexión platónica en varias oportunidades, relacionadas todas ellas, aunque no de modo tan explícito como en Aristóteles, con la *phantasía*. En lo que sigue analizaré dos casos, que son los mismos que aparecen mencionados por el estagirita en *De anima* III 3: el dormido y el loco.

Cuando Protarco niega que puedan existir placeres falsos, Sócrates le cuestiona si está dispuesto a seguir sosteniendo esto respecto de todos los estados de sueño y vigilia, los arrebatos de locura y cualquier otro tipo de obnubilación de la razón, a lo que el mismo responde que esta es la opinión corriente.²²

²² Ante esta respuesta, que aduce a su favor el consenso de la mayoría, Sócrates plantea a Protarco la necesidad de indagar acerca de si la mayoría sostiene esto con razón o sin ella.

Un interesante pasaje de *República* al que aludí en el capítulo anterior muestra que para Platón, la mayoría de los hombres se encuentra en un estado análogo a los que sueñan. Respecto de ellos, por un lado, se asocian los conceptos propios de los ensueños, p.e., la indistinción entre la realidad y los productos forjados por su propia mente, pero también otros muchos más graves, pues la ausencia de control racional que se produce durante el sueño da lugar a que se cometan en su transcurso todo tipo de perversidades y crímenes, aun en el caso de hombres que no estarían dispuestos a realizar tales acciones en estado de vigilia. Mas la mayoría de los hombres, que tampoco tienen un desarrollo racional pleno ni una educación adecuada, tienen el *potencial* para llevarlo a cabo, sobre todo si caen en manos de "maestros" astutos, capaces de incitar esta naturaleza salvaje del alma.

Respecto del estado de locura, en *República* es mencionado como uno de los casos en los que se justifica la mentira.²³ En ambos casos, convencidos de la realidad de su falsa vida placentera, se requiere un tutelaje externo, pues carecen de criterio interno para advertir su situación. Deben ser, en opinión de Platón, despertados o sanados.

Nuevamente, encuentro que el planteo aristotélico se acerca al platónico, por un lado, y por otro lado, se aparta de él, pues Aristóteles también describe en términos similares el funcionamiento autónomo de la *phantasia*, pero no construye, a partir de él, una visión negativa global de la función, por entender que, normalmente, la *phantasia* se limita a proporcionar contenidos necesarios para el funcionamiento del pensamiento.

Es posible, entonces, si mi lectura es correcta, considerar que el planteo de la *phantasia* en el *Filebo* sigue la misma línea de su presentación en diálogos anteriores y responde a su definición en el *Sofista*. Solo que en el *Filebo* el acento está puesto, como se ha visto a lo largo de este capítulo, en la actividad, y este enfoque es el que permite encontrar más fácilmente los puntos de contacto —así como los de disenso— con la *phantasia* aristotélica. El *Filebo* profundiza la noción platónica de *phantasia* de un modo singular, mostrando que no hubo interés platónico alguno en construir una teoría de la *phantasia*, sino en identificarla con afán crítico, para denunciar los peligros y excesos que involucra.

Sin embargo, más que constituir un claro antecedente de la *phantasia* aristotélica, es decir, de la construcción de un espacio para la *phantasia* independiente del *lógos* y anterior a él, entiendo que la producción de *phantásmata* en el *Filebo* tiene

²³ El caso mencionado por Platón es el de alguien que posee en préstamo las armas de un amigo, y que no conviene devolvérselas ni decirle toda la verdad si este enloquece y las reclama (*Rep.* I, 331c).

un claro antecedente sofisticado en los planteos gorgianos respecto de la autonomía y el poder del *lógos*. La ausencia de ataduras respecto de lo real que tiene la actividad de la representación de imágenes mentales, en efecto, no es propia sino dependiente de la actividad previa que Platón describe como discurso interior al alma. Así, es posible afirmar que, efectivamente, se encuentra en el *Filebo* la primera conceptualización de la actividad de la *phantasia* en el pensamiento occidental, solo que esa primera aparición del concepto estuvo signada por toda una tradición cultural imbuida por el reconocimiento del poder del *lógos*.

SEGUNDA PARTE

ARISTÓTELES Y LA RECEPCIÓN CRÍTICA DE SUS
PREDECESORES: LA *PHANTASÍA* NO SE IDENTIFICA NI CON
LA *AÍSTHESIS* NI CON EL JUICIO

Capítulo 6

La crítica de Aristóteles a la ecuación protagórica entre *aísthesis* y *phantasia*: el ataque de *Metafísica* IV

“Al investigar acerca del alma es necesario, a la vez que recorremos las aporías (*diaporoúntas*) acerca de las cuales se debe encontrar una buena salida (*euporeîn*) mientras se avanza, recolectar las opiniones de cuantos han afirmado algo antes acerca de ella, para que tomemos lo que han dicho correctamente y evitemos lo que tuvieron de incorrecto” (*DA* I 2, 403b20-24).¹

Reflexiones sobre el tratamiento aristotélico de la *phantasia* en sus predecesores

A modo de prelude a esta segunda sección de mi investigación, me interesa introducir algunas reflexiones sobre uno de los rasgos más relevantes y polémicos del pensamiento aristotélico: la presentación de sus investigaciones como una continuación, un enfrentamiento o bien una posición alternativa frente a sus predecesores. Tal como el filósofo mismo recomienda en *Metafísica* III 1 y recuerda en el texto del epígrafe de este capítulo, perteneciente a su tratado sobre el alma, el primer paso de una indagación es el planteo de las diferentes aporías que se puedan encontrar acerca del tema, las cuales serán el resultado del enfrentamiento de las opiniones que se han sostenido acerca de la cuestión, además de las que no se le hubieran ocurrido a nadie. La necesidad de recurrir a las opiniones de los predecesores se funda en la concepción aristotélica de la búsqueda de la verdad como empresa colectiva (*Met.* II 1, 993a30-993b4). Cada pensador individual, sostiene en ese texto, no aporta nada demasiado significativo acerca de la verdad, sino que, con el auxilio del trabajo previo realizado por quienes emprendieron la búsqueda antes, podrá “razonar en algunos puntos, mejor que sus antecesores y, en otros, no razonar peor” (*Met.* XIII 1, 1076a12).²

¹ Ἐπισκοποῦντας δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον, ἅμα διαποροῦντας περὶ ὧν εὐπορεῖν δεῖ προελθόντας, τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς ἀπεφώνησαν, ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημένα λάβωμεν, εἰ δὲ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν.

² Aubenque (1966: cap. 1) encuentra una evolución en el pensamiento aristotélico, desde una confianza plena en la posibilidad de alcanzar la verdad en el ámbito de la filosofía, expresada paradigmáticamente en el *Protréptico*, hasta una postura menos optimista, en la cual reconoce

El llamado método diaporemático, uno de cuyos pasos fundamentales es el tratamiento de las opiniones de los pensadores precedentes, ha sido objeto de críticas diversas; según algunas de ellas, no se trataría de un genuino procedimiento de indagación sino de una estratagema argumentativa en la cual las diversas propuestas recibirían un juicio *a posteriori*, de acuerdo con su distancia del propio pensamiento aristotélico. Además, la recepción aristotélica de las doctrinas de los pensadores anteriores suele aparecer volcada en sus propios moldes conceptuales, de modo tal que el intérprete debe abordar con una cierta cautela un testimonio que no está guiado, como Aristóteles mismo señala en varias oportunidades,³ por un afán histórico, sino por la búsqueda de verdades que aunque se desarrollan, según el filósofo, en marcos históricos,⁴ no son completamente dependientes de ellos. Contra la interpretación que definiendo, Cherniss (1935:349) ha sostenido que la actitud de Aristóteles respecto de sus predecesores no está signada por una actitud absolutista respecto de la verdad sino por el carácter dialéctico de la discusión y, en este sentido, encuentra un uso sofístico, por parte del él, de las tesis de sus predecesores. Romeyer (1983:329), en cambio, entiende que la actitud del filósofo no es estrictamente sofística, en tanto sus pretendidas frecuentes deformaciones son sistemáticas, pues en su investigación dialéctica busca los puntos de partida para la búsqueda de la verdad e intenta encontrar soluciones a las aporías. Espero que mi investigación, centrada como está en el estudio del impacto que las críticas a Protágoras y Platón tuvieron en la propia concepción aristotélica de *phantasia*, contribuya a fortalecer lecturas como las de Aubenque y Romeyer sobre la aporética aristotélica, al mostrar cómo opera en un caso concreto.

A todo esto se suma la polémica desatada en torno al valor que posee, no ya para la interpretación de sus predecesores sino para la lectura del propio pensamiento aristotélico, la consideración de su interpretación y crítica de sus predecesores. Me

que algunos problemas permanecerán siempre como aporías, incitando permanentemente el asombro y funcionando como motor de la actividad filosófica.

³ Cf., p.e., sus reflexiones en *Política* II 1, 1260b27-36, cuando al abordar el estudio de los regímenes políticos existentes y los propuestos por algunos teóricos, sostiene que el fin de la investigación de ellos es poner en evidencia lo correcto y lo útil y que si llegara a proponer algo diferentes de los dos grupos, no es con afán sofístico (*sophízeisthai bouloménon*, línea 34), sino por la insuficiencia de esos regímenes. No puedo dejar de citar la frase famosa, inspiradora de un proverbio latino, en *Ética Nicomaquea* I 6, donde luego de afirmar que le resulta difícil la crítica de la idea universal de bien, a causa de su amistad con quienes la propusieron, afirma que "se deben sacrificar incluso las cuestiones personales para la salvación de la verdad, sobre todo siendo filósofos, pues aunque ambas cosas sean amadas, es sagrado honrar a la verdad" (1096a14-17, *καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας: ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν*).

⁴ Así, por ejemplo, la *pólis* es por naturaleza, pero fue descubierta por algún hombre que es, por ello, digna de elogio (*Pol.* I 2, 1253a29-31).

detendré en ello ya que mi hipótesis de trabajo se funda precisamente en las ventajas de tal estrategia hermenéutica. Interpretaciones recientes de algunas doctrinas aristotélicas, tal como la lectura de Nancy (1996:247) de la concepción aristotélica de la percepción, sostienen que tales doctrinas son el resultado de una consideración tanto de la tradición teórica heredada de los presocráticos y de Platón como de la observación de los fenómenos. A pesar de que dicho intérprete no menciona la cuestión del método diaporemático, es notable la coincidencia de sus conclusiones con el primer paso de este método. Tal como lo ha mostrado Owen (1946), el punto de partida del método diaporemático consiste en la recolección de los *éndoxxa*, no menos que en el análisis de los fenómenos mismos. Según mi entender, esta doble vertiente debe ser rastreada en el análisis de toda doctrina aristotélica, lectura que se vería empobrecida notablemente si se optara por solo una de las dos ramas de análisis. Entre aquellos que privilegiaron sólo uno de los tratamientos se pueden mencionar autores como Huby (1991), quien en una reseña sobre Nancy (1989) reprocha a este autor el desconocer que en la época de Aristóteles, la filosofía había alcanzado el punto donde era posible "*envisager un problème comme un problème*" (Huby 1991:30) y no como una disputa heredada de la tradición. En su respuesta a esta crítica, Nancy (1996:247) le opone tres consideraciones hermenéuticas las cuales, a mi entender, se revelan fundamentales para la interpretación de los escritos aristotélicos:

- 1) La mención explícita que hace Aristóteles de sus predecesores revela que el filósofo no era ajeno a las disputas anteriores. Si bien Nancy no lo trata explícitamente, la propia concepción de la dialéctica y del método diaporemático, siempre y cuando no se los trate como una mera estratagema expositiva, muestra la importancia que tiene para el filósofo la discusión de la postura de sus predecesores.⁵
- 2) Aun cuando tal mención explícita no se verifica, es posible rastrear las raíces de la polémica con pensadores anteriores. Los ecos del *Teeteto* en *Metafísica* IV, por ejemplo, no se agotan en la esporádica mención que se hace del argumento platónico acerca del futuro en el capítulo 5. Esta herencia encubierta, agregaría por mi parte, se revela a menudo como la más fructífera

⁵ Cf. p.e., la polémica Aubenque-Tricot en Aubenque (1961:3-19). Según Tricot, el método diaporemático es más bien didáctico, pues "es un procedimiento de exposición de un dogmatismo firme en todas sus partes esenciales", que de ningún modo deja abierta la discusión. En el prólogo de una de sus principales obras (*El problema del ser en Aristóteles*), Aubenque adjudica parte del problema de la evaluación de la interpretación aristotélica de sus predecesores a que en sus escritos Aristóteles no sigue ni el orden de la exposición ni el de la investigación, sino "el orden de la exposición de una investigación, es decir, una reconstrucción" (Aubenque 1966:18).

para el hermeneuta, en tanto en ellas se suele verificar un complejo de apropiaciones y disensos.

- 3) Es mucho lo que se gana en la comprensión del texto aristotélico al confrontarlo con las soluciones alternativas de los predecesores, principalmente de Platón. Si bien acuerdo plenamente con esta reflexión de Nancy, creo necesario advertir que esta estrategia hermenéutica no debe llevar, sin embargo, a reducir el pensamiento de Aristóteles a una reacción contra la filosofía de su maestro.

Por otro lado, entiendo que para un filósofo como Aristóteles, el tratar un problema como tal, como sugiere Huby, no podría estar desgajado del tratamiento de la cuestión por parte de sus predecesores, no porque Aristóteles reconociera que el pensamiento de ellos tuviera un valor intrínseco, sino porque entendió que su abordaje es ocasión de entrever problemas, errores y soluciones posibles que exceden la capacidad de un solo pensador singular, aunque este pensador sea el propio filósofo de Estagira.⁶

Las consideraciones anteriores cobran una especial relevancia respecto del concepto de *phantasia*, en tanto, como señalé más arriba, es un concepto clave de la polémica de Platón con Protágoras, suscita diferentes críticas de Aristóteles a ambos y ejerce una marcada influencia en su posterior versión de la *phantasia*. En tal sentido, considero que el estudio del impacto de los planteos de los predecesores en la *phantasia* aristotélica permite mostrar que el recorrido de las aporías no responde a un interés ni histórico ni documental por parte de Aristóteles, ni mucho menos secundario, al modo de un proemio destinado a mostrar la superioridad frente a sus predecesores, sino que es genuinamente heurístico y supone una primera comprensión del tema de estudio.⁷

Uno de los objetivos principales de esta investigación, como anuncié en un comienzo, es mostrar que la doctrina de Aristóteles acerca de la *phantasia* ofrece respuesta a una serie de aporías que habían surgido a partir del tratamiento de la misma por parte de Protágoras, como también de la recepción aristotélica de la crítica que Platón dirige a ese sofista y del propio planteo platónico de la *phantasia*. Por esta razón, habiendo examinado ya las versiones anteriores, en este capítulo abordo el

⁶ Esto es lo que sostiene en *Met.* II 1, cuando afirma que ningún individuo aislado aporta algo significativo respecto de la verdad, la cual se revela como una empresa colectiva en la cual aun los que se plantearon las cuestiones de un modo excesivamente simplista contribuyeron como motor del pensamiento de los que vinieron después.

⁷ Como señala Aubenque (1961:11), a menudo no es posible distinguir entre el recorrido de las dificultades (*diaporésai*), que incluye el tratamiento de las opiniones de los predecesores, y el desarrollo de la propia investigación aristotélica.

tratamiento que mereció a Aristóteles la noción protagórica de *phantasia*, para poner de relevancia las falencias que encontró en ella y las dificultades y desafíos que emergen de su tratamiento.

La vinculación estrecha realizada por Protágoras entre *aísthesis* y *phantasia* había puesto en peligro la posibilidad misma de la *epistémē*, tal como Aristóteles mismo había tenido oportunidad de leer en el *Teeteto* platónico. Por otro lado, en su intento de descalificar la pretensión de conocimiento de la percepción y la *phantasia*, estrechamente asociada a ella, Platón, en este diálogo, había negado a la *aísthesis* cualquier posibilidad de ofrecer algún grado de conocimiento que vaya más allá de la aprehensión privada e intransferible de los objetos propios de cada sentido. Es precisamente el *Teeteto* el diálogo central que, según mi lectura, puede ser considerado no sólo el blanco de gran parte de las críticas aristotélicas a Protágoras y Platón, sino también el que planteó un desafío que influyó poderosamente en la propia concepción aristotélica de la *aísthesis* y la *phantasia*. Es un diálogo, entonces, que el lector de *Metafísica IV* y *De anima* debe tener particularmente en cuenta. Y es aquí donde deseo insistir en la necesidad de considerar la *phantasia* aristotélica, a la vez, una respuesta alternativa al planteo de sus predecesores y un concepto central de su psicología, que obedece a las exigencias de su pensamiento. A favor de lo primero, puedo aducir que el concepto de *phantasia* no ingresó al vocabulario filosófico con Aristóteles y que no podría eludirse ni considerarse irrelevante que acuda a dicho concepto y que lo emplee de un modo estrechamente emparentado, aunque renovado, con los planteos anteriores. Respecto del segundo punto, cabe acotar que muchos de los rasgos de la *phantasia* aristotélica cobran sentido a la luz de una de las premisas básicas de su gnoseología: no hay conocimientos innatos y el camino del conocimiento comienza con la percepción. De este modo, Aristóteles se vio constreñido a describir la arquitectura de las funciones del alma como un delicado mecanismo tendiente a preservar el saber básico aportado por la percepción, sin caer en la tesis de raigambre protagórica de la verdad de todos los pareceres, que eliminaba la posibilidad de jerarquizar el conocimiento y distinguirlo de la ignorancia y la falsedad. Para esto último, el encadenamiento de las diversas funciones del alma tenía que poder explicar la verdad no menos que el error.

Las tres funciones psíquicas fundamentales que intervienen, según Aristóteles, en el proceso de conocimiento –*aísthesis*, *phantasia*, *nóesis*–, habían recibido de parte de sus predecesores un tratamiento dispar. Los núcleos más polémicos del análisis aristotélico de estas facultades del alma son, según mi lectura, el rol de la percepción en el proceso de pensamiento, la naturaleza de la *phantasia* y la especificidad del intelecto respecto de las otras funciones del alma. Las tres cuestiones, según se verá

más adelante, se encuentran profundamente interrelacionadas, en la medida en que la *phantasia* opera como enlace entre la percepción y la intelección, de tal modo que forma parte de la delimitación conceptual de esas dos funciones. En tanto para el filósofo el intelecto no requiere de percepciones sino de representaciones (*phantásmata*) para poder desarrollar su función, el problema del aporte de la percepción respecto del pensamiento puede reducirse a la polémica en torno a la función de la *phantasia* respecto del mismo.

Son tres, entonces, los frentes polémicos principales contra los cuales Aristóteles configura su concepción de la *aísthesis*, la *phantasia* y la *nóesis*: (i) el modelo perceptual de pensamiento sostenido por algunos presocráticos, (ii) la identificación protagórica entre *aísthesis* y *phantasia* y (iii) la versión platónica del rol de la *aísthesis* y la *phantasia*. En este capítulo abordaré el segundo de ellos, dejando para el capítulo 11 el primero y para el capítulo siguiente el último. En el transcurso de estas polémicas pueden advertirse tanto las tesis que el filósofo rechaza como las apropiaciones, muchas de ellas encubiertas, de los diferentes modos de concebir las funciones del alma.

La recepción aristotélica de la sofística

El diálogo crítico entre distintos filósofos bajo la forma de la discusión del pensamiento de uno de ellos en el interior de la obra de otro es una figura tan frecuente como altamente problemática. Allí las doctrinas son a menudo simplificadas, desgajadas de su contexto argumental, o simplemente interpretadas en términos de los propios intereses de quien la invoca. En la Atenas del siglo IV tenemos un buen ejemplo de ello en la polémica aristotélica con su maestro, pero el caso más problemático lo constituye, sin duda, el de la polémica sofística-filosofía, que a las dificultades mencionadas suma otras adicionales. Es que si bien Aristóteles discute muchas tesis centrales del pensamiento de Platón, presenta un frente común junto con él a la hora de discutir las tesis sofísticas, en tanto comparten una serie de compromisos básicos acerca de la posibilidad del conocimiento y del acceso a la verdad.

La presentación platónica de los sofistas en sus diálogos y el propio abordaje aristotélico de ellos son altamente controvertidos. Sus actitudes críticas frente a la sofística y la naturaleza misma de esta corriente⁸ llevaron a una serie de

⁸ Es quizás un exceso hablar de "corriente" o "escuela" sofística, ya que algunos de ellos como Gorgias no se llamaban a sí mismos sofistas sino oradores, y muchos de ellos no se conocían entre sí (Kerferd 1981).

enfrentamientos polémicos, los cuales, sumados a la escasez de fuentes sofísticas, torna el análisis de la polémica platónica y aristotélica con los sofistas una tarea delicada en un terreno francamente resbaladizo. Recordemos que para los propios filósofos que intervienen en la contienda, la delimitación conceptual entre el sofista y el filósofo acarrea no pocos problemas, que eran precisamente los que habían llevado a la mayoría a confundirlos.⁹ Según Cassin (1995:15), esto implica que a su vez la filosofía adquiere sus contornos *contra* la sofística, de modo tal que el pensamiento sofístico “empuja sin cesar a sus trincheras” al filosófico.¹⁰ Esto es particularmente acertado respecto de la *phantasia*, porque Protágoras fue el primero en darle una dimensión teóricamente significativa y porque gran parte del tratamiento que Aristóteles hace de ella se edifica en el borde del protagorismo –del lado filosófico, eso sí, de la trinchera, retomando la metáfora de Cassin.

Es decir que las dos críticas aristotélicas abordadas en esta segunda parte de mi estudio no se ubican al mismo nivel, pues Aristóteles trata a los sofistas de modo diferente que a los filósofos, en función de la búsqueda genuina de la verdad que adjudica a los segundos y niega a los primeros. Su actitud hostil hacia los sofistas va acompañada de una clara decisión de refutarlos,¹¹ señalando sus errores y las causas de ellos.¹² De modo tal que en el caso de la sofística, su herencia en el pensamiento aristotélico es, más bien, encubierta, mientras que en el caso de Platón, junto con sus críticas no duda en reconocer el valor de sus afirmaciones, sin que ello signifique, por cierto, que no haya también elementos platónicos no reconocidos como tales en el pensamiento aristotélico, y que subyacen a sus críticas.¹³

Además de esta advertencia general acerca de la transmisión de los textos sofísticos en condiciones hostiles, en el caso de Protágoras se suma una precisión particular. Como tendremos ocasión de ver en el transcurso de este capítulo, Aristóteles, a la hora de abordar el pensamiento protagórico, sigue de cerca la interpretación de su maestro, tal como aparece, sobre todo, en el *Teeteto*. En cuanto a las críticas, se separa de Platón en los fundamentos básicos pero sin que esto impida, como veremos, algún tipo de reconocimiento parcial de las críticas platónicas. Por otro

⁹ Cf. cap. 2:43, n. 2.

¹⁰ La autora plantea una relación de mutua dependencia, en tanto ve a la sofística como un “artefacto”, un “efecto” de la filosofía, pero a su vez entiende a la filosofía como un “efecto” de la sofística.

¹¹ Algunos autores han considerado que el blanco principal de la filosofía aristotélica son, precisamente, los sofistas (cf., p.e., Aubenque 1966:85) y no Platón.

¹² En numerosos pasajes Aristóteles insiste sobre la necesidad de explicar las causas de los errores de las tesis criticadas (p.e. *EN* VII 14, 1154a24; *EE* III 2, 1235b15; *Fis.* IV 4, 211a10).

¹³ Aubenque (1966:75) sostiene que Aristóteles, a pesar de su amplio reconocimiento de las opiniones de los predecesores, con respecto a la sofística no reconoció “el valor positivo de la crítica y la potencia de lo negativo”.

lado, si bien varios autores han intentado rastrear el pensamiento del sofista de Abdera independientemente del testimonio platónico, considero que tal empresa es poco menos que desesperada. Sendas consideraciones –la adherencia aristotélica a la interpretación de Platón y el lamentable estado y escasez de textos protagóricos– me han llevado a trabajar exclusivamente con el testimonio platónico, sin desconocer, por cierto, las variables hermenéuticas de la novedosa y profunda propuesta de Protágoras¹⁴ y la presencia de otros testimonios que permitan un abordaje crítico de las opciones interpretativas elegidas por Platón y Aristóteles.

En el capítulo 2 he desarrollado cómo el Protágoras platónico, protagonista clave en el *Teeteto*, aparece sosteniendo que todas nuestras *dóxai* y *phantasiai* son verdaderas en tanto articulan una experiencia subjetiva e inmediata, que no es susceptible de ser calificada de falsa. Según Aristóteles, siguiendo fielmente la presentación platónica, el fundamento de la tesis protagórica de la verdad de todos los pareceres se encuentra en la identificación, ilegítima para el filósofo tanto como para su maestro, entre *aísthesis* y *phantasia*. El sofista de Abdera habría reducido todo a la *phantasia*, desconociendo la naturaleza de la *aísthesis* y de su vinculación con la *phantasia*. Lo que en definitiva está en juego en el disenso es la posibilidad de aprehender el mundo de un modo eficaz e intersubjetivo, algo que Aristóteles considera propio de las diferentes capacidades del alma. Ahora bien, si su interpretación de la doctrina de la homomensura sigue los lineamientos generales de la presentación platónica de Protágoras en el *Teeteto*, su crítica, empero, presenta más divergencias que coincidencias con su maestro. Esto obedece a que la identificación de la *aísthesis* con la *phantasia* presenta, para Aristóteles, una serie de problemas singularmente relevantes, al punto que su propia tipificación de la *phantasia* como una función de la facultad perceptiva y no de la facultad intelectual corre el riesgo de colapsar en el protagorismo.

La principal acusación que recorre transversalmente todos los argumentos contra Protágoras es la mala fe con la que el sofista sostiene tesis que se revelan imposibles de sostener, o porque van en contra de los presupuestos mismos del pensamiento, el lenguaje y la acción, o bien porque se oponen a las opiniones y prácticas más comunes de la mayoría de los hombres. En este último caso, la acusación es más bien que no se pueden sostener *seriamente*. La estrategia general, siguiendo la línea platónica inaugurada en el *Teeteto*, es adjudicarle a la tesis

¹⁴ Quizás uno de los aspectos más novedosos de la propuesta protagórica haya consistido en su carácter provocador, como sugiere Lee (2005:4). Su tratado *Acerca de los dioses*, por ejemplo, comenzaba sosteniendo que acerca de ellos no es posible afirmar si existen o no. Sugerentemente, la obra en que estaba contenida la sentencia de la homomensura se titulaba *Alétheia* (*Teet.* 161c4).

protagórica un compromiso ontológico insostenible, representado por el heraclitismo extremo, que pone de manifiesto aún más la imposibilidad de su enunciación y el consecuente carácter erístico de su postura. Este es el principal punto que quiero destacar respecto del tratamiento aristotélico de la *phantasia* protagórica, que su intento de identificar la *aísthesis* con la *phantasia* y las consecuencias que de ello se desprenderían, no conducen a aporías genuinas.

Protágoras negador del principio de no-contradicción

En esta sección abordaré cuáles fueron las aporías que Aristóteles encontró en la concepción de la *aísthesis* y la *phantasia* atribuibles a Protágoras. Aunque en el transcurso de mi exposición me referiré sin más a Protágoras, es necesario aclarar previamente que Aristóteles interpreta al sofista de Abdera sobre la base de la versión platónica del *Teeteto*, de modo que el referente de la crítica es, siempre, el Protágoras de los diálogos de Platón, vinculado a la tesis del heraclitismo extremo.

La crítica aristotélica al abderita aparece en el marco de su argumentación a favor del principio de no-contradicción (PNC) en *Metafísica* IV. Es cierto que Protágoras recién aparece mencionado en el tercer argumento del capítulo 4 (1007b22-23), pero no es difícil, como se verá, reconocer la figura de este sofista bajo el negador anónimo del PNC del comienzo del capítulo 4. Como el principio, por su mismo estatus, es incapaz de ser demostrado, la argumentación aristotélica consiste en la refutación de un adversario que es identificado algunas veces con Protágoras.¹⁵ De las tres versiones que ofrece Aristóteles del principio de no-contradicción, el sofista estaría negando todas ellas. La primera versión del principio sostiene que:

es imposible que lo mismo se dé y no se dé a la vez en lo mismo y conforme a lo mismo (*Met.* IV 3, 1005b19-20)¹⁶

Es decir que según esta formulación, el ámbito en el que rige el principio es ontológico, plano sobre el que Aristóteles vuelve una y otra vez en el transcurso de los diferentes argumentos. En el primero de ellos, por ejemplo, luego de conseguir hipotéticamente que el adversario diga la palabra "hombre" con sentido para sí mismo y para otro, se adelanta a una posible argucia sofística consistente en jugar con las palabras, sosteniendo que "hombre" y "no-hombre" son lo mismo porque lo que unos hombres

¹⁵ Es posible ver la posición protagórica involucrada desde el comienzo de la argumentación, a pesar de que aparece mencionado explícitamente recién en el tercer argumento del capítulo 4 (1007b22-23), tal como asume Gottlieb (1992:183).

¹⁶ τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

llaman "hombre" otros pueden llamarlo "no-hombre". Para responder a esta objeción, sostiene que la genuina aporía no reside en la palabra (*ónoma*) sino en la cosa (*prágma*, 1006b22), la cual no puede ser a la vez hombre y no-hombre.

La segunda versión del principio asume la siguiente forma:

"es imposible asumir que algo es lo mismo y no lo es" (*Met.* IV 3, 1005b23-24).¹⁷

En este caso se produce un deslizamiento desde el ámbito ontológico al psicológico, en tanto el principio rige al nivel de la creencia. Es por esto que a continuación Aristóteles sostiene que "algunos creen" que Heráclito dijo, si bien lo que se dice no tiene que coincidir necesariamente con lo que se cree.

En la tercera versión, ya no se trata del mundo o del pensamiento, sino del lenguaje:

"Además si la afirmación es verdadera, la negación es falsa, y cuando esta es verdadera, es falsa la negación, pues no sería posible afirmar y negar lo mismo con verdad." (*Met.* 1008a34-1008b1).¹⁸

Esta última formulación es la que más directamente compromete a la propuesta protagórica, al menos tal como la entiende Aristóteles. Ahora bien, para él las tres formulaciones están íntimamente relacionadas: la afirmación y la negación de lo mismo no pueden ser verdaderas a la vez, porque las cosas mismas no pueden ser y no ser a la vez en el mismo sentido y bajo el mismo respecto. En otras palabras, en la última formulación del principio, verdad y falsedad dependen de un criterio correspondentista, negado, como se ha visto antes, por Protágoras.¹⁹

La posición protagórica es presentada en el capítulo 5 en los siguientes términos: "todo lo que se cree y todo lo que aparece es verdadero" (*tà dokouonta panta estin alethê kai tà phainόμενα*, 1009a7-8).²⁰ Vemos que la verdad no se atribuye solamente a todas las opiniones sino también a las cosas en tanto aparecen a los sujetos, de modo que en la tesis protagórica estarían negadas las primeras dos versiones del principio de no-contradicción.²¹ Por otra parte, Aristóteles ve en esta postura protagórica la afirmación de la verdad de los juicios contradictorios, lo cual

¹⁷ ἀδύνατον γὰρ ὄντινούν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

¹⁸ ἔτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθῆς ἢ, ἡ ἀπόφασις ψευδῆς, κὰν αὐτῆ ἀληθῆς ἢ, ἡ κατάφασις ψευδῆς, οὐκ ἂν εἶη τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ 1008b ἀποφάναι ἀληθῶς.

¹⁹ Cf. cap. 2:53 y Schiappa (2003:190-193).

²⁰ Cf. *Met.* IV 3, 1005b24; 5, 1009a11-12, b1 y 1010b1; 6, 1011a18 y 29-30.

²¹ Esta extensión de la tesis protagórica al ámbito ontológico es la que le permite establecer, posteriormente, en el capítulo 5, la relación entre la posición del sofista de Abdera y los físicos que llegaron a la negación del principio de no-contradicción por un camino diferente del sofista, ya que partieron de la consideración del movimiento de las cosas sensibles.

torna a todo juicio verdadero y falso a la vez, en clara negación de la tercera versión del principio de no-contradicción (1009a13-15).

Para el análisis de las críticas aristotélicas a la *phantasia* protagórica dividiré mi examen en dos secciones, correspondientes a los capítulos 4 y 5 de *Metafísica Gamma*, dado que si bien sendas críticas se encuentran interrelacionadas, la estrategia adoptada es, en cada caso, diferente. En el primero de los capítulos mencionados se exploran las consecuencias que se seguirían de una imposible negación del PNC, en el segundo, las causas que llevaron a diferentes pensadores a negarlo.

Síntesis de la crítica a Protágoras en *Metafísica IV 4*

En el primero de los argumentos que Aristóteles esgrime contra los negadores del PNC, se pide que el adversario diga algo significativo para sí mismo y para otros. Frente a este desafío, el adversario, se sostiene, podría tomar una de dos alternativas: pronunciar un término que satisfaga las condiciones requeridas o permanecer en silencio. Si hace esto último, puede ser dejado de lado de la discusión, ya que no estaría asumiendo una actitud *humana* sino más bien propia de un vegetal –un animal, al menos, podría expresarse, si no con el *lógos*, al menos con la *phoné*–. El término que Aristóteles elige para poner en boca del adversario es “hombre”, precisamente uno que forma parte de la sentencia protagórica. La elección aristotélica es relevante, además, por constituir, desde su propia perspectiva, una *ousía* (si se piensa en “este hombre”) y por ser uno de los polos que el heraclitismo radical, que tanto él como Platón adjudican a Protágoras, disuelve.

A partir de allí el argumento despliega los compromisos a los que se ve sometido quien hace uso del lenguaje significativo. Para satisfacer la condición de sentido, el término debe poseer una determinación que lo distinga de los demás términos, en tanto si esto no ocurriera y asumiera el significado de todos los otros términos, no estaría significando nada, precisamente por intentar significar todo. Este significado unitario del término refiere a algo que posee la misma característica, en virtud de cuya referencia adquiere su sentido. En el argumento contrasta la convencionalidad que posee el lenguaje –nada impide que algunos denominen “no-hombre” a lo mismo que otros llaman “hombre” –, con el carácter estable de lo que actúa como referencia:

“La aporía no es si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de nombre, sino la cosa misma (*prâgma*)” (1006b20-22).²²

Aquí se destaca el carácter vacío de la postura del adversario, quien sólo puede negar el PNC jugando con los nombres, al margen de las cosas mismas. Ahora bien, se ha visto en el capítulo 2 que la postura protagórica consistía en renunciar a pronunciarse acerca de las cosas mismas al margen de quienes las perciben, para a partir de esas percepciones forjar opiniones. Frente a esto, Aristóteles estaría sosteniendo que el uso mismo del lenguaje supone pronunciarse acerca de las cosas mismas, pues de otro modo se vería comprometida la significación que, como indica aquí, depende tanto del sentido que tiene para uno mismo como para otro.

El siguiente argumento se basa en el concepto aristotélico de *ousía*, pues luego de indicar que la negación del PNC lleva a la negación de la *ousía*, se extraen las consecuencias inaceptables a las que conduce esta posición, entre las que se destaca la consideración de que todas las predicaciones serían, sin ella, accidentales. A pesar de la apelación a este concepto propio de su propia gnoseología, Aristóteles está retomando aquí, según mi lectura, elementos platónicos, sobre todo del *Crátilo* y del *Teeteto*, respecto de la necesidad de un objeto estable de conocimiento, que no necesariamente debe identificarse con las Formas (al menos, explícitamente, estas no aparecen en ninguno de los dos diálogos). La *phantasia* protagórica, sin embargo, implicaba la imposibilidad de pronunciarse acerca del ser de las cosas independientemente de cómo son aprehendidas por los hombres. Es notable la distancia entre el “cálido / frío para mí”, del ejemplo del *Teeteto* y la entidad “hombre”, que más allá del diverso nombre que pueda recibir, pone en evidencia, entiende Aristóteles, que hay una estabilidad en el mundo y en las diferentes capacidades cognitivas que permiten aprehenderlo.

El heraclitismo extremo que se adjudica a Protágoras sobre las bases endebles a las que me he referido en el capítulo 2, sin embargo, conduce directamente a la negación de la *ousía*. Ya se verá en el argumento siguiente que Aristóteles no duda en establecer la relación entre la tesis protagórica y el moviismo, del mismo modo que su maestro. En el *Teeteto* 156b ya se había establecido, en otros términos pero respecto del mismo concepto, que del heraclitismo radical se desprendía la ausencia de un sustrato de cambio, de tal modo que no habría punto de contacto alguno entre Sócrates-sano y Sócrates-enfermo, desde que ambas combinaciones se tomaban como una unidad indiferenciada.

²² τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα.

La conformación de una unidad indiferenciada se consolida en el argumento siguiente, el primero que alude explícitamente a Protágoras. La estrategia general de Aristóteles en este argumento no es nueva, sino que estaba presente ya en el *Teeteto*: adjudicar a Protágoras, a través de plantear cómo debería ser el ser de las cosas que se correspondería al igualitarismo de las opiniones, un compromiso ontológico, del que se desprendería la predicación simultánea de todas las contradicciones. Los detalles específicos del argumento varían en Aristóteles, pues aquí la tesis protagórica conduce, se pretende, a la unidad de todas las cosas: lo mismo sería hombre, muralla y trirreme. Los nombres mismos, "hombre", "muralla", "trirreme" carecerían de sentido, al carecer de determinación. Advirtamos que en este argumento se entrelazan elementos de los dos anteriores: se nos muestra cómo sería la realidad sin la determinación de la *ousía* y cómo, al afirmar y negar todo de todo, en definitiva no se estaría diciendo nada. Tal era el carácter escurridizo de los heraclíteos, ya destacado por Platón en *Teeteto* y *Crátilo*.

Pero Protágoras no se refugió en el silencio y enunció la tesis de la homomensura, ¿sometiendo la tesis misma a la medida? Así inquiera uno de los argumentos siguientes, una de cuyas alternativas desemboca en la auto-refutación. Aristóteles se pregunta si la tesis de que todas las contradicciones son verdaderas se aplica a todas las cosas, o solo a algunas. Si se sostiene lo segundo, la postura coincide con la aristotélica, para quien habría algo estable que escapa a la contradicción, pero si el adversario se refugia en la primera postura, habría que preguntarle si es posible afirmar todos los predicados de todos los sujetos de los que se niega y viceversa, o bien si no es posible afirmarlos de todos los sujetos de los cuales se niega. Nuevamente, la segunda alternativa lleva a aceptar límites y determinaciones y respeta, por tanto, el PNC. La primera, en cambio, abre el interrogante de si las afirmaciones contradictorias no son verdaderas de modo separado (*ei mèn mē alethēs diairoûnta*, 1008a20), o si en cambio se puede afirmar que son verdaderas por separado (*homoíōs de kai ei diairoûnta*, 1008a27). En el primer caso, la afirmación reconduce a la unidad de todas las cosas mencionadas en el capítulo anterior. En el segundo, a la auto-refutación, pues todos dirían lo verdadero, pero además todos dirían lo falso, con lo cual se reconoce que el que sostiene una tesis, sea la homomensura o cualquier otra, estaría diciendo, también, algo falso. Nuevamente, Aristóteles señala que en ese caso propiamente no se estaría diciendo nada, al intentar escapar de toda determinación.

Sobre el final del capítulo 4, se le niega al adversario incluso el refugio del silencio: aunque se rehúse a hacer uso del lenguaje, no puede negarse a actuar, y sus propias acciones dan cuenta de que respeta el PNC. Este argumento, conocido como

la prueba práctica, apela a la utilidad, un criterio que, según se ha visto en el *Teeteto*, Protágoras respetaba.²³ El que actúa, en efecto, debe tener por cierto, al menos en su pensamiento si no en su discurso, que es mejor o peor realizar esa acción. De otro modo, no podría encaminarse a lugar alguno o evitar acciones perjudiciales tales como arrojar a un pozo o a un precipicio, aducen los ejemplos aristotélicos. Esto permite extraer un rasgo característico propio de la especie humana,²⁴

“todos asumen que las cosas son propiamente (*haplōs*) así, si no respecto de todas las cosas, al menos con relación a lo mejor y lo peor” (1008b26-27).²⁵

El argumento supone, así, que es posible inferir, a partir de las acciones humanas, las creencias de quienes las realizan,²⁶ lo cual lo lleva a concluir que a toda acción subyace una creencia relevante evaluativa acerca de un mundo que está allí y que no provoca, en general, una actitud escéptica.²⁷

Me he detenido en una síntesis de los argumentos de *Metafísica* IV 4 pues considero que la acusación, formulada en el capítulo siguiente, de que Protágoras habla de un modo vacío y erístico, central a la hora de evaluar la crítica a la *phantasia* protagórica, solo puede comprenderse cabalmente a la luz del tratamiento realizado en este capítulo. Aristóteles concluye, luego de haber argumentado que quien niega el PNC debe guardar silencio y, además, no actuar, que

“nadie está en este estado, ni los demás ni tampoco los que afirman este discurso” (*Met.* 1008b12-13).²⁸

Protágoras en *Metafísica* IV 5

En este capítulo, como he adelantado, Aristóteles se centra en el estudio de las causas que han llevado a diferentes pensadores a la negación del PNC, así como en

²³ Cf. cap. 2:54.

²⁴ En el caso de los animales, que carecen de *hypólepsis*, es la *phantasia* la que opera respecto de la consideración de lo que se debe perseguir y evitar, por razones de supervivencia del individuo o la especie.

²⁵ πάντες ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν ἀπλῶς, εἰ μὴ περὶ ἅπαντα, ἀλλὰ περὶ τὸ ἄμεινον καὶ χεῖρον.

²⁶ Cf. Cassini (1990:58).

²⁷ Nussbaum (1995:332, n.33) entiende que el escepticismo antiguo respondió al argumento aristotélico analogando la conducta humana a la animal. Cf. *EP* I 21 y 23 y II 102 y el comentario de Díaz y Marcos (2008:46-48). Sin embargo, así como en el contexto de la defensa del PNC Aristóteles exprese la imposibilidad de hablar con quien guardara silencio como un vegetal, tampoco considera necesario hacer disquisiciones éticas o gnoseológicas para quien se comporta como un animal. Cf. Díaz (2004).

²⁸ οὐδεὶς οὕτω διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον.

el capítulo anterior se había ocupado de las consecuencias insostenibles que se derivan de negarlo.

Me he referido antes a la presentación que Aristóteles hace de Protágoras en el capítulo 5, atribuyéndole la tesis de que “todo lo que se cree y todo lo que aparece es verdadero” (*tà dokoûnta pânta estin alethê kai tà phainόμενα*, 1009a7-8). La referencia a la primera de estas instancias consideradas verdaderas por Protágoras, las cosas creídas (*tà dokoûnta*), está en consonancia con la versión del *Teeteto*, según la cual las opiniones se formaban según los pareceres, sean individuales o comunitarios, y en tanto todas las cosas se configuraban en conformidad con estos pareceres, no había una medida que excediera esos límites y permitiera calificar de verdaderos o falsos opiniones y pareceres. En el caso de la segunda instancia, *tà phainόμενα*, la cuestión es algo más problemática, ya que solo entendiendo este concepto como intercambiable con *phantasiai* en sentido protagórico, i.e. como pareceres en sentido amplio, según señalé antes, es posible aceptar que tal tesis respondería al pensamiento del sofista de Abdera. Para Aristóteles, en cambio, el término tiene otro valor y no es equiparable al de *phantasia*. Los *phainόμενα* son para el filósofo una categoría amplia que abarca, según el contexto, la observación de los hechos del mundo, pero puede incluir además, las opiniones notables o más aceptadas acerca de ellos, como también los usos y estructuras cristalizados del lenguaje.²⁹ En el caso de *Metafísica IV*, 5, según veremos, el término se refiere en general a las cosas que se presentan a la experiencia inmediata. La diferencia crucial entre la postura de Protágoras y de Aristóteles acerca de los *phainόμενα* reside en que para el último nada impide que sean calificados de verdaderos o falsos, e incluso que se puedan enfrentar entre sí tomando a uno como medida para juzgar al otro, mientras que para el primero, recordemos, todos ellos están al mismo nivel.

Al comienzo de *Metafísica IV*, 5, Aristóteles relaciona dos grupos de oponentes, sofistas y físicos, para luego diferenciarlos. Esta doble estrategia de reunión y división ha sido leída frecuentemente de modo unilateral, de ahí que algunos intérpretes hayan puesto el acento en el vínculo entre sofistas y físicos, mientras que otros destacan su diferencia.³⁰ Lo cierto es que el filósofo muestra allí en qué sentido los encuentra semejantes y en cuál, diferentes. Ambos grupos llegaron, en efecto, a la negación del PNC, aunque por razones diversas. La diferencia estriba en que los físicos llegaron a

²⁹ Cf. p.e., Bolton (1990:187).

³⁰ Nancy (1989) se inclina por la primera postura, mientras que Kirwan (1971) lo hace por la segunda. Para este último el rasgo distintivo de los sofistas como Protágoras es su interés exclusivo en lo que en *Refutaciones Sofísticas* se denominan debates “erísticos y combativos” (165b11) y son objeto de las estrategias refutativas de ese tratado. Sólo el grupo de los genuinamente problematizados serían propiamente objeto del interés filosófico.

la negación del principio por una genuina aporía (*ek toû aporêsai*, 1009a18), mientras que los sofistas solo con fines erísticos (*lógou chárin*, 1009a21). Los sofistas solían sacar partido de la ambigüedad semántica o sintáctica de ciertos términos para construir sus falacias y extraer conclusiones a partir de la etimología de las palabras, de ahí la necesidad, destacada por Aristóteles, de polemizar acerca de cuestiones que involucran sonidos y nombres.³¹ En *Física* I 2, los que reciben el calificativo de erísticos no son sofistas, sino filósofos como Parménides y Heráclito, por constituirse también ellos en negadores de un principio como el movimiento o de otro principio como la inmovilidad, implícita en la misma noción de movimiento, tal como lo entiende Aristóteles. La taxonomía trazada por Aristóteles no establece, pues, una oposición tajante que sitúa a sofistas, por un lado, y a filósofos, por otro, sino que los filósofos corren el riesgo de caer en tesis sofísticas. La diferencia, persiste, sin embargo, entre ambos grupos, a la hora de identificar el origen del problema que plantean: el sofista lo formula desde un comienzo, sin transitar dificultad alguna, mientras que los filósofos, según *Metafísica* IV 5, arribaron a la negación del principio como punto de llegada de un recorrido de búsqueda de la verdad, en cuyo periplo, es cierto, se extraviaron. Es de la mayor importancia advertir que la evaluación aristotélica de las opiniones de los predecesores no se limita, entonces, a su calificación en términos de verdad o falsedad, sino que en ella cobran importancia las razones que llevaron a sostenerlas. En el capítulo 4 identifiqué una posición similar por parte de Platón, en su tratamiento de la mentira política, destacando el acento que pone en el aspecto disposicional y no meramente proposicional de los estados cognitivos.³² Aquí estamos en presencia de una distinción similar, pues aunque físicos y sofistas digan lo mismo, subraya Aristóteles, lo que dicen no posee igual valor.

La distinción entre los dos grupos de adversarios se mantiene a lo largo de los capítulos 5 y 6, aunque no siempre es fácil de advertir.³³ Al comienzo del capítulo 6, en efecto, hace un uso diferente del término "aporía", que ha llevado a algunos intérpretes a entender que allí solapa la diferencia que había construido antes. Sin embargo, no considero plausible esta interpretación porque el capítulo 6 insiste en esta diferencia, ¿cómo, pues, podría Aristóteles borrarla al mismo tiempo que la delimita? Una lectura atenta de este capítulo muestra el sentido de aporía presente allí.

La apretada síntesis que realiza el estagirita al comienzo del capítulo 6 supone, sugeriré, un tratamiento objetivo de la aporía, pues luego de distinguir, en la misma línea del capítulo anterior, a los que están genuinamente problematizados de quienes

³¹ Cf. la caracterización de los debates erísticos y combativos a los que aludí en la nota 30.

³² Cf. cap. 4:121.

³³ *Contra* Spangenberg (2007:177-178).

sostienen algo solo de palabra (*mónon legónton*, 1011a4), afirma que sea cual fuere la vía por la que se llegó a ella, la aporía misma no es legítima. Se trataría del mismo carácter espurio del cuestionamiento de si estamos dormidos o despiertos, propia de quienes buscan una demostración de todo, incluso de aquello más básico que no puede ni debe ser demostrado por ser punto de partida para la demostración. En este sentido, no toda pregunta es legítima ni conduce a un ejercicio fructífero del razonamiento. En *Tópicos* I, 105a5-7, por ejemplo, el filósofo sostiene que los que ponen en cuestión cosas tales como si hay que honrar a los dioses o amar a los padres no necesitan de argumentos, sino de un correctivo, mientras que quienes cuestionan si la nieve es blanca, lo que necesitan es, simplemente, hacer uso de su percepción visual. En el capítulo 6 de *Metafísica* IV, sin embargo, luego de hacer este tratamiento acerca de la aporía en sí misma, que posee ciertas características independientemente de quien la sostenga, Aristóteles vuelve sobre la distinción anterior y distingue a los que no están persuadidos de cuanto sostienen (*pepeisménoi ouk eisi*, 1011a10) de los que sí lo están y, por tanto, serían más fácilmente persuadidos (*rhadíōs án toúto peistheíen*, 1011a14). La oposición es clara: unos han llegado a estar persuadidos genuinamente de esa conclusión que, en sí misma, es insostenible y por eso serían fácilmente persuadidos de lo contrario,³⁴ los otros, en cambio, solo lo sostienen a nivel del discurso, sin ningún tipo de arraigo del *lógos* en el alma:

“los que buscan sólo la lucha (*bían*) por medio del discurso, buscan algo imposible, pues dicen que tienen derecho de decir cosas contrarias y, al punto, las pronuncian” (1011a15-16).³⁵

Contra lo que podría suponerse, pues, Aristóteles estima más laborioso lidiar con los que no están persuadidos de lo que afirman y dicen algo diferente de lo que piensan. La dificultad de la refutación de estos últimos reside en que como pretenden tener derecho a contradecirse, no se les puede mostrar que existe una contradicción entre su uso del lenguaje y sus acciones y lo que manifiestan.

La estrategia argumentativa que se debe seguir al enfrentar a ambos tipos de adversario es, pues, diversa, ya que solo los primeros podrían ser persuadidos, mientras que con los segundos sólo se podría aplicar la coacción (*bías*),³⁶ pues

³⁴ Según Ross (1924:280), la facilidad de la persuasión residiría en mostrarles que sus acciones son inconsistentes con su teoría, tal como se indica en 1011a11, y que el estudio de la lógica revela que no todo puede ser demostrado (1011a11-13).

³⁵ οἱ δ' ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον ζητοῦντες ἀδύνατον ζητοῦσιν: ἐναντία γὰρ εἶπειν ἀξιούσιν, εὐθὺς ἐναντία λέγοντες. Ross (1924:281) propone traducir la última frase como “*their claim to the privilege of self-contradiction is in itself a self-contradiction claim*”, poniendo el acento en que la crítica vuelve sobre la acusación del capítulo 4 respecto de que la negación del PNC supone aquello mismo que pretende negar.

“la cura de éstos consiste en la refutación de su discurso en la expresión y en las palabras” (*Met.* IV 5, 1009a21-22).³⁷

Dejaré de lado la refutación de aquellos que llegaron a la refutación del principio de no-contradicción a partir de la observación del movimiento de las cosas sensibles, porque no es esa la vía seguida por Protágoras, que es quien nos interesa aquí.³⁸ Basta aclarar que se trata de quienes en su intento de resolver las aporías que encontraban en su búsqueda de la verdad, llegaron a soluciones que implicaban de algún modo, según el estagirita, un quiebre con el punto de partida suministrado por la experiencia. Frente a ellos, se esfuerza por prevenir sobre un ejercicio del intelecto “que se desarrolle en el vacío y se nutra de sus propios fantasmas”,³⁹ tal como, a los ojos del filósofo, habría ocurrido con el propio Platón.

El fundamento de la crítica aristotélica a la verdad de todo lo que aparece reside en la distinción entre *aísthesis* y *phantasia*.⁴⁰ Respecto de la primera, Aristóteles retoma la afirmación que Platón había hecho en el *Teeteto* del carácter incuestionable de las percepciones de cualidades propias de cada sentido (*apseudés* en *Teet.*, *mè pseudés* en *Met.* IV 5, 1010b2), pero niega que la *phantasia* se identifique con la percepción y de ahí que las propiedades de la segunda puedan ser extendidas a la primera.

Además, esta ilegítima identificación entre *aísthesis* y *phantasia* sería sostenida de mala fe (recordemos que ya Aristóteles había hablado de la naturaleza erística del planteo protagórico), puesto que, al actuar, se estaría reconociendo implícitamente la distinción entre lo que se percibe y lo que aparece. A esta distinción se suma otra, la de los diversos modos en que las cosas se aparecen dependiendo de los sujetos y las circunstancias, los cuales no están todos en el mismo nivel, ni pueden

³⁶ Dado el frecuente uso metafórico del lenguaje de la lucha aplicado al debate dialógico, no queda claro qué tipo de violencia podría ser aquella a la que se alude en el texto.

³⁷ τούτων δ' ἔλεγχος ἴσσις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν.

³⁸ La refutación aristotélica se basa en la distinción entre acto y potencia (que supone a su vez la distinción entre sustancia y propiedad) y también en la afirmación de que las cosas sensibles no son las únicas que existen.

³⁹ Así lo expresa Romeyer Dherby (1983:34). El autor remite en este punto al tratamiento aristotélico del eleatismo, encarnación de este rigor aparente, patológico, que persigue la coherencia interna del discurso en desmedro de su correlación con la verdad (cf. *GC* I 8, 305a20). Otro ejemplo lo proporciona *EE* I 6, 1217a1-9, donde la incultura (*apaideusia*) impide discernir qué argumentos son pertinentes a la cosa y los que le son ajenos y carentes de contenido (*kenoús*); I 8, 1217b22, en que la postulación de una idea del bien es considerada por el filósofo una abstracción lógica vacía (*logikôs kai kenôs*).

⁴⁰ ἡ φαντασία οὐ ταῦτόν τῃ αἰσθήσει. (*Met.* 1010b3). Varios comentaristas destacan que esta frase constituye la contrapartida de *Teet.* 152c1: φαντασία ἄρα καὶ αἰσθησις ταῦτόν referida a la tesis protagórica. Cf., p.e., Ross (1924: 277), Cassin-Narcy (1998: 242).

sin más ser calificados todos ellos de verdaderos. Es así como Aristóteles se refiere a la vacuidad de preguntarse cosas tales como si las magnitudes y los colores son como aparecen a los que las observan de lejos o de cerca, a los sanos o a los enfermos; si lo pesado es tal como se aparece a los débiles o a los fuertes; si la verdad es lo que aparece a los dormidos o a los despiertos. En este pasaje, el filósofo juega con la distinción entre ser y parecer, una discriminación que la tesis protagórica estaba precisamente llamada a eliminar. Los adversarios sofísticos, por el solo hecho de no reaccionar a los *phántasmata* que se aparecen en sueños del mismo modo que a lo que observan a estar despiertos, estarían aceptando tácitamente la distinción entre *aísthesis* y *phantasia*: no existe nadie, sostiene Aristóteles, que estando en Libia, al soñar que está en Atenas se dirija, al despertar, al Odeón (1010b9-11).

Este último argumento opone dos estados sucesivos, el sueño y el retorno a la realidad propio de la vigilia. Desde luego que, de modo interno al sueño, como ya se había señalado en el *Teeteto* (158b-d), no hay criterio para distinguirlos. Protágoras, sobre la base de que tanto en estado de vigilia como en sueños se afirmaría la realidad de la vivencia, habría negado, entiende Spangenberg (2007:182), “la posibilidad de establecer un criterio para caracterizar como real aquello que se vive”, y considera que esto último invalida la objeción aristotélica. Según mi lectura, en cambio, la crítica de Aristóteles se sostiene, pues la práctica muestra de hecho que los que están en estado de vigilia actúan según criterios que les permiten establecer la diferencia. Tampoco me parece acertado el comentario de Cassin (1989:243), acerca de que si la ilusión onírica fuera persistente, se podría elevar un argumento como el de Descartes en su primera meditación, encaminado a poner en duda toda representación sensible. Si algo muestra con claridad este tipo de crítica, a mi juicio, es que cada pensamiento depende de ciertos presupuestos, y que los de Protágoras, Aristóteles y Descartes eran ciertamente diferentes. Creo entender el espíritu de la objeción que anima a ambas autoras, el hecho de que Aristóteles, en su metafísica, parece concluir *demasiadas* cosas de estas experiencias humanas básicas, tales como la *ousía* sensible, el primer motor inmóvil, el orden finalista del cosmos. Frente a esto, la postura protagórica es, sin duda, más modesta, pero para Aristóteles es también menos filosófica y más apartada de las creencias y prácticas humanas ordinarias.⁴¹

En este punto, el estagirita retoma un argumento previo (1008b12-27) que constituye la llamada prueba práctica a favor del PNC, a la que me he referido antes.

⁴¹ No es que el primer motor califique de experiencia humana ordinaria, pero al menos, diría Aristóteles, el argumento que lleva hasta él parte de la experiencia sensible, no de la duda sobre ella, como puede verse en los primeros cinco capítulos de *Metafísica* XII.

En ambos casos, en efecto, se trata de mostrar cómo solo a nivel verbal es posible negar el PNC, o sostener el igualitarismo de las *phantasiai* indistinguibles de las percepciones. No es posible, en cambio, pensarlo, tal como muestran, según el estagirita, las acciones en las que los pensamientos se basan, siendo los últimos inaccesibles pero aquellas, en cambio, públicamente manifiestas.

Reforzando todavía más el paralelismo con las críticas platónicas a Protágoras en el *Teeteto*, Aristóteles retoma, mencionando a su maestro, el argumento acerca de las opiniones de los legos o los expertos acerca del futuro, presente en ese diálogo (1010b12-14; *Teet.* 177e-179b).⁴² Aparentemente aquí Aristóteles está apelando a un nivel diferente respecto de la identificación protagórica entre *aísthesis* y *phantasia*, pues si antes apelaba a capacidades compartidas por la mayoría de los hombres, ahora alude al juicio del experto, cuyo juicio tiene mayor valor que el de la mayoría. Sin embargo, considero pertinente apelar al *Teeteto* mismo, referente explícito de *Metafísica IV 5*, para poner de manifiesto el estrecho paralelismo entre ambas críticas. Allí, al igualitarismo de las opiniones Sócrates oponía la opinión de la mayoría que acepta el juicio del experto en casos de peligro tales como la guerra, la enfermedad y la tempestad, a lo que se suma luego la mayor utilidad del experto respecto de los juicios acerca del futuro. El hecho de que sea la mayoría la que reconoce el valor del juicio del experto muestra que, como afirma Nussbaum (1995:325) en ocasión de su comentario de *Metafísica IV*, 1011a3ss., las razones por las cuales los más prefieren el juicio del experto "no están detrás de nuestras prácticas, sino en su interior". Aristóteles coincide con Platón en atribuir carácter de *epistémē* de la política, que sería también, de este modo, un campo donde rige la distinción entre expertos y legos y donde también, por consiguiente, se revela la mayor utilidad de los juicios de los primeros acerca del futuro. Los sofistas, según Aristóteles, dan muestras de que están lejos de ser expertos en el campo de la política, al confundirla con la retórica, una *téchne* dedicada al estudio de los discursos persuasivos, que como tal debe estar subordinada a aquella.

El siguiente argumento aristotélico apela a la diferencia entre la percepción de los objetos propios de cada sentido, al captar su objeto específico,⁴³ y el resto de las percepciones. Los sentidos, afirma, no ofrecen percepciones contrarias a la vez, y en momentos distintos, el disenso en su reporte no afecta la cualidad misma percibida, sino la cosa en la que dicha cualidad inhiere. El mismo vino, pues, si cambia el estado fisiológico del perceptor o el vino mismo, no es percibido del mismo modo, pero la

⁴² Sobre el argumento platónico, cf. cap. 3:75.

⁴³ Los objetos propios de un sentido pueden ser captados accidentalmente por otro. Ross (1924: 277) propone el ejemplo de la dulzura de una naranja captada por la vista. Cf. cap.9:218.

cualidad misma, *i.e.*, el dulzor, no cambia y el sentido correspondiente, el del gusto, en condiciones normales es perfectamente capaz de captarla. Así Aristóteles restituye los dos polos de estabilidad, en el sujeto perceptor y en el objeto, que el heraclitismo extremo que Platón imputaba a Protágoras había pretendido disolver.

Una objeción singularmente seria para una gnoseología como la aristotélica, basada en la percepción, es la negación protagórica de que todos perciban lo mismo, en un intento de asimilar la *aísthesis* y la *phantasia*. La base de esta objeción, en *Metafísica* IV 5, es una triple diferencia: (i) que no todos los hombres perciben de igual modo cualidades correspondientes a los sensibles propios como dulce o amargo, (ii) que a veces a un mismo individuo le parecen diferentes en circunstancias distintas y (iii) que tampoco son las mismas para hombres y animales (1009b3-9). La respuesta de Aristóteles a esta objeción insiste en la estabilidad de la *ousía* y sus propiedades frente a la variabilidad que sí pueden presentar las percepciones según el estado fisiológico de quien percibe.⁴⁴ Lo que el filósofo quiere dejar en claro es qué tipo de dependencia subjetiva posee la percepción. En este sentido, reconoce que si no existieran sujetos percipientes no habría, en efecto, percepción, pero sí existiría lo que funciona como sustrato de los objetos perceptibles, puesto que

Ciertamente, en efecto, la percepción no es de sí misma, sino que hay algo diferente de la percepción, el cual necesariamente es anterior a la percepción (*Met.* IV 5, 1010b35-37).⁴⁵

No entraré en detalles acerca del tipo de anterioridad que posee, según Aristóteles, el objeto percibido respecto del sentido, pues desarrollaré esta cuestión más adelante (cap. 9:237-238). Lo que me interesa destacar aquí es que en esta última respuesta, Aristóteles está imputando a Protágoras el haber reducido la percepción a los pareceres individuales, de modo que estos pareceres serían auto-referenciales, al no tener un objeto del mundo que funcione como sustrato de esa percepción.⁴⁶ Además, destaca que si bien una misma cosa puede parecer dulce y amarga a la vez a diferentes individuos. O aun al mismo en diferentes momentos, lo dulce en sí mismo no cambia, pues no está sujeto (y este es precisamente el punto de disenso con la concepción protagórica) al vaivén de los pareceres individuales. Esta tesis va en directa contraposición al heraclitismo que Platón y Aristóteles encontraron

⁴⁴ En el capítulo 10 me referiré a la fisiología de la percepción y los casos en que se pueden producir errores en la captación de los propios. Cf. cap.10:236.

⁴⁵ οὐ γὰρ δὴ ἢ γ' αἰσθησις αὐτῆ ἐαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἐστὶ τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως.

⁴⁶ Según Romeyer (1983:315) la sofística toma las palabras como las cosas, del mismo modo que la crematística toma el dinero como las cosas, de tal modo que las palabras y el dinero remiten finalmente sólo a sí mismos. Cf. *Ref. Sof.* XI, 171b28

estrechamente asociado a la tesis protagórica y a la teoría de la percepción coherente con el flujo radical expuesto en el *Teeteto*, según la cual la percepción se produce por un encuentro único e irrepetible entre dos movimientos, uno que parte del objeto y otro del sujeto.⁴⁷

En el texto de *Metafísica*, esta posición aparece asociada a Protágoras - aunque compartida, dijimos, por diferentes razones, por los físicos-, pero de algún modo la encontramos también en Gorgias. Algunos intérpretes⁴⁸ sostienen que es precisamente la postura de Gorgias la atacada por Aristóteles en *De sensu* 6, 446b17-26. Allí está considerando la objeción de que se perciban las mismas cualidades visibles, audibles u olfativas (que operan a distancia) sobre la base de que las cosas percibidas se encuentran lejos y que las personas las captan a diferente distancia y, por lo tanto, en diferentes momentos. La respuesta consiste en precisar que las percepciones no son cuerpos sino que están causadas por cuerpos que pueden actuar a distancia, y que, por tanto, la causa de la percepción es una y la misma, pero se torna diversa en número, sin diferir específicamente.⁴⁹

Nuevamente, lo que termina constituyendo la garantía de tal posibilidad (y no la necesidad) de percepción coincidente entre varios sujetos es que lo que produce la percepción es un cuerpo que posee efectivamente una estructura física capaz de ser percibida. Respecto de los animales diferentes del hombre, Aristóteles reconoce que algunos poseen mayor y otros menor agudeza que los seres humanos respecto de algunos sentidos, de suerte que no percibirían lo mismo exactamente,⁵⁰ pero esto no afecta la estabilidad del objeto sino el alcance de la percepción.

En la versión del tratado gorgiano transmitida por el anónimo (MXG), se desarrollan a partir de 980a19 una serie de argumentos encadenados, que parten de la tercera tesis: aunque algo fuera y pudiera ser pensado, no podría ser comunicado. Gorgias comienza sosteniendo la heterogeneidad entre la percepción y la palabra, de modo que un oyente que no hubiera visto algo no podría entender eso que se le ha intentado comunicar por medio del *lógos*. Esto sucede porque el color, por ejemplo, es objeto de la vista y no del pensamiento. Si este hipotético oyente lo hubiera visto, continúa el argumento, y se admitiera que se puede conocer y decir aquello que se conoce, no habría ninguna garantía de que lo que se comunicara fuera el mismo objeto, porque:

⁴⁷ Cf. cap. 2:58.

⁴⁸ La Croce-Pajares (1987:221, n.104) remiten a MXG 980b9ss.

⁴⁹ Lo que estoy analizando aquí es la naturaleza de la respuesta aristotélica y no la cuestión de si esa respuesta sería capaz de convencer a un adversario que esgrima la posición de Protágoras o Gorgias. Cf. al respecto Frere (1996).

⁵⁰ Cf. cap. 3:69, n.15.

“¿cómo, empero, el que oyé concebiría lo mismo? Pues no es posible que lo mismo esté a la vez en muchas personas separadas; lo uno, en efecto, sería dos” (MXG 980b9-11).

El argumento, tal como es común en Gorgias, avanza concediendo. Incluso si se aceptara, continúa, que lo mismo puede estar en varios individuos a la vez, como éstos no se encuentran en el mismo estado, tampoco concebirían lo mismo. A favor de esto se aduce que la misma persona no tiene percepciones semejantes al mismo tiempo, ya que le vienen de sentidos diferentes y en momentos diferentes. Si esto es así en un mismo individuo, difícilmente podrían darse percepciones análogas en individuos distintos.

En la respuesta aristotélica, como acabamos de ver, se atiende al problema de la unidad y la multiplicidad atacadas en el argumento de Gorgias. Las percepciones no poseen el mismo tipo de unidad que los cuerpos. Son éstos y no aquellas los que no pueden estar en varios lugares a la vez. Las percepciones son efectos de los cuerpos y, como tales, son capaces de estar en varios individuos a la vez, sin que aquello que las provoca pierda, a su vez, su unidad.

Aristóteles contra la *phantasia* protagórica

La pretensión protagórica de identificar la *aisthesis* con la *phantasia* no es el resultado, desde la perspectiva aristotélica, de una aporía genuina. A lo largo de su crítica a Protágoras en *Metafísica* IV, en efecto, Aristóteles insiste, por medio de una serie de argumentos, que la postura protagórica no resiste siquiera ser enunciada, pues para hacerlo exige hacer uso del lenguaje, el cual para poder ser tal, es decir, poseer sentido, debe respetar el PNC, un principio de naturaleza fundamentalmente ontológica, que se extiende a los planos psicológico y lingüístico. Pero Aristóteles no se conforma sólo con esa crítica, que ataca de base cualquier plausibilidad de la postura protagórica, sino que, puesto que el abderita la había dado a publicidad, la embiste desde varios frentes. Con todo, una y otra vez deja en claro que el planteo protagórico no ofrece aporías legítimas, aunque coincida, en sus afirmaciones, con las de otros que sí están genuinamente problematizados, pero se extraviaron y arribaron a una pseudo-aporía. ¿En qué radicaría la diferencia entre ambos? En que Protágoras no arribó a esta afirmación como resultado de un esfuerzo vital en la búsqueda de la verdad, mientras que los físicos llegaron a ella por una vía genuina, la de considerar las cosas mismas. A la luz de distinciones como esta cobra cabal sentido la afirmación aristotélica, en el mismo libro de la *Metafísica* donde refuta la posición protagórica, de

la que sofística y la filosofía se diferencian en el modo de vida (1004b22-26). La diferencia es sumamente importante para la dialéctica, pues las estrategias de refutación de sendas posturas tienen que ser diferentes en función de las premisas de las cuales se desprenden.

Esta última distinción es importante también, a mi modo de ver, pues permite responder, en cierta medida, una crítica frecuente al tratamiento aristotélico de Protágoras. He sostenido en el capítulo 2 que de la tesis de la homomensura se desprende la abstención de pronunciarse acerca de las cosas independientemente de los pareceres, individuales o colectivos, acerca de ellas. Esa fue la base sobre la cual critiqué en su momento la asociación -ilícita de acuerdo con mi lectura- del protagorismo con el heraclitismo radical, sosteniendo que es Platón quien pretende que a toda gnoseología subyace un planteo ontológico. El hecho de que en el *Teeteto* califique a la doctrina heraclíteica como sostenida "en secreto" por Protágoras muestra perfectamente que la derivación corre por su cuenta. Y Aristóteles, según se ha visto en este capítulo, sigue de modo cercano a su maestro. Sin embargo, y a pesar de la distinción que establece entre los que plantean las aporías seriamente y los que, como Protágoras, lo hacen de mala fe, subrayando la consecuente necesidad de emplear una diferente estrategia con cada grupo, vincula a Protágoras con los heraclíteos, del mismo modo que su maestro. Platón mismo en el *Teeteto*, refutado el heraclitismo extremo, continúa la batalla contra Protágoras, lo que sería innecesario si asociase las dos posiciones en una unidad. Incluso podría afirmarse que no escapa a Platón que l abderita hay que enfrentarlo en el ámbito dialéctico, no en el ontológico. Tanto el argumento de la auto-refutación, en efecto, como el de los juicios sobre futuro, confrontan su opinión con la de la mayoría en la arena dialógica, *i.e.*, en un escenario dialéctico. En este sentido, entiendo que toda la argumentación de *Metafísica* IV está dirigida a los que comparten el suelo común filosófico, a los que se les enseña, además, cómo discutir -y cómo no discutir- con un sofista. De modo que no tendría sentido criticar a Aristóteles por cuestiones tales como la apelación a la *ousía* en el segundo de sus argumentos del capítulo 4, olvidando que el Libro IV se abre, no por azar, con una definición de la ciencia que indaga lo que es en tanto que es.⁵¹

El intento protagórico de identificar la *aísthesis* con la *phantasia* manifiesta su carácter erístico también en otro aspecto: por apartarse de las opiniones corrientes acerca del valor de los pareceres y también de las prácticas cotidianas en las cuales se distinguen las opiniones en función del estado de quien las emite, diferenciando

⁵¹ Cassin (1989:10) defiende la lectura unitaria del Libro IV, estrechando la relación entre los primeros capítulos que tratan de la filosofía primera y el resto sobre el PNC. Cf. también Aubenque (1962:94-95).

despiertos de dormidos, enfermos de sanos, observadores bien situados de los que no lo están. La postura de Protágoras, según se ha visto en el capítulo 2, asimilaba la percepción a la *phantasia* y no a la inversa, de modo que el polo que disuelve es el del mundo y no el del sujeto, que se vuelve medida de las cosas. La *phantasia* protagórica, en efecto, lejos de estar vinculada a lo que Aristóteles entiende como percepción (la captación por medio de los órganos de los sentidos de las cosas que pueblan el mundo y sus propiedades), iguala los pareceres subjetivos, hasta el punto que sería imposible determinar si uno de ellos se obtuvo por medio de una genuina percepción o se originó en un estado patológico del sujeto. Aniquila la percepción como criterio y desvincula al hombre del mundo, un mundo que de todos modos se le impone, advierte Aristóteles, y revela la naturaleza erística y vacía de sus conclusiones.

A lo largo de las críticas de este capítulo del libro IV, sale a la luz que lo que Protágoras entendía por *aísthesis* no es la noción que Aristóteles pone en juego para criticarlo. Esto sucede porque, según lo entiende, el abderita había disuelto la noción de *aísthesis* a favor de la *phantasia*, de modo tal que, propiamente hablando, como acción causal de los objetos del mundo en los órganos de los sentidos, no hay propiamente *aísthesis* para Protágoras, o al menos, lo cual parece más cercano al espíritu del sofista, no podríamos hablar de este aspecto causal sino de su efecto en el sujeto que percibe, es decir, como *phantasia*. En otras palabras, el pensamiento de Protágoras va en contra del corazón mismo de la gnoseología aristotélica, que entiende que el primer grado de saber está constituido por la percepción y que sin ella, hombres y animales, que no obtienen su alimento del lugar donde están fijados, como las plantas, no podrían sobrevivir. Por lo tanto, entiende Aristóteles, ni los individuos ni las comunidades pueden ser medida de todas las cosas, pues estas poseen una conformación física que determina el modo en el que son percibidas.⁵² El Protágoras del *Teeteto* ponía en riesgo todo ello: la posibilidad de conocimiento, el orden causal finalista, y la posibilidad de apelar a criterios perceptuales o epistémicos para dirimir entre opiniones encontradas. Incluso la apelación a la utilidad por parte de Protágoras, entiende Aristóteles citando a Platón, quedaría desarticulada ante la mayor utilidad de los juicios expertos acerca del futuro los cuales, para Aristóteles, emanan del conocimiento propio de las diferentes ciencias, algunas de las cuales predicen con márgenes de error que no invalidan su status de conocimiento.⁵³

⁵² Esto respecto del nivel gnoseológico. A nivel ético, es el hombre bueno el que es medida de las cuestiones prácticas, pues sólo en su caso lo que se le aparece como bueno (*phainómenon agathón*) coincide con aquello que es bueno. Volveré sobre esto en el capítulo 16:366-368.

⁵³ Piénsese por ejemplo en la comparación entre la matemática y la ética que realiza en tercer capítulo del Libro I de la *Ética Nicomaquea*. La ética y la política, en efecto, no pueden aspirar,

El desafío que enfrenta Aristóteles a partir del planteo protagórico es cómo diferenciar la *aísthesis* de la *phantasia*, para no caer en el solapamiento de la diferencia entre la captación de las cosas mismas y el efecto que tal captación produce en los perceptores, pero salvando a la vez la vinculación entre ambas, de modo de no independizar las percepciones de las cosas de los pareceres, al modo gorgiano.⁵⁴

en ninguna de sus instancias, a la precisión matemática, pero son certeras en la medida en que pueden serlo los asuntos humanos a los que refieren, contentándose con lo que ocurre en la mayoría de los casos.

⁵⁴ Este divorcio se advierte en uno de los argumentos que Gorgias despliega a favor de la segunda tesis del tratado *Sobre el no ser* (aunque algo existiera, no podría ser pensado), pues cada uno de los sentidos tiene sus propios objetos y el pensamiento los suyos, de modo que no existe posibilidad de articulación entre ambos, en tanto percepción y pensamiento son tratados como si se tratara de instancias del mismo nivel, cada una con su órgano propio.

Capítulo 7

Aristóteles contra la versión judicial de la *phantasia* platónica

Al comienzo del capítulo anterior me he referido a la recepción aristotélica del pensamiento de sus predecesores, destacando la importancia que cobra esta cuestión para el estudio de la *phantasia* aristotélica. Respecto de esto, la tarea que abordo en este capítulo es central, pues, según mi lectura, el más claro antecedente de ella, tanto en sus apropiaciones como en sus críticas, no es la *phantasia* protagórica sino la platónica. El impacto de la *phantasia* protagórica en Aristóteles, como he intentado mostrar en el capítulo anterior, está mediado por Platón, que se constituye así en el claro referente del concepto aristotélico.

Respecto del carácter fructífero de la lectura de la *phantasia* en Aristóteles a partir de la consideración de la postura de sus predecesores y de la crítica que les dirige a ellos, entiendo que se produce también una retroalimentación, en el sentido de que el estudio de la *phantasia* platónica se ve enriquecido, a su vez, tan pronto se la indaga a la luz de los escritos aristotélicos. Esto se verifica siempre y cuando el intérprete no se limite a tomar partido o a centrar su objetivo en la determinación del ganador de la contienda.¹ La lucha entre Platón y Aristóteles acerca de la noción de *phantasia* tiene sus prolongaciones en el enfrentamiento de los intérpretes acerca de ese disenso. Los estudiosos consecuentemente suelen dividirse entre aquellos que consideran que es una buena crítica² y los que sostienen que no se trata de un ataque certero.³ Entre ambos grupos, por otra parte, surgen polémicas en torno de lo que consideran relevante en el argumento aristotélico.

A lo largo de este capítulo me propongo mostrar que Aristóteles realiza una buena interpretación del concepto platónico de *phantasia*, pero que en ocasión de criticarla se produce un claro deslizamiento desde el valor que la misma poseía en el pensamiento platónico hacia la que Aristóteles reclama como característica de su rol en su propia psicología. De modo que no se trata de una crítica *interna*, que destaque una incoherencia o insuficiencia respecto de las premisas sostenidas por Platón. Lo que Aristóteles le reprocha es no ser capaz de explicar un tipo de juicios que Platón

¹ No me atrevo a sostener, lo mismo, sin embargo, respecto de Protágoras, pues la distancia que separa a la sofística de la filosofía vuelve bastante turbia la lectura platónica y aristotélica de este sofista.

² Uno de los trabajos centrales al respecto, tanto por los argumentos que ofrece como por la polémica que desata es el de Lycos (1964:496-514).

³ Un excelente trabajo de esta línea interpretativa puede encontrarse en Silverman (1991:148-175).

mismo jamás conceptualizaría en términos de *phantasia*: aquellos en los cuales se juzga *en contra* del contenido de origen perceptual.

El argumento central contra la *phantasia* platónica

En la introducción de este capítulo he adelantado que fue Platón más que Protágoras quien influyó en el concepto aristotélico de *phantasia*. Ahora, al abordar el argumento central que despliega contra su maestro en *De anima* III 3, me parece interesante destacar previamente la ausencia de referencia a la *phantasia* protagórica en ese capítulo y en el resto del tratado. Si bien es cierto que Aristóteles argumenta allí contra la identificación entre *aísthesis* y *phantasia*, la tesis que tanto él como Platón encontraban sostenida por Protágoras, la concepción de la *aísthesis* y los argumentos esgrimidos por el estagirita en ese capítulo de su tratado acerca del alma muestran que no es la *phantasia* protagórica el blanco de ellos.⁴ En efecto, el capítulo mezcla la crítica a la postura de algunos de sus predecesores con distinciones internas al pensamiento aristotélico. Los que son mencionados para criticarlos, sin embargo, están todos ellos dentro del círculo filosófico y se corresponden con quienes fueron identificados en *Metafísica* IV 5 como los que plantearon genuinas aporías.⁵ Y la noción de *aísthesis* que está en juego en los argumentos destinados a diferenciarla de la *phantasia* no es la protagórica, presentada en el *Teeteto*, sino la propia concepción aristotélica desarrollada en el Libro II. En síntesis, en la lista de predecesores relevantes en *De anima* III 3 se destaca un grupo de físicos, equivalente a los de *Metafísica* IV 5, y Platón. Discutiré el rol de los primeros en los capítulos 11 y 12, destinados a la concepción aristotélica de la facultad intelectual, centrándome aquí en la crítica que merece la *phantasia* platónica.

El argumento aristotélico aparece en *De anima* III 3, 428a24-428b10. A la hora de llegar a su definición de la *phantasia*, Aristóteles considera una serie de alternativas respecto de la vinculación de esa función del alma con la facultad sensitiva o con la facultad intelectual. Niega, primero, que se identifique con la *aísthesis*, luego con las operaciones del alma intelectual y, en tercer lugar, con una mezcla de sensación y juicio, en un claro intento de otorgarle autonomía funcional.

Una de las opiniones de los predecesores que discute en este contexto es la definición platónica de la *phantasia* como mezcla de *aísthesis* y *dóxa*, la cual involucraría una combinación de sendas facultades. Según veremos más adelante, Aristóteles rechaza

⁴ Sobre el análisis de estos argumentos cf. cap. 13:315.

⁵ Cf. cap. 6:161.

la posibilidad de una versión judicial de la *phantasia*, por considerarla más bien vinculada al *aisthētikón*, en tanto función especializada que no involucraría juicio.

El pasaje donde Aristóteles critica la *phantasia* platónica presenta dos secciones, una donde interpreta en qué consiste la mezcla de *aísthēsis* y *dóxa* definitoria de ella (428a24-428b2) y otra donde aborda propiamente la crítica (428b2-428b10).

En primer lugar, entonces, analizaré si la versión que ofrece Aristóteles responde a los lineamientos generales que ofrece la *phantasia* en los textos platónicos. En segundo término me propongo evaluar el alcance de la crítica de Aristóteles, mostrando que no revela grieta alguna en el planteo platónico sino que se trata más bien de una diferencia de enfoque, que habla más de las diferencias entre ambos filósofos que de la noción platónica de *phantasia*. En este sentido, encuentro que el análisis de la crítica es más revelador respecto de la comprensión del concepto aristotélico de *phantasia* que del platónico.

La *phantasia* platónica según Aristóteles

La lectura de *De anima* revela la influencia que ejercieron sobre Aristóteles diálogos como *Teeteto*, *Sofista* y *Filebo*. En cuanto al tratamiento de *Filebo* 38c9ss. que examiné en el capítulo anterior, Aristóteles demuestra conocerlo bien cuando en *De anima* III 3, 428a12-15, brinda un ejemplo, inspirado en el de Platón, dirigido a mostrar que la *phantasia* no es idéntica a la *aísthēsis*. La crítica a la concepción de su maestro, con todo, no apunta tanto a la vinculación entre *aísthēsis* y *phantasia*, sino a que hace de la última una forma de juicio o creencia (*dóxa*), de ahí que sean las fórmulas proporcionadas al final del *Sofista* las que concitan mayormente la atención de Aristóteles.⁶

En la primera sección del pasaje (428a24-428b2), Aristóteles comienza diciendo, contra su maestro, que la *phantasia* no es ni un juicio acompañado de sensación (*dóxa met'aísthēseos*), ni un juicio originado en una sensación (*dóxa di'aísthēseos*), ni la combinación de juicio y sensación (*sumplokē dóxes kai aísthēseos*). Estas tres fórmulas corresponden con ligeras variantes a las que Platón proporciona al final del *Sofista*,⁷ donde tras probar que el discurso (*lógos*) no es forzosamente verdadero sino pasible de verdad y falsedad, afirma otro tanto de la *dóxa*, congénere de aquel, tanto de la que se alcanza independientemente de los sentidos como de la que se hace

⁶ Sobre la posibilidad de asociar dichas fórmulas a la metáfora del "pintor en nosotros" ofrecida en *Fil.* 38e9-39c6 cf. cap. 5:135, 140.

⁷ Cf. *Sof.* 260e4, 263d6, 264a6 y cap.4:101.

presente en el alma “no por sí misma sino a través de la sensación” (*me kath' hauten alla di'aisthéseos*, *Sof.* 264a4). Este tipo de juicio es la *phantasia*, definida en ese contexto como “mezcla de sensación y juicio” (*súmmeixis aisthéseos kai dóxes*, 264b2), fórmula que Aristóteles modifica ligeramente cuando habla de *sumploké* (*DA* III 3, 428a25, 29), en vez de *súmmeixis* de sensación y juicio.

A continuación despliega su interpretación de la definición platónica, señalando que se trataría de un juicio sobre aquello de lo que hay sensación, esto es,

“la *phantasia* se dará a partir de la combinación de la opinión y la sensación de lo blanco, y no a partir de la opinión de que es bueno con la sensación de lo blanco” (428a28-b1).⁸

Vale decir que si el objeto es percibido blanco se asiente a que es blanco, del mismo modo que si el leño se presenta quebrado –para tomar el ejemplo de *Rep.* X– se juzga que es quebrado,⁹ asintiendo a lo que se ofrece a la sensación y articulando en un juicio la experiencia perceptual. *Phainesthai* es en tales casos, especifica Aristóteles, elaborar un juicio que se conecta no accidentalmente (*mē katà sumbebekós*) con lo percibido. Entiendo que Aristóteles considera que de no ser así, *i.e.*, si se tratara de una conexión accidental entre sensación y juicio, la *phantasia* no podría presentarse como una función del alma diferente tanto de una como del otro, tampoco como mezcla de las dos, como quiere Platón, sino que se trataría simplemente de una sensación acerca de la cual se formula un juicio, es decir ante dos diferentes operaciones del alma, una de la facultad sensitiva, seguida de otra de la facultad intelectual. Su interpretación, importa advertirlo, está en este punto teñida por la propia caracterización de las facultades y funciones del alma, en cuyo marco está intentando ubicar la función de la *phantasia*, ponderando las alternativas de sus predecesores. Si su maestro habla de *phantasia* y no de una *aísthesis* que da lugar a un juicio, el cual puede tanto asentir como ser opuesto a lo que ofrecen los sentidos –razona Aristóteles– es porque se trata de un tipo de juicio que se limita a articular los datos provenientes de los sentidos, tal como Platón mismo encuentra en Protágoras.

La “combinación” (*sumploké*) o “mezcla” (*summeixis*) de *aísthesis* y *dóxa* a la que se refiere su maestro equivale así para Aristóteles a un juicio que da crédito al testimonio sensorial, sólo que el campo de propiedades al que se extiende tal asentimiento es presumiblemente más restringido que el que le había dado Platón mismo quien, según se vio en los capítulos anteriores, extendía esto más allá del campo de lo que

⁸ ἐκ τῆς τοῦ λευκοῦ δόξης καὶ αἰσθήσεως ἡ συμπλοκὴ φαντασία ἐστὶν: οὐ γὰρ δὴ ἐκ τῆς δόξης μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, αἰσθήσεως δὲ τῆς τοῦ λευκοῦ.

⁹ Cf. Movia (1979: n. *ad loc.* *DA* III 3, 428a24-b9).

estrictamente puede ser considerado como percepción. El estagirita construye su ejemplo sobre un sensible propio como blanco, mientras que la crítica de su maestro a quienes forjan sus juicios sobre la base del testimonio sensorial suele recurrir a ejemplos de relativos y determinaciones morales y estéticas, cuya copresencia en las cosas sensibles impide, en rigor, que sean aprehendidas a través del mero uso de los sentidos. Este es un punto que Platón subraya con frecuencia tanto en sus diálogos de madurez, en ocasión de criticar las opiniones de la mayoría de los hombres, confinados a lo sensible e incapaces de elevarse al reconocimiento de lo justo en sí, lo igual en sí, etc., como en el tardío *Teeteto*. Y si bien en este último la argumentación platónica no deriva en la afirmación de la existencia de Formas —este diálogo tiene la particularidad de emprender la búsqueda de una definición de conocimiento (*epistémē*) omitiendo cualquier referencia a esas realidades— tales determinaciones tienen sin duda un rango especial, entre aquellas “comunes” (*koiná*) que el alma capta “a través de sí misma”, i.e. con independencia de los sentidos, tales como ser, mismidad, diferencia, semejanza, desemejanza, unidad, multiplicidad.¹⁰

Con todo, si bien el ejemplo aristotélico se construye sobre lo blanco, podría admitir, como su ejemplo mismo parece sugerir, la percepción de lo bueno unido a la opinión de lo bueno. Como bien observa Volpi (1993), Aristóteles hace un muy amplio uso del término *aísthēsis*, aun en contextos prácticos, de suerte que cuando nos topamos con este término no tendríamos por qué pensar exclusivamente en sensibles propios. Su ejemplo de la percepción de lo bueno combinada con la opinión que asiente a ella conduce aún más cerca de la noción de platónica de *phantasia* que he defendido en el capítulo 4, que no se atiene a las cualidades propiamente sensibles, sino que implica una adherencia inmediata a los pareceres subjetivos, con una marcada tendencia a forjar estos pareceres en función de los placeres corporales.

En los diálogos platónicos es posible encontrar dos grupos de textos que van en la dirección indicada por Aristóteles. El primer grupo ha sido ampliamente tratado en el capítulo 2, ya que se trata de los pasajes referidos a la *phantasia* protagórica, en los cuales se produce un deslizamiento desde su asociación con la *aísthēsis* a su vinculación con la *dóxa*. La noción amplia de *aísthēsis* que se maneja en dicho diálogo facilita, por cierto, el pasaje de una a otra. Sin embargo, no es la *phantasia* protagórica la que es objeto de crítica en este pasaje, sino la platónica. La versión del sofista, si bien implicaba la adherencia a los pareceres inmediatos, no tenía espacio entre la *aísthēsis* y la *dóxa*, de modo tal que todas las *phantasiai* eran consideradas, en esta

¹⁰ Sobre la distinción platónica entre objetos propios de los sentidos y objetos comunes a más de un sentido y aun “a todas las cosas” (*Teet.* 184c4-5) cf. *supra* cap. 3:90.

versión, verdaderas. Platón, en cambio, edifica una distancia entre *aísthēsis* y *phantasia* para poder calificar a la última de falsa, pero no, según Aristóteles, de modo suficiente. La diferencia entre ambos filósofos estriba en que para el primero es una noción criticada, mientras que para el segundo es una noción clave para la constitución del pensamiento. En la sección siguiente volveré sobre esta diferencia.

El segundo grupo de textos a los que me refiero involucra una postura del propio Platón. Es posible rastrear en los diálogos ciertos pasajes en los cuales se constituye una opinión sobre la base de una percepción, pero que, según mi lectura, Platón no los calificaría de *phantasia*, en tanto no suponen la adherencia acrítica que encuentro en esta noción. Por ejemplo, en *República* VII, 523c10-d9, Platón reconoce que hay ciertas características, como dedo, para cuya identificación la vista es suficiente, mientras que en *Teeteto* 184e8-185a3, afirma que el alma, indagando por medio de los sentidos, es capaz de aprehender sus objetos propios (*ídion*, 185d8). En ambos casos, se adhiere al reporte de los sentidos en función de haber determinado, por medio de la reflexión, que se trata de algo capaz de ser aprehendido por ellos. En el pasaje de *República* al que me refiero, es el alma de la mayoría (*tôn pollôn he psuché*, 523d4) la que no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, lo cual indica que el filósofo somete *todas* sus aprehensiones a la reflexión. Esto último, no obstante, no significa que el filósofo no adhiriera a los contenidos perceptuales en ningún caso, sino que tiene sobre ellos una actitud crítica, una desconfianza que convierte el asentimiento en una segunda instancia y no en una adherencia inmediata, propia de la *phantasia*.

Cuando hacia el final del *Sofista*, pues, hace de la *phantasia* un tipo especial de juicio que, ligado a lo sensorial, posee un valor de verdad, Platón estaría separándola de la *aísthēsis*, en un claro intento por trazar una frontera nítida entre dos facultades que en el horizonte protagórico se fusionaban. La maniobra, según mi lectura, es doble: por un lado, le permite elevar la *phantasia* desde el ámbito sensorial al del juicio, para poder así sostener, contra Protágoras, que no todas las *phantasiai* son verdaderas. Pero, por otro, al independizar la *aísthēsis* del juicio, preserva para ella un rol que pueda no implicar engaño, ni adhesión inmediata. Paradójicamente, solo los filósofos, al liberarse de la ilusión de los sentidos, pueden hacer un uso correcto de ellos.

Esta distinción resulta inaceptable para Aristóteles, para quien de poseer una dimensión judicativa, la *phantasia* no podría operar como mediadora entre la *aísthēsis* y la *nóēsis*.¹¹ La propuesta aristotélica, fundada en una gnoseología que considera que el conocimiento comienza con la percepción, hace de la *phantasia* el nexo entre la

¹¹ Cf. *supra* cap. 13.

percepción confinada a la presencia de los objetos sensibles y el pensamiento, que, a pesar de basarse en la percepción, sólo opera con objetos interiores al alma. Desde esta perspectiva, mientras que la *phantasia* se perfila en Platón como un tipo de *dóxa* que da crédito al testimonio de los sentidos en casos en que éstos no son confiables ni aptos para captar lo que se pretende, para el estagirita, que hace de la *phantasia* condición de posibilidad de todo juicio, cualquier propuesta de reducirla a la *aísthesis* o a la *dóxa* es igualmente desacertada.

Platón estaría incluido, por lo demás, entre aquellos a quienes dirige el reproche, al comienzo de *De anima*, de haberse ocupado solamente del alma humana,¹² cuestión que no es menor para las diferencias en sendos tratamientos de la *phantasia*.¹³ En efecto, Aristóteles jamás pierde de vista –y quien pretenda acercarse a la comprensión de este fascinante aspecto de la psicología aristotélica debe tenerlo presente– que el hombre comparte con el resto de los animales un conjunto de funciones, entre las cuales está incluida buena parte del funcionamiento de la *phantasia*. Sin embargo, nuevamente aquí Aristóteles se alinea con Platón contra Protágoras, quien había sido criticado en el *Teeteto* por haber colocado al mismo nivel a los hombres y los animales, al no reconocer un criterio superior a la *aísthesis*. Para Aristóteles, más allá del valor fundamental que le reconoce a la percepción respecto del conocimiento, existen, como para Platón, capacidades superiores sin las cuales el hombre se vería reducido a una condición animal.¹⁴

La crítica aristotélica a la *phantasia* platónica

Con el propósito de despojar a la *phantasia* de su pretensión judicativa, después de afirmar que la conexión de la *phantasia* platónica es no-accidental, Aristóteles presenta su célebre ejemplo del tamaño del sol en los términos siguientes:

"también hay cosas que aparecen de modo falso, y a la vez se tiene acerca de ellas un juicio verdadero; por ejemplo, el sol aparece como de un pie de

¹² Cf. *DA* I 1, 402b5, I 5, 410b18). El mismo Aristóteles había adoptado esta perspectiva en el *Eudemo*. Sobre esta última cuestión cf. Nuyens (1848: 57, 81) y Jaeger (1923: 37).

¹³ La afirmación de que los animales son capaces de *phantasia* pero no de pensar no es del todo decisiva, sin embargo, para zanjar la polémica en torno a si la *phantasia* es o no judicativa. Dado que los hombres, a diferencia de los otros seres vivos, sí son capaces de pensar, es de esperar que la *phantasia* se dé en ellos con ciertas particularidades, requiriendo una explicación distinta.

¹⁴ Respecto de la crítica a Protágoras, cf. cap.3:69, sobre la bestialidad humana en Aristóteles cf. Díaz (2004).

diámetro, pero estamos convencidos de que es más grande que el mundo habitado" (DA III 3, 428b2-4).¹⁵

El estagirita encuentra que la noción platónica de *phantasia* no logra explicar de manera satisfactoria casos como este, en que algo se presenta de modo contrario a como sabemos que es y, lejos de asentir a lo que se presenta a nuestros sentidos, mantenemos nuestro juicio verdadero (*hupólepsin alethê*, DA III 3, 428b3). El ejemplo aspira a mostrar que *phantasia* y *dóxa* no son lo mismo, lo que Aristóteles considera suficiente para rechazar la caracterización de la *phantasia* de su maestro, ya sea como un tipo especial de *dóxa* acompañado u originado en la sensación, ya sea como una mezcla o combinación de ambas.

En una situación como la del ejemplo del sol, entiende Aristóteles, si se acepta la definición platónica, se siguen dos posibilidades igualmente inaceptables. La primera alternativa es que se reniegue del juicio verdadero anterior sin que haya mediado cambio alguno, ni en el hecho mismo ni en el sujeto que lo contempla (428b5-9). Es decir, si se impone la apariencia, de suerte que el sujeto le otorgue su asentimiento y reniegue de su anterior convicción, este cambio subsiste inexplicable. Y si es vez de esto, lo que se sostiene es que el sujeto permanece en la verdad persuadido de que el sol es mayor que toda la tierra habitada aunque se presente del tamaño de un pie, su juicio, verdadero en cuanto al tamaño que realmente tiene el sol, será no obstante falso como descripción de lo que aparece a la sensación, algo absurdo dado que un juicio no podría ser verdadero y falso a la vez. Así es como se establece que la *phantasia* no es la mezcla de sensación y juicio que pretende Platón, más precisamente que no envuelve juicio alguno, no tiene un carácter judicativo en tanto no implica asentimiento. Desde su perspectiva, la posibilidad de juzgar que el leño es recto aunque se presente quebrado, o que el sol es enorme aun cuando aparente un tamaño insignificante, revela que parecer *no* es juzgar y que lo que se me presenta o aparece no es propiamente un juicio sino, en todo caso, evidencia para hacerlo. En la concepción aristotélica, en suma, parecer y juzgar sensiblemente no son lo mismo, y esta diferencia se pone de relieve especialmente cuando el modo en que algo aparece es compatible con una creencia verdadera que afirma algo contrario a la aparición. La

¹⁵ φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαίος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης. El ejemplo del sol es retomado en *DI* 1, 458b28 y 2, 460b18-19, donde apunta que no importa el conocimiento que se tenga acerca del tamaño del sol, no es capaz de afectar la *phantasia* correspondiente, de modo que esto prueba que la capacidad rectora es independiente de la *phantasia*. Como se verá más adelante, la dependencia que Aristóteles le otorga al pensamiento respecto de la *phantasia* no implica la adherencia ciega a sus contenidos. Aristóteles considera que el sol es mayor que la Tierra (*Meteor.* I 8, 345b1-3). Un problema análogo se presenta acerca del color del sol, sobre el que Aristóteles parece tener cautela, pues sostiene que, por sí mismo parece (*phainetai*), blanco, pero a través de la niebla o del humo, rojo (*DS* III, 440a10-11).

solución aristotélica a la dificultad planteada en casos como el del sol es sostener que allí hay envuelto un solo juicio y no dos juicios contrarios, como la posición platónica parece implicar.¹⁶

Es el momento de advertir, contra la crítica aristotélica, que la posición platónica respecto de situaciones de discrepancia entre el parecer y la opinión no sería dirimida en términos de *phantasia*. De modo que el reproche aristotélico no alcanza, en este sentido, a la posición platónica, sino que se construye a partir del rol que el mismo le confiere a la *phantasia* y no respecto del que le adjudica Platón.

Para apoyar esta diferencia en el rol asignado a la *phantasia* por uno y otro filósofo, siguiendo la estrategia de Marcos (2005, 2009), acudiré a un pasaje de *República X*, donde Platón analiza un caso análogo al del sol, pero no lo plantea en los términos que Aristóteles le adjudica.

Cuando las cosas no son lo que parecen

En *República X*, Platón lanza su ataque final contra la imitación llevada a cabo por los poetas, en función de la seducción y consecuente estímulo que ejercen sobre la parte apetitiva del alma, fascinación de la que sólo unos pocos pueden escapar. Para ello, vuelve sobre la distinción entre las partes del alma que había desarrollado en el Libro anterior,¹⁷ respecto de la diferencia entre la parte apetitiva y la racional. En el Libro X opone la estabilidad de las cosas a la debilidad de los pareceres humanos, en tanto nos parecen (*phainetai*, 602c8)

“las mismas cosas curvas y también rectas, a los que las contemplan en y fuera del agua, y cóncavas y convexas a causa del error de la vista respecto de los colores, y es manifiesto que todo esto se debe a una cierta perturbación que tenemos en nuestra misma alma. Por lo que es, por cierto, a este padecimiento de nuestra naturaleza que se dirige la pintura escenográfica, que no carece en nada de hechizo, y también la prestidigitación y todos los demás artilugios de ese tipo.” (602c10-d4)¹⁸

En el pasaje se establece un paralelismo entre las ilusiones ópticas de las que se aprovecha la pintura y las que son objeto de la actividad poética. Platón

¹⁶ Cf. Lycos (1964:502).

¹⁷ Cf. cap. 4:115.

¹⁸ Καὶ ταῦτα καμπύλα τε καὶ εὐθέα ἐν ὕδατι τε θεωμένοις καὶ ἔξω, καὶ κοιλὰ τε δὴ καὶ ἐξέχοντα διὰ τὴν περὶ τὰ χρώματα αὐτῶν πλάνην τῆς ὄψεως, καὶ πᾶσά τις παραχῆ δὴλη ἡμῖν ἐνοῦσα αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ: ᾧ δὴ ἡμῶν τῷ παθήματι τῆς φύσεως ἢ σκιαγραφία ἐπιθεμένη γοητείας οὐδὲν ἀπολείπει, καὶ ἡ θαυματοποιία καὶ αἱ ἄλλαι πολλαὶ τοιαῦται μηχαναί.

equipara, en efecto, ambas actividades en tanto el poeta colorea sus discursos con palabras y giros, y así habla acerca de temas propios de competencia de las técnicas (601a-b). Si se los despoja, empero, del artificio poético, en sí mismas, estas palabras no dicen nada, pues el imitador no está versado en el ser (*óntos*, 601b10), sino en el parecer (*phainoménu*, *ibid.*).

Existe un único antídoto contra estos efectivos encantamientos, pues la única forma de bloquearlos es con la actividad de la parte del alma que mide, pondera y pesa, funciones todas del alma racional (*logistikoû*, 602e1). A diferencia del planteo protagórico, la medida no es el hombre, sino la parte racional del alma humana, connatural al dios,¹⁹ la cual no está sujeta a variaciones individuales ni circunstanciales.

Este pasaje presenta, a primera vista, una similitud con el ejemplo aristotélico del sol, pero posee una profunda diferencia en los términos en los que está planteado. El conflicto, en *República X*, se da entre lo que aparece, aliado de la parte del alma que se deja llevar y seducir por ello, al margen del conocimiento, y la medida que la parte racional del alma puede emplear como antídoto contra el engaño. Se trataría, si se quiere, de un conflicto entre la *phantasia*, entendida como una opinión que adhiere al contenido perceptual, y la *diánoia*. Sin embargo, mientras que para Platón el caso de quien se deja llevar por su percepción y juzga que el leño está quebrado es efectivamente un caso de *phantasia*, para Aristóteles, en cambio, ella opera en el caso de quien advierte la insuficiencia de la percepción, de modo tal que en la *phantasia* misma se inicia la mediación que posibilita (y no impide) a la facultad intelectual juzgar con verdad que el sol es mayor que un pie de diámetro.

Para Platón, la mayoría es proclive a dejarse engañar por lo que se presenta a los sentidos, y dado que las cosas a menudo se presentan de manera distinta a cómo son realmente, es susceptible de ser engañada y de creer que las cosas son tales como aparecen. Los oradores, sofistas y poetas se aprovechan de esta circunstancia estimulando la parte del alma que se complace en ellas. Entiendo que la debilidad del alma a la que se alude en este pasaje de *República* es crucial para su interpretación, pues no creo que lo que esté en juego allí es el problema concreto de las ilusiones ópticas, sino el del conflicto correspondiente a diversas partes del alma. Lo que Platón quiere destacar en *República X*, según interpreto, es que aun a quien sabe que el leño no está quebrado, no por ello deja de presentársele como tal cuando está sumergido en agua, ocasionando el juicio correspondiente, en contradicción con el que emana de la parte racional del alma. El conflicto interior, en este contexto,

¹⁹ Por eso, como señalé antes (cap.4:71), para Platón es el dios quien se constituye en la medida de todas las cosas.

aparece como la nota característica del alma humana, no sólo respecto de la vista sino, lo que en verdad le interesa aquí a Platón, con relación al dolor y el placer, la felicidad y la desdicha. Veamos cómo se describe en el diálogo el campo de batalla que atañe a la dimensión ética:

“Acaso, entonces, en todas estas situaciones, ¿el hombre permanece de acuerdo consigo mismo (*homonoetikōs*)? ¿o como en el caso de la vista se divide internamente y posee opiniones contrarias simultáneas sobre los mismos objetos, estando así, en las cuestiones prácticas, en disenso y lucha consigo mismo?” (*Rep.* 603c10-d3).²⁰

En este pasaje se advierte la estrategia general que atraviesa todo el texto de *República*: el paralelismo entre las relaciones internas al alma y las diversas partes que componen la comunidad política, ya que se habla de una verdadera *stásis* interior. Lo que importa advertir, a los fines de la presente investigación, es que este enfrentamiento interno es descrito en términos de *opiniones* contrarias. En este punto se podría destacar que, puestas así las cosas, es en el alma del filósofo donde se desatan las más numerosas batallas, aunque, por cierto, con un sistemático ganador victorioso, pues aquellos hombres que no suelen ejercitar la parte racional de su alma no tendrían este tipo de conflictos. Ahora bien, lejos de conducir a una imagen del filósofo lleno de conflictos y al del hombre vulgar como disfrutando sencillamente de los placeres corporales, sin demasiados cuestionamientos, se trata precisamente de lo contrario. Tal como analicé en el capítulo 4, la psicología de *República* entiende que la parte apetitiva y animal del alma no posee, por sí misma, control y da lugar a una tiranía insaciable de apetitos, que no alcanzan a sofocar por completo a la parte racional y que, además de este enfrentamiento, provocan problemas propios por carecer de límites y de coherencia interna. El filósofo, por el contrario, resuelve sus conflictos, diríamos, por medios pacíficos, pues en él manda la única parte del alma realmente capacitada para hacerlo, lo cual torna a su alma la única verdaderamente *justa*, conforme al principio de especialización que en el texto define la justicia tanto a nivel psicológico como político.²¹

Y aquí es donde se advierte la crítica de Aristóteles, pues según su lectura, para Platón estarían envueltos allí dos juicios en conflicto, uno proveniente de la parte apetitiva del alma, que involucra la *phantasia*, y otro originado en la parte racional, el primero de ellos falso y el segundo verdadero. No obstante, si mi lectura de la

²⁰ Ἄρ' οὖν ἐν ἅπασιν τοῦτοις ὁμονοητικῶς ἄνθρωπος διάκειται; ἢ ὡσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας εἶχεν ἐν ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ;

²¹ El hombre que Platón tiene en vista en este pasaje, sin embargo, no es el filósofo ni el mediocre integrante de la mayoría sino aquel que, a pesar de ser razonable en las cuestiones prácticas (*epieikēs*, 603e3), es seducido y engañado por el embrujo de los poetas.

phantasia platónica es correcta, la interpretación aristotélica no es acertada, porque el caso de quien juzga en contra de lo que aparece no respondería a la mezcla de percepción y juicio que define a la *phantasia*. Profundizaré en esta cuestión.

El pasaje de *República X* es, para Lycos (1964), crucial en su defensa de la crítica aristotélica, en tanto entiende que Platón daría cuenta tanto del que se engaña acerca de la forma del leño como del que sabe que no está quebrado en términos de *phantasia*.²² A mi entender, sin embargo, no se trata de una vía acertada. La confrontación entre sendos pasajes es valiosa, pero más bien como reveladora de las diferencias, en tanto no son estrictamente paralelos. Ahora bien, hay un planteo muy valioso, con todo, en la lectura de Lycos, que considero ayuda a advertir cuál es la brecha que Aristóteles encontró en el planteo platónico.

La interpretación de Lycos, tanto de *República X* como del conjunto de la crítica aristotélica, es presentada a la manera de un diálogo imaginario entre Platón y Aristóteles, en el cual este último sale como claro vencedor. El curso del enfrentamiento presenta el interés de que el personaje Aristóteles parece extraer de una brecha del planteo platónico su propia noción de *phantasia*. En este punto radica, a mi entender, el interés de la confrontación de ambos filósofos, en tanto permite reconocer el valor de la filosofía platónica no sólo en sus afirmaciones positivas sino en aquellas cuestiones que dejó abiertas, y que muestran el carácter fecundo de su pensamiento. Cuando el personaje Platón, escenificado por Lycos, sostiene que en el caso de quien juzga de acuerdo con la medida, el juicio basado en la apariencia que brindan los sentidos no llega a formularse, permite a Aristóteles sostener que es justamente eso lo que constituye la *phantasia*: una instancia dependiente de la sensación pero anterior al juicio.

Sin embargo, es posible objetar al planteo de Lycos por lo menos dos cuestiones. Por un lado, el caso que Aristóteles aduce contra Platón, la formulación de un juicio *en contra* de lo que se percibe, para Platón no califica de *phantasia*, por más que para su discípulo sea un juicio que, como todos, depende de la *phantasia*. Además podría formularse una objeción de carácter más general, tendiente a la estrategia global del autor, pues el enfrentamiento entre ambos filósofos obedece a diferencias mucho más profundas que las que el diálogo imaginado por Lycos revela. No se trata de un desacuerdo epistemológico acerca de la intervención del aparato perceptual en el conocimiento, sino en última instancia de un disenso con respecto al

²² Contra Silverman (1991), Marcos (2009).

objeto mismo de conocimiento y la función que los sentidos desempeñan con respecto a este último.²³

Silverman esgrime contra Lycos una objeción diferente de las que acabo de bosquejar, pues cuestiona esta interpretación del mencionado pasaje de *República X*. Al respecto, sostiene que no puede aducirse este texto a favor de la interpretación de Aristóteles pues lo que Platón quiere mostrar en ese pasaje es que la creencia involucrada en la apariencia es que el leño *parece* quebrado y no que está quebrado. El objetivo de este pasaje, según Silverman, sería mostrar que a pesar de que el conocimiento permite formular juicios verdaderos sin adherir a lo que ofrecen los sentidos, ese conocimiento no modifica la apariencia, sino sólo la creencia. Niega, entonces, que se produzca un conflicto: la creencia sostiene que el leño no está quebrado, la *phantasia*, que parece estarlo. Sin embargo, tal como destaca acertadamente, a mi entender, Barney (1992:286), la interpretación de Silverman elimina el conflicto sostenido por Platón explícitamente:

“Y a esta [*i.e.* la parte calculadora], una vez que ha medido y designado unas cosas como mayores o menores o iguales que otras, se le aparecen igualmente como contrarias a la vez las mismas cosas.” (602e4-6)²⁴

No obstante, lo que parece leer Silverman en este pasaje es la diferencia que se produce entre el alma de quien conoce que se producen tal tipo de ilusiones ópticas -y, por lo tanto, no tiende a ser engañado por lo que los sentidos le ofrecen-, y la situación de aquellos que son incapaces de ir más allá de la evidencia sensorial. En este sentido, según mi lectura, en este pasaje y su contexto podría residir la clave psicológica de la interpretación de la *phantasia* platónica, en tanto la debilidad del elemento racional en el alma de la mayoría determinaría esa ausencia de conflicto y facilidad que mueve a asentir a lo primero que aparece, en contraposición con la desconfianza y la distancia que toma el filósofo. Insistiría, sin embargo, en la diferencia profunda entre las dos formas de conflicto a los que se alude, respectivamente, en *República IX* y *X*, pues en el primero de estos pasajes se trata del disenso esencial e irreconciliable que se produce en el individuo que se rige por la parte apetitiva de su alma, la que siendo incapaz de dominio, sólo puede establecer relaciones tiránicas, las cuales para Platón no son muestra de capacidad de gobierno sino de todo lo contrario.²⁵ El conflicto al que se alude en *República X* es de naturaleza diferente y se

²³ Volveré sobre esta cuestión en el capítulo 8:191-192.

²⁴ Τοῦτω δὲ πολλάκις μετρήσαντι καὶ σημαίνοντι μείζω ἄττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἑτέρων ἢ ἴσα τάναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταῦτα.

²⁵ En el *Gorgias*, en el intercambio con Poló, Sócrates sostiene que los oradores no poseen ningún poder, pues se niega a llamar “poder” al que no constituye un bien para quien lo posee (466b). De este modo, toda expresión de capacidad efectiva para disponer de las vidas y

emparenta con la aporía socrática, condición previa para alcanzar el conocimiento, que se edifica siempre *contra* los pareceres inmediatos o, en otras palabras, contra la *phantasia*.

Mi propósito al aludir a esta polémica en torno de los leños quebrados de *República X* es mostrar a través de un ejemplo (y esto bien podría haberse hecho con muchos otros pasajes) que ir directamente, a falta de un tratamiento más sistemático de la noción de *phantasia* en el propio Platón, a la consideración de la crítica de Aristóteles a la noción de *phantasia*, aceptando que su versión de este concepto platónico es adecuada, sólo alcanza para mostrar cuál es la lectura que Aristóteles hace de su maestro, pero no puede sin más extenderse hasta adjudicarle esta concepción al propio Platón.

Para Aristóteles, en cambio, en una circunstancia como la observación del tamaño del sol o del leño sumergido, se produce un solo juicio, el cual puede tanto apartarse como seguir lo que aparece. Como se verá oportunamente, la función normal de la *phantasia*, en el caso de los seres humanos, es proporcionar *phantásmata* para la operación de la facultad intelectual, de modo que lo que se espera, en el caso del sol, es que se juzgue que es mayor de lo que aparece. Si quien lo observa se encontrara, no obstante, enfermo o perturbado, podría dar crédito a lo que se le aparece o a cualquier otra aparición, tenga esta o no un correlato real. Ahora bien, lo normal, en casos como los que aparecen mencionados en *De anima* y *Metafísica IV 5*, que no hace sino retomar los ejemplos platónicos de *República*, es que *no* se juzgue que las cosas son tales como aparecen a los que están mal situados, dormidos, locos o enfermos. Considero necesario, no obstante, hacer una advertencia. De acuerdo con la lectura que he defendido en este y en los capítulos 4 y 5 de la *phantasia* platónica, esta no se reduce a las opiniones forjadas a partir de lo que constituye estrictamente una percepción, sino a todo lo que de algún modo queda vinculado con la parte apetitiva del alma, sobre todo a partir de la relación que se teje en el *Fedón* entre la percepción y los placeres corporales. Si esto es así, hasta ahora me he referido solo a un aspecto del disenso aristotélico con su maestro, *i.e.*, su dimensión gnoseológica. Si se ahonda en las cuestiones prácticas, empero, y específicamente respecto de los placeres corporales, se pueden advertir ciertas coincidencias, al menos con relación a que la mayoría de los hombres, a causa de ellos, se equivoca, al considerar que son los únicos que existen y los mejores. Por otra

propiedades de otros es interpretada como impotencia de la propia voluntad para realizar lo que en verdad se quiere. Oradores y tiranos se mueven en el terreno de la apariencia, y todo su poder es tan aparente como su voluntad: "no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor" (466e). En *República X*, Platón caracteriza al alma tiránica como la más esclava de todas (578d-579e).

parte, como tendré ocasión de mostrar en el capítulo 16, la *phantasia* desempeña un rol fundamental, según Aristóteles, en la conformación del deseo y el placer. Sólo que Platón le asignaría un rol sólo respecto de los placeres corporales, y Aristóteles, por el contrario, respecto de *todo* placer.

Una crítica desfasada: Platón no consigue explicar lo que no quería explicar (al menos, no en términos de *phantasia*)

La noción de *phantasia* en ambos filósofos, más allá de que puede ser interpretada de muy diverso modo, desempeña un papel bien diferente en el conjunto de sus respectivos planteos gnoseológicos y psicológicos. A lo largo de este capítulo, me he centrado en la crítica aristotélica a la noción de *phantasia* propuesta por su maestro para mostrar cómo Aristóteles forja su propia noción frente a la tradición heredada de Platón y los sofistas, sin mayor interés en legar una lectura plausible de la *phantasia* en el pensamiento de su maestro. Antes bien, busca contraponerle un modelo diferente, en el cual la *aísthesis* y, estrechamente vinculada a ella, la *phantasia*, desempeñan una función central en la dinámica del conocimiento, que comienza con las cosas sensibles y retorna a ellas.²⁶ A diferencia de la hostilidad que Platón muestra hacia los juicios basados en las percepciones, para Aristóteles, a la vez que reconoce que quedarse sólo en el ámbito de la percepción implicaría no vivir una vida propiamente humana sino animal,²⁷ no sería posible conocer nada si no existieran las cosas sensibles²⁸ o si careciéramos de la capacidad de aprehenderlas sensiblemente.

Aristóteles, en suma, lee la definición platónica del final del *Sofista* como la expresión de un juicio que se limita a traducir lo que se percibe. Además, y más allá de que hace un uso amplio del vocabulario asociado a *phainomai*, *phantázō* y similares, al que nos referimos en el capítulo 1 –basta recordar el uso de '*phainόμενα*' en sus escritos–, forja un uso restringido del término '*phantasia*' en tanto función de la facultad perceptiva. Es precisamente en este marco, insistamos en ello, que discute con su maestro, es decir, no acerca del aparecer en general, como lo había hecho en su crítica de la *phantasia* protagórica, sobre el cual tienen de todos modos importantes diferencias, sino sobre la estructura de las funciones del alma, en las cuales considera

²⁶ El conocimiento comienza con el asombro de que las cosas sean de una determinada manera, pero al llegar al conocimiento de las causas, se arriba a un estado en el cual lo sorprendente sería que las cosas no fueran de ese modo (*Met.* I 2).

²⁷ Cf. Díaz (2004).

²⁸ Así lo afirma, p.e., en *DA* III 8, 432a3-8.

que debe darse una instancia previa al juicio que funcione como condición de posibilidad de la formulación de los mismos, sean falsos como verdaderos.

El juicio correcto acerca del leño sumergido o acerca del tamaño del sol se contraponen, para Platón, al juicio según la *phantasia*, y lo que lo posibilita es estar en posesión del arte de la medida, una suerte de antídoto contra el engaño de los sentidos. Aristóteles detecta, en cambio, que los sentidos por lo general no suelen engañar, e incluso en situaciones en que podría verificarse algún engaño (percepciones en condiciones deficientes y otros casos que suele relevar Platón), las creencias verdaderas suelen prevalecer. Pero no solo la opinión verdadera funciona aquí como antídoto contra el engaño, sino que la *phantasia* misma, justamente en tanto es capacidad de tomar distancia de lo que aparece sin dar asentimiento a ello, colabora con la opinión.

La crítica aristotélica a la *phantasia* platónica desplegada en este capítulo no es, sin duda, la más dura que es posible rastrear en los escritos del estagirita.²⁹ Su disenso respecto del concepto de *phantasia* implica un reconocimiento parcial, al menos si se lo compara con la crítica a la versión protagórica. De hecho, una atenta mirada al planteo platónico deja ver cómo los elementos básicos de la *phantasia* aristotélica estaban allí, sólo que adquirieron un sentido diferente al ser combinados para responder interrogantes diferentes. Si, en efecto, un juicio puede forjarse a partir de lo que se percibe, ¿qué es lo que posibilita ese mismo juicio?, ¿por qué este puede independizarse de la percepción efectiva y forjarse sobre el pasado y el futuro, sin abandonar por ello su dependencia de la percepción? En el capítulo siguiente realizaré un balance de los desafíos que, en función de los presupuestos de su propia gnoseología, ambas versiones de la *phantasia*, tanto la protagórica como platónica, le plantearon a Aristóteles.

²⁹ Al menos con si se la compara con pasajes tales como *Met.* I 9, 991a20-22, donde afirma que decir que las Formas son modelo y que las cosas participan de ellas, es proferir un discurso vacío y hacer uso de metáforas poéticas (*kenologeîn esti kai metaphoràs lêgeîn poiêtikás*), que sostener que son *ousía* es también hablar de modo vacío (*dià kenês légomen*), pues participar no significa nada (991a27-29).

Capítulo 8

Balance de la recepción aristotélica de sus predecesores en función de su gnoseología

"No se puede desatar un nudo si se lo desconoce" (*Met.* II 1, 995a29-30)¹

En los capítulos anteriores, al abordar la crítica a la noción de *phantasia* en Protágoras y Platón, he intentado dejar en claro que las razones del disenso aristotélico obedecen menos a cuestiones internas al pensamiento de ambos que a los presupuestos básicos de su propia gnoseología. En el presente capítulo me propongo una tarea doble. Por un lado, realizar un balance preliminar de las dos primeras secciones de mi investigación para aclarar, en su transcurso, los planteos a los que Aristóteles intenta responder. En segundo lugar, sentar las bases de las características fundamentales de la gnoseología y la psicología aristotélicas, a cuya luz se comprenderán mejor los desarrollos de los capítulos siguientes, centrados todos ellos en la *aísthesis*, la *phantasia* y la *nóesis* según el estagirita. Por cierto que un tema tan rico y complejo como la gnoseología aristotélica no podría ser desplegado en todo su esplendor en un solo capítulo, de modo que mi tarea es algo más modesta, ya que solo me propongo llamar la atención sobre algunas cuestiones que contextualizan los capítulos siguientes en el marco del pensamiento aristotélico, en la medida en que también habré de servirme de ellos en varias ocasiones.

Entre Protágoras y Platón, y más allá de ellos

Wieland (1970:30ss.) ha argumentado que Aristóteles se esfuerza por encontrar el germen de verdad presente en las doctrinas contrapuestas de sus predecesores, operando una mediación dialéctica y recuperándolas en una síntesis superior.² En el caso de la *phantasia*, una primera mirada a los términos de su polémica con Protágoras y con Platón parece remitir a una estrategia del tipo de la indicada. Aristóteles, que había conocido, vía Platón, la asimilación protagórica de la misma a la *aísthesis* y había cuestionado su reducción, en los escritos de su maestro, a un tipo de *dóxa*, termina concluyendo que la *phantasia* es mediadora entre ambas, originándose en la percepción y constituyéndose en condición de posibilidad de la

¹ λύνει δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.

² Cf. también Mansion (1961).

opinión. Sin embargo, al profundizar el estudio, el intérprete debe reconocer que la diferencia con el marco general del pensamiento de sus predecesores es tan aguda que tal síntesis propiamente no existe, o al menos es expresión de una relación compleja que debe ser fuertemente matizada. El disenso de Aristóteles con la versión de la *phantasia* de sus predecesores, en efecto, se extiende a la *aísthesis* y a la naturaleza del pensamiento. Para dar cuenta de este entramado de disensos ya no es posible aludir a síntesis alguna, sino que la vía de análisis debe dirigirse a cuestiones internas al pensamiento del filósofo de Estagira. ¿Significa esto que no merece la pena tener en cuenta los antecedentes y la crítica de sus predecesores? De ningún modo, pues sería, como sostiene el epígrafe de este capítulo, intentar desatar un nudo que se desconoce, en tanto lo que Aristóteles parece haber extraído de ellos es precisamente, una serie de aporías acerca del rol de la percepción respecto del conocimiento y de la existencia y función de la *phantasia*. En el debate de Platón con Protágoras, en efecto, sobre todo a partir de la lectura del *Teeteto*, se había puesto de relieve el interrogante de qué tipo de conocimiento otorga la percepción y si esta se identifica o no con la *phantasia*. En el *Sofista*, Platón había definido la *phantasia* como una combinación de *aísthesis* y *dóxa*, señalando su dependencia acrítica de la percepción, lo cual la constituía en un impedimento para alcanzar el conocimiento. Y esto, para un pensador que rehúye el innatismo y valora las cosas sensibles, implica una entramado de aporías, y la aporía debe ser resuelta para poder seguir avanzando (EN VII 2, 1146a21-27).

Lo primero que quedará evidenciado, en las páginas que siguen, es la profunda valoración aristotélica de la *aísthesis*, acompañada de un profundo respeto y fascinación por el mundo natural y la variedad y complejidad de las especies que lo habitan.³ Su valoración de la percepción, no obstante, no lo posiciona como el "empirista ingenuo" que Irwin (1996 §10 y 25) y Kahn (1993:331) han encontrado en él. En este sentido, los dos capítulos siguiente de mi investigación, que ahondan en la caracterización de la *aísthesis* aristotélica, pretender mostrar que la valoración de la percepción que realiza el filósofo de Estagira está acompañada por un reconocimiento de su falibilidad y sus límites, y que recorre la delgada línea de sostener esto último a la vez de reconocerle su valor fundamental para la adquisición del conocimiento. Respecto de esta cuestión, son medidas las apreciaciones de Düring (1966:387,

³ Su alta valoración de la biología le valió la admiración del más grande biólogo de todos los tiempos, Charles Darwin: "Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, aunque de formas muy diferentes, pero ellos fueron meros colegiales comparados con el viejo Aristóteles" (citado por Ross 1923:122 y Guthrie 1981, vol. VI:106, donde pueden encontrarse abundantes referencias sobre la admiración de que fue objeto por otros biólogos).

520-522) acerca del valor de la observación en Aristóteles, junto con el reconocimiento de una cierta tendencia a la especulación y al haberse dejado llevar por informantes poco fiables.

De los numerosos pasajes que podrían citarse para mostrar el valor otorgado por Aristóteles a la observación, citaré uno solo de ellos a modo de ejemplo, en tanto muestra la relación entre percepción, parecer y teoría:

“A partir de este razonamiento parece que lo relativo a la reproducción de las abejas se da de este modo y también a partir de lo que se cree que ocurre acerca de ellas. Lo que sucede no ha sido comprobado adecuadamente, pero si alguna vez se comprueba, entonces hay que confiar más en la percepción que en los razonamientos, y en los razonamientos si acuerdan con lo que muestran los fenómenos” (GA 760b27-33).⁴

Cierto es que en pasajes como este Aristóteles se revela más cauteloso que en otros respecto de las opiniones corrientes,⁵ pero me parece un texto crucial para contraponer su concepción del papel de la *aísthēsis* y la *phantasía* a las concepciones acerca de ellas que Platón adjudica a Protágoras en el *Teeteto*. Aristóteles, en efecto, propone aquí que lo que parece (*phaínetai*) y se cree que sucede (*sumbaínein dokoúnton*) debe ser juzgado a la luz de lo que se percibe más que en función del *lógos*. Claramente supone así una distinción entre lo que parece y lo que se percibe, imposible según el abderita. Además, subyace una crítica al mismo Platón, por el valor de la percepción por sobre los *lógoi*.⁶ Como bien opone Romeyer (1983:23), teniendo en cuenta la caracterización platónica del pensamiento como diálogo interior del alma consigo misma: “*Pour Aristote, la pensée n'est pas dialogue de l'âme avec elle-même, mais tête á tête avec les choses*”.

Como he mostrado en los capítulos anteriores, en la polémica platónica con los sofistas Aristóteles está claramente alineado con su maestro contra las posiciones sofísticas. La filosofía es, en efecto, para ambos filósofos, un modo de vida que supone que es posible conocer y vale la pena dedicar la vida a ello. Varios autores han destacado, respecto de la gnoseología aristotélica, un punto central: Aristóteles no se

⁴ Ἐκ μὲν οὖν τοῦ λόγου τὰ περὶ τὴν γένεσιν τῶν μελιττῶν τοῦτον ἔχειν φαίνεται τὸν τρόπον καὶ ἐκ τῶν συμβαίνειν δοκούντων περὶ αὐτάς: οὐ μὴν εἰληπταί γε τὰ συμβαίνοντα ἰκανῶς, ἀλλ' ἐὰν ποτε ληφθῆ τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις.

⁵ Cf., p.e., el caso de los espejos que se manchan de rojo al ser observados por la mujeres menstruantes que analizo en el capítulo 15:347.

⁶ La crítica a Platón es más acentuada en pasajes como *De Caelo* 306a5-7, en el cual, apuntando a la doctrina del *Timeo*, sostiene que los que afirman cosas semejantes son incoherentes con los fenómenos, y se valen de los *lógoi* en contra de los hechos.

pregunta si es posible el conocimiento o cómo es posible, sino cómo se da el proceso cognoscitivo, dando por descontado que existe.⁷ Se separa, eso sí, de Platón, respecto de la identificación de los objetos de conocimiento.

Profundizando sus diferencias con Protágoras, es necesario tener en cuenta que, para Aristóteles, el hombre forma parte de un *kósmos* ordenado teleológicamente y posee una tendencia natural hacia la verdad (*EE* I 6, 1216b30, *Ret.* I 1, 1355a14ss.). Una de las pruebas de esto último es el constreñimiento que las cosas mismas son capaces de ejercer sobre los hombres (*Met.* I 3, 984b10, *PA* I 1, 642a18, 26, *Fís.* I 5, 188b28-30) y el deseo de saber, que explica la tendencia del hombre a actualizar sus potencias cognitivas, es decir, a alcanzar su fin natural.⁸ Con Platón comparte este presupuesto teleológico general para el orden del *kósmos*, a la vez que se aparta en la caracterización de las tendencias naturales del hombre hacia el saber y en su confianza en la capacidad de la percepción.

Algunos autores han señalado un cierto conflicto entre la tendencia a la valoración de la percepción y la confianza al acceso a las cosas mismas, por un lado y el *a priori* teleológico, que Aristóteles se esforzaría en sintetizar con lo anterior, por otro.⁹ No me parece, sin embargo, una lectura acertada. Lo que parece más bien "contaminar" hasta cierto punto la observación son las opiniones corrientes y los registros de las observaciones hechas por otros, sobre los que Aristóteles, como se ha visto, a veces expresa cautela, aunque no siempre.¹⁰

La psicología aristotélica

El enfoque aristotélico del estudio de las capacidades del alma, que definen a los vivientes, lo separan tanto de Protágoras y Platón como de sus lectores contemporáneos. Claro ejemplo de ello es que su objeto de estudio, en *De anima*, abarca, además del esperable tratamiento del alma humana, al resto de los animales y a las plantas. Según Guthrie (1981:289, n.2), el tratado, al igual que aquellos que lo

⁷ Cf. Zucca (2006:273), Hamlyn (1993:282), Barnes (1987:51-76).

⁸ Respecto del orden finalista aristotélico existe una polémica acerca de si se trata de un presupuesto *a priori* que orienta todo su pensamiento (cf. Guthrie 1981:110-111) o bien si es más bien el resultado de estudio de la naturaleza (Gotthelf 1976:237 sostiene esto último, al afirmar el carácter 'empírico' de la teleología aristotélica, es decir, *a posteriori*).

⁹ Cf. Moreau (1962:37).

¹⁰ Piénsese, por ejemplo, en su tratamiento de los relatos acerca de la salinidad del Mar Muerto (*Meteor.* 359a16ss.).

complementan,¹¹ pueden ser entendidos también como biología e incluso meta-biología, fuertemente anclados, a su vez, en la física.¹² El estudioso del alma, según Aristóteles, como bien apunta Ross (1961:16), debe tener en cuenta el acompañamiento corporal de los estados psíquicos, tanto como estos estados mismos.¹³

Para destacar la distancia con los planteos modernos que suponen la distinción entre mente y materia, Kahn (1996) propone entender a Aristóteles no como un dualista sino como un "cuaternista", en tanto aborda el estudio de la percepción y el pensamiento no desde esas dos categorías a partir del cuádruple esquema de cuerpos naturales, seres vivientes, animales percipientes y animales racionales. Y añade que sería un error entender que tales divisiones se oponen entre sí o son mutuamente exclusivas, como en la distinción moderna mente / materia. Los cuatro niveles aristotélicos representarían una escala ascendente en la cual los niveles superiores presuponen los inferiores: un ser humano es una especie de animal, un animal una especie de ser viviente, un ser viviente una especie de cuerpo físico.

Haré una breve mención de la cuestión de la evolución de la psicología aristotélica, en tanto toda mi investigación ha supuesto las conclusiones de Lefèvre (1972) respecto de la imposibilidad de diferenciar una etapa instrumentalista de la relación alma / cuerpo seguida de otra organicista, contra el trabajo que marcó un hito en los estudios de la psicología aristotélica, la obra de Nuyens (1948), *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. En esta obra, Nuyens defiende la presencia de tres etapas en la psicología aristotélica. La primera de ellas está signada por la aceptación del planteo del *Fedón* acerca de la inmortalidad del alma, la cual es entendida solo como humana. El escrito aristotélico paradigmático correspondiente a esta etapa sería el *Eudemo*. La segunda etapa evolutiva estaría representada por las obras biológicas, en las cuales la concepción del alma excede el ámbito de lo humano. Se trata de la etapa que Nuyens califica de "instrumentalista", en la que habría una cierta concepción dualista del alma y el cuerpo, si bien no se trataría de un dualismo a lo platónico. En último lugar, Aristóteles arribaría a una concepción organicista que supera el instrumentalismo anterior, en la cual el alma es acto y forma y el cuerpo la materia, tal

¹¹ Los tratados más estrictamente "biológicos": *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *Historia animalium*, por ejemplo.

¹² Cf. *DA* I 1, 403a24-403b16.

¹³ Según el mismo autor, Aristóteles es el primero en caracterizar de tal modo la tarea del "psicólogo" (*psychologist*) y todo el tratado *De anima* es prueba de la índole de la tarea.

como aparece en *De anima* II, 1-2. Esta sería la etapa más alejada y crítica de la psicología platónica.

El esquema de Nuyens, que revolucionó los estudios psicológicos aristotélicos, fue objeto de adhesiones y críticas. Ross (1955:3, 1961:9) adhiere a la división tripartita, si bien discute la ubicación particular de las obras. Otros autores, que han advertido también diferencias en el tratamiento del alma y sus funciones en los escritos aristotélicos, entienden que más que una evolución se trata de un abordaje desde diferentes perspectivas de análisis, de modo que no sería igual, por ejemplo, el tratamiento metafísico del alma que el biológico.¹⁴ Lefèvre (1972) distingue solo dos momentos de la obra psicológica aristotélica, uno dualista propio de los escritos de juventud, seguido de uno preponderantemente hilemorfista, en la cual los elementos instrumentalistas se integran sin mayores dificultades. Como los textos que me ocupan en la presente investigación no pertenecen a la etapa temprana, la cuestión de la evolución de un grupo a otro no posee mayor relevancia en lo que sigue. Solo al referirme al problema de la inmortalidad del alma humana retomaré los lineamientos de Lefèvre. Por otra parte, dadas las características de los textos aristotélicos conservados, que no están pulidos ni cuidados para su publicación sino que entrañan, muy posiblemente, retoques y reescrituras a lo largo del tiempo, es mejor entender, como lo hace Romeyer (1983: 335-336), que la escritura aristotélica posee las características de un palimpsesto. Respecto del estudio de la *aísthēsis*, la *phantasia* y la *nóēsis* que abordaré en la tercera parte de este trabajo, considero más fructífera la diferencia entre perspectivas de análisis que la evolutiva. Así por ejemplo, no es lo mismo el abordaje de la *aísthēsis* desde los puntos de vista físico, psicológico, fisiológico, gnoseológico o ético, si bien todos ellos están coordinados y refieren al mismo fenómeno.

No puedo finalizar este capítulo sin mencionar una cuestión respecto de la psicología aristotélica que excede el problema de la recepción de sus predecesores: su valor actual. Burnyeat (1996) desecha completamente que se pueda rescatar algo de valor actual en la psicología aristotélica, mientras que autores como Kahn (1996:346-347) recuperan valiosos elementos que son, según su entender, manifiestamente superiores a planteos dualistas como el cartesiano. Un punto importante respecto de esto reside en la distinción entre el discurso científico y el filosófico, pues en gran parte la evaluación de la actualidad de la psicología aristotélica reside en ello. Es sabido que la biofísica aristotélica, que abordaré en lo que concierne

¹⁴ Cf., p.e., Berti (1962:397).

a la percepción en el capítulo siguiente, está actualmente perimida, y que gran parte del discurso científico moderno se constituyó en abierta crítica al paradigma físico aristotélico –adherido, eso sí, a su interpretación medieval–. Varios autores, a partir de ello, extienden las conclusiones negativas al conjunto del pensamiento aristotélico, mientras que otros rescatan su valor independientemente del problema del discurso científico en el que los diferentes planteos aristotélicos se basaban.¹⁵ El fundamento de Kahn (1996:347) para tal rescate del valor de muchos estratos del pensamiento aristotélico, es la independencia explicativa de la que los mismos gozan. Esto último estaría presente en todas aquellas lecturas que no adjudican a Aristóteles una postura reduccionista. Por ejemplo, como tendré ocasión de abordar en el capítulo siguiente, si se entiende que la *aísthesis*, para Aristóteles, se reduce al proceso fisiológico concomitante, entonces, refutada la fisiología, no habría nada más que la teoría aristotélica de la percepción pudiera aportar más allá de su valor histórico. Sin embargo, como hemos de ver en estas páginas, el aporte aristotélico es mucho más complejo que un mero análisis de las condiciones fisiológicas de las funciones del alma. Según mi entender, la psicología aristotélica es el primer gran intento filosófico de comprensión de la estructura de la mente humana y sus bases biológicas. Respecto de su valoración de las cosas sensibles, omnipresente en sus escritos, muestra el equilibrio suficiente como para no negar, a la vez, que sean las únicas existentes. Este compromiso metafísico tiene un correlato bien articulado en su psicología, que pretende mostrar cómo se pueden desarrollar las funciones superiores del conocimiento a partir de la percepción, sin caer en el reduccionismo de ensalzar la percepción por sobre el resto de las capacidades humanas, o sostener que lo que se percibe es lo único que existe.

Aristóteles mismo, dada su caracterización del avance del conocimiento humano en *Metafísica* II 1, hubiese esperado que el estado actual de los conocimientos científicos y filosóficos hubiera ido mucho más allá de los suyos, sin agotar nunca la aporía. El valor de su filosofía, entiendo, no reside tanto en los detalles específicos, valiosos para el historiador de la filosofía que, como magistralmente afirma Aubenque (1992),¹⁶ no se diferencia sustancialmente del filósofo. La actualidad

¹⁵ Bynum (1993:90-91), p.e., cree que el destacable que Aristóteles, con el sensorio común, aluda a un centro perceptual, y que no es importante el hecho de que lo ubicara en el corazón, mientras que modernamente se lo hace en el cerebro. Gómez Lobo (1996:325), en cambio, sostiene que la metafísica aristotélica está tan perimida como su física, actualmente refutada.

¹⁶ El autor entiende que entre las interpretaciones de primer grado que realiza el filósofo, que tiene como objeto de estudio el mundo y las de segundo grado que realiza el historiador de la filosofía que tiene como objeto de estudio los textos de los filósofos, existe homogeneidad y continuidad (1992:31).

y el valor de la filosofía aristotélica, de los que son muestra el interés que sigue despertando su pensamiento, reside, según mi experiencia de la lectura de sus textos, en que son capaces de contagiar, veinticinco siglos después, su profundo respeto y placer por el conocimiento, su valoración del mundo natural y de los seres vivientes como entidades privilegiadas de la región del *kósmos* que habitamos, su maravillarse ante los más mínimos detalles de ese universo que aunque en sí mismo es comprensible para la mente humana, el acceso que ella puede tener a él se compara con el tanteo vacilante de los murciélagos a la luz del día.¹⁷ El vivir compartiendo con otros una vida consciente de esa búsqueda tentativa, falible, pero también heurística proporciona, enseña Aristóteles, la más placentera vida que un ser humano puede vivir, la única que, propiamente, merece el calificativo de *humana*.

En la próxima sección estudio el aspecto más fascinante de la psicología aristotélica, la facultad perceptiva, con sus diversos modos de operación, su falibilidad y su alcance, dedicándome solo a la *aísthesis haplôs*. Pospongo el estudio de la otra función especializada de esta facultad, la *phantasia*, para estudiar la naturaleza de la facultad perceptiva, y así poner de relieve el nexo mediador faltante entre las dos facultades. Finalmente, en la cuarta y última sección de mi investigación me concentro en la *phantasia*, núcleo de este estudio, desplegando el abanico de funciones que ella desempeña, en respuesta a dos reduccionismos que impiden la articulación entre la percepción y el pensamiento.

¹⁷ La analogía es entre los murciélagos a la luz del día y el intelecto del alma respecto de aquellos que es, por naturaleza, lo más evidente (*Met.* II 1, 993b9-11).

TERCERA PARTE

**LOS DOS POLOS DE LA MEDIACIÓN DE LA PHANTASÍA:
AÍSTHESIS Y NÓESIS**

ALL INFORMATION CONTAINED
HEREIN IS UNCLASSIFIED
DATE 08-14-2013 BY 60322/UC/STP

El origen de la *phantasia*: la *aísthesis* propiamente dicha en Aristóteles

He elegido comenzar el tratamiento de la teoría aristotélica de la *phantasia*, una vez examinada la crítica a sus predecesores abordada en el capítulo anterior, allí donde Aristóteles mismo considera que se inicia para el hombre el camino del conocimiento: en la percepción. Razones de diversa índole convergen en este propósito: una cierta conveniencia expositiva, la vinculación fuerte que Aristóteles establece entre *aísthesis* y *phantasia* y la importancia de la *aísthesis* en la psicología y en el pensamiento aristotélico en general. Según mi entender, nada puede comprenderse acerca de la gnoseología y psicología aristotélicas si no se aborda la interpretación de la *aísthesis* en toda su riqueza y complejidad, sobre todo si se tiene en cuenta que la *phantasia*, tema central de mi investigación, es una función de la facultad perceptiva co-extensiva con ella.¹ Sigo en esto de cerca la huella del Estagirita, en tanto gran parte de su tratado acerca del alma está dedicado al estudio de la percepción y en todas sus obras encontramos una amplia referencia a esta capacidad del alma. No hay que olvidar que la percepción, afirma Aristóteles, es amada por sí misma, independientemente de lo útil que resulta además para la supervivencia (*Met.* I 1, 980a22-23).

Con todo, se impone una aclaración preliminar. A pesar de que, por razones de organización de la exposición, ofreceré en capítulos separados el tratamiento de las diversas funciones del alma, no se trata de funciones independientes sino de las diferentes capacidades que forman parte de una concepción orgánica del funcionamiento cognitivo y desiderativo del alma, de modo tal que insistiré en sus interrelaciones, sobre todo en ocasión de tratar la *phantasia*, eje de mi investigación. Por otro lado, Aristóteles insiste en su tratado sobre el alma en que no es correcto sostener que "el alma piensa", sino más bien que es el hombre quien piensa en virtud de su alma (*DA* I 4, 408b1-18), de modo que si bien se trata de funciones del alma, forma del cuerpo, son propiamente capacidades de los individuos, que poseen unidad orgánica y funcional.

La reflexión filosófica acerca de la percepción no comienza, por cierto, con Aristóteles. La misma había sido tratada desde dos perspectivas distintas que habrán de aunarse en el tratamiento aristotélico de la percepción: la perspectiva fisiológica,

¹ No ahondo aquí en la explicación de esta co-extensividad entre *aísthesis* y *phantasia*. El calificativo de "co-extensivas" aparece en Wedin (1988), seguido por Turnbull (1994).

representada por los estudios médicos,² y el punto de vista cognitivo, presente en la obra de los primeros filósofos, los sofistas y Platón. Aristóteles acuerda con la tradición filosófica anterior en que la nota distintiva del alma de los animales radica en dos funciones básicas: discriminación³ y movimiento. En el caso de los hombres, estas dos funciones pueden ser desempeñadas por dos facultades diferentes, aunque estrechamente relacionadas, i.e., la facultad perceptiva y la facultad intelectual.

Frente a lo que en el *Teeteto* constituía, según hemos visto, una reducción de la naturaleza y alcance de la percepción, para Aristóteles la facultad perceptiva abarca un conjunto de funciones especializadas: percepción de los sensibles propios, comunes y por accidente, apercepción y *phantasia*, la cual a su vez interviene en la memoria, el sueño y diversas funciones relacionadas con el deseo y la acción. De modo que el lector de sus obras debe estar en guardia frente a dos posibles usos del término *aísthesis*, en tanto puede emplearse en sentido amplio, con referencia a la facultad de la percepción en su conjunto, o bien en sentido restringido, abarcando solamente la percepción de los objetos del mundo y las cualidades en ellos presentes.⁴ Lo que unifica precisamente todas estas capacidades es que su objeto es particular y es actualmente o tuvo su origen en una percepción, además de poseer una sede física unificada ubicada en el corazón, como veremos más adelante.⁵ Para diferenciar ambos sentidos, usaré *aísthesis* sólo para su uso restringido y *facultad perceptiva* para el uso más amplio. La agrupación de diferentes capacidades en una sola habilidad no está restringida al caso de la percepción. Así por ejemplo, la reproducción y la nutrición pertenecen a la misma facultad vegetativa⁶ y la facultad intelectual, a su vez, abarca un conjunto de funciones.

Si bien es posible encontrar múltiples referencias a la percepción en el conjunto de la obra aristotélica que ha llegado hasta nuestros días, el tratamiento más pormenorizado de la cuestión se encuentra en *De anima* y, dentro de los *Parva Naturalia*,⁷ en el *De sensu et sensibilibus*.⁸ A estos dos tratados, pues, he de referirme

² Cf. *infra*:205ss.

³ Más adelante en este mismo capítulo trataré la cuestión de la *krísis* que Aristóteles considera propia de la percepción. Por el momento asumo respecto de ella el sentido mínimo de "discriminación" (y no "juicio"), a favor del cual argumentaré oportunamente.

⁴ Este doble uso se añade a otras ambigüedades del término a las que aludiré más adelante. Sobre este doble sentido de la percepción cf. *infra*:205.

⁵ El objeto de la facultad intelectual, por el contrario, es universal (Cf. p.e., *DA* II 5, 417b21-23).

⁶ Acerca de la *phantasia* y el deseo cf. cap. 4 y 6

⁷ El título conjunto *Parva Naturalia* fue usado por primera vez por Aegidius Romanus (Gil de Roma) en el s. XIII.

⁸ Respecto de la relación cronológica entre ambos tratados, y a pesar de que, siguiendo a Düring (1966:560) entiendo que la cronología relativa de los escritos psicológicos aristotélicos es un problema prácticamente irresoluble, las claras referencias a *De anima* en diversos

principalmente, aunque habré de recurrir también a otros pasajes menos monográficos pero igualmente importantes para la interpretación de la percepción en la obra aristotélica.

El estudio del alcance y los límites de la *aísthesis* en el pensamiento aristotélico posee una importancia decisiva para la comprensión de su epistemología y de su teoría acerca del alma. Responde a través de ella al famoso dilema de su maestro acerca de la adquisición del conocimiento. En el diálogo platónico *Menón*, en efecto, el personaje homónimo plantea una célebre paradoja respecto de la posibilidad del conocimiento, al plantear cómo se podría siquiera llevar a cabo una indagación, ya que o bien se está en posesión de un determinado conocimiento, en cuyo caso no tiene sentido buscarlo, o bien se lo desconoce completamente (*tò parapân*), por lo tanto no se lo reconocería aunque se diera con él (*Men.* 80d5-8).⁹ La no menos afamada solución platónica a la paradoja de Menón consiste en la reminiscencia,¹⁰ arriesgada tesis que en el diálogo homónimo es presentada como proveniente de voces versadas en los asuntos divinos y susceptible incluso de ser experimentada en sencillos interrogatorios, tal como el que se lleva a cabo en el episodio de corte mayéutico que protagonizan Sócrates y un esclavo.

Atento lector de la obra platónica, Aristóteles conoce la paradoja y plantea una solución diferente de la de su maestro en *Analíticos Posteriores* II 19, 99b30-35,¹¹ capítulo del *Organon* en el cual plantea la dificultad de describir la adquisición de los principios. Aristóteles ofrece su propia respuesta frente a dos posibilidades igualmente inaceptables: una, que estemos efectivamente de algún modo en posesión de los principios (pues sería absurdo que en esa situación no los conociéramos) y otra, que estemos completa y absolutamente desprovistos de ellos (pues en ese caso no parece posible adquirirlos). La solución intermedia que el filósofo vislumbra es la posesión de una facultad de adquisición de los principios que no es superior a ellos, pero que no deja al hombre ajeno e imposibilitado de adquirirlos: la *aísthesis*.¹²

lugares de los *Parva Naturalia* (p.e. 436a1-3; 436b10) dejan fuertemente establecido la posterioridad de los segundos respecto del primero (*contra* Nuyens 1948).

⁹ Tal como ha planteado Nehamas (1994:221), Platón (y Aristóteles, añadiría también) tomó consideró la paradoja de Menón como un genuino y serio problema filosófico y no simplemente como un pretexto para presentar la teoría de la reminiscencia.

¹⁰ Aubenque (1966:51) apunta que por medio de la reminiscencia Sócrates le estaría dando la razón (parcialmente, entiendo) a Menón, en el sentido de que admite que el saber no puede comenzar en algún momento.

¹¹ Según Aubenque (1966:374-375) no se trataría propiamente de una solución, sino de una transformación de la aporía misma en términos lógicos, de modo tal que no infligiera el principio de no-contradicción.

¹² No menos importante, siguiendo este texto de *Analíticos*, sería la memoria, en tanto la intelección sólo puede operar sobre estos contenidos perceptuales almacenados en el alma. En el capítulo seis, desarrollaré la crítica aristotélica a la reminiscencia platónica.

La percepción es para Aristóteles, según veremos, el rasgo distintivo de los animales¹³ y constituye un movimiento natural que los animales pueden actualizar en presencia de las cosas que tienen a su vez la capacidad de ser percibidas, en tanto son corpóreas y se ubican dentro del rango de captación de los órganos sensoriales. Los animales poseen esta capacidad en tanto están, como todo el conjunto de la naturaleza, ordenados a un fin. A diferencia de las plantas, ordenadas, por cierto, también a un fin, los animales no se alimentan directamente del lugar en el que se encuentran, de modo tal que requieren del sentido para la identificación y búsqueda del alimento (DA III 12).

Aunque es cierto que los animales perciben en virtud del tipo de alma que los constituye, el alma forma una unidad con el cuerpo, de modo tal que, para Aristóteles, sería un error describir a la sensación como una función que involucra solo al cuerpo, o solo al alma:

“Parece que las actividades más destacables, tanto comunes como propias, de los animales, son comunes al alma y al cuerpo, como percepción, memoria, pasión, apetito y en deseo en su totalidad, y además de esto, el placer y el dolor.” (DS 436a6-10).¹⁴

El respectivo rol de cada elemento del compuesto animal, cuerpo y alma, en la percepción es, sin embargo, objeto de una enconada controversia entre los intérpretes, a la que tendré ocasión de referirme ampliamente más adelante. En vistas de que la *aísthesis* es una función del alma que claramente involucra una conexión con el cuerpo, algunos intérpretes han destacado el interés que la misma reviste para el estudio de las conexiones entre los fenómenos físicos y los mentales en la psicología aristotélica.¹⁵

Hemos visto en el capítulo 6 que la crítica central que Aristóteles dirige a Protágoras, en tanto interpreta al sofista siguiendo los lineamientos platónicos, es que no distingue adecuadamente entre *aísthesis* y *phantasia*. A pesar de que para el propio Aristóteles ambas son funciones de la misma facultad del alma, ofrecen una

¹³ Cf. DS 1, 436b11-12.

¹⁴ φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζώων, κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἰσθησις καὶ μνήμη καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, καὶ πρὸς τούτοις ἡδονὴ καὶ λύπη. En mi traducción me refiero a “actividades”, retomando πράξεις de la línea 4. Por otro lado, las actividades comunes y propias a las que se refiere el pasaje alude a las comunes a varias especies o propias de una sola, de modo que las dos apariciones de κοινὰ en el pasaje refieren a cuestiones diferentes, ya que la segunda remite a lo que es propio del cuerpo y del alma conjuntamente.

¹⁵ “It is thus the clearest example of an Aristotelian explanation of the mental behavior of material beings and so provides a test-case for the application of the principles of Aristotelian physics to the study of the mind” (Everson 1997:5).

dinámica diferente y no deben ser confundidas. De otro modo, no sería posible explicar el error, imposibilidad que el filósofo extiende a los físicos que entendieron la percepción (e incluso el pensamiento) como una alteración corporal. La caracterización que hace Aristóteles de estas dos funciones del alma así como de sus diferencias ha generado una amplia gama de interpretaciones. En este capítulo indago la noción de *aísthesis* en el pensamiento aristotélico, destacando sus múltiples funciones, deteniéndome además en la fisiología de la percepción y tomando partido a favor de quienes consideran que según Aristóteles se producen cambios físicos que acompañan a la percepción, sin que la misma se reduzca a ellos. Dejo para el capítulo siguiente el estudio de los dos factores que delimitan la *aísthesis*: su dependencia directa de los órganos de los sentidos, que reciben el impacto causal del mundo exterior, y la presencia efectiva de los objetos sensibles, lo cual la ata al presente, así como el análisis de las causas del error en la percepción, debidas al estado del sujeto, la perturbación del medio o la situación del objeto.

No es posible, en efecto, ofrecer una lectura de la *phantasía* aristotélica sin abordar a la vez el rol de la *aísthesis*. Más allá del interés intrínseco que posee para el estudioso de Aristóteles el análisis de la *aísthesis*, dada la relevancia que posee en el conjunto de su pensamiento, para los fines de mi investigación es fundamental. Siendo mediadora entre *aísthesis* y *nóesis*, esta función del alma ha sido a menudo relacionada, o aun reducida, a características propias de esas dos funciones, y es tarea precisamente de mi indagación determinar lo propio de la *phantasía*, que impide su asimilación con la percepción o la intelección. En el transcurso de mi exposición, habré de valerme de las polémicas mencionadas en los capítulos anteriores para evaluar en qué medida las posiciones protagórica y platónica influyeron en la concepción aristotélica de la percepción.

Mi indagación acerca del concepto aristotélico de *aísthesis* está dividida en dos capítulos. En el presente, el primero de ellos, me refiero a las características generales de la percepción, su base fisiológica y el tipo de capacidad que constituye. En el segundo, abordo un aspecto que excede el tratamiento físico: el rol cognitivo de la percepción, su alcance, límites y su posibilidad de error. Mi planteo está basado en la percepción humana, aunque no dejaré de lado el caso de la percepción animal, toda vez que Aristóteles se sirva de ella para el análisis comparativo de las características específicas de la percepción humana.

La fisiología de la percepción

A pesar de que, según veremos, la percepción no constituye para Aristóteles un tipo de cambio análogo a las otras clases de movimiento propios de mundo sublunar, en tanto no constituye un caso típico de alteración, es una función común al cuerpo y al alma y como tal supone un aparato fisiológico de determinadas características.¹⁶ Respecto de esto último, en esta sección persigo dos objetivos fundamentales: uno, precisar algunas de las características básicas de la percepción que me permitirán destacar sus diferencias con el modo de operación del pensamiento; el otro, dejar sentadas las bases de la organización fisiológica de la *phantasia*, en tanto la adscripción aristotélica de esta función del alma a la facultad perceptiva tiene como una de sus consecuencias la base fisiológica común que otorga a la *aísthesis* y a la *phantasia*. Ahora bien, dados estos objetivos específicos, no entraré en detalles acerca del funcionamiento particular de cada uno de los sentidos, cuestión de por sí merecedora de un tratamiento especial, sino que me referiré a las cuestiones básicas generales que rigen para todos ellos.

Antes de abordar la cuestión de la fisiología de la facultad perceptiva, se impone una aclaración preliminar. A pesar de que Aristóteles mostró un interés más marcado que el de su maestro en las consideraciones anatómicas y fisiológicas y las integró en su explicación de las funciones del alma, ha sido duramente criticado por ellas.¹⁷ Lloyd (1978) ha intentado justificar las imprecisiones de sus descripciones anatómicas sosteniendo que el interés de Aristóteles se extendía solo a la identificación de las estructuras corporales que pudieran servir de soporte material a las determinaciones formales, procedimiento que difícilmente podía conducir a resultados empíricos correctos.¹⁸ Como tendremos ocasión de ver, para Aristóteles las funciones cognitivas no son un epifenómeno o una emergencia de las funciones fisiológicas, de modo tal que el foco de su análisis no estuvo constituido por el aspecto material de la percepción, lo cual no significa que no lo tuviera en cuenta. Es decir que si bien no sostuvo un reduccionismo materialista respecto de la percepción (ni de ninguna de las funciones del alma), tampoco intentó dar cuenta de las capacidades del alma como si de funciones exclusivas de esta se tratase, lo cual iría en contra de su propia definición del alma y, más aún, en general, de su concepción de la *ousía*.

¹⁶ El listado de funciones comunes al cuerpo y al alma aparece en *DS* 1, 436a8-10: percepción (*αἴσθησις*), memoria (*μνήμη*), pasión (*θυμός*), apetito (*ἐπιθυμία*), deseo (*ὄρεξις*), placer (*ἡδονή*) y dolor (*λύπη*). Que la percepción es este tipo de capacidad es el fundamento de que las demás funciones lo sean y esto es considerado por Aristóteles evidente por sí mismo (436b6-8).

¹⁷ Gregoric (2007: 47): "*his anatomical observations are crass, unclear, and inconsistent*".

¹⁸ Cabe mencionar cierta diferencia entre *De anima* y los *Parva Naturalia*, en tanto en los últimos el tratamiento "fisiológico" es más amplio que en el primero (Cf. Wedin 1988:3).

Comencemos con la descripción de las partes constituyentes de los seres vivos. Para Aristóteles, una primera división está integrada por la diferencia entre las partes uniformes u homeómeras y las partes no uniformes o anhomeómeras.¹⁹ La percepción solo puede darse en las partes homeómeras, que en tanto neutrales pueden recibir, tal como lo hace el medio, las cualidades. Por ejemplo la pupila (*kóre*) está compuesta de agua porque esta es transparente, lo cual, a su vez, es la condición de posibilidad para que pueda captar el color, del mismo modo que se requiere la transparencia del medio. Las afecciones en estas partes homeómeras que constituyen los órganos sensoriales se conectan con el órgano central de la percepción, el corazón,²⁰ por medio de los vasos sanguíneos. El corazón es atípico dentro de la clasificación de los órganos corporales, porque puede ser tipificado tanto como una parte uniforme como una parte no-uniforme, en tanto es uniforme en composición y no-uniforme en tamaño y forma (*PA* II 1, 647a31-33).²¹

Existe una controversia entre los intérpretes acerca del rol respectivo de la sangre y del *pneûma* en la transmisión de la percepción. Las opciones hermenéuticas son básicamente dos, según se enfatice el rol de la sangre o del *pneûma*: 1) la transmisión de las percepciones se debe principalmente a la sangre, con el auxilio del *pneûma* en el caso de los tres sentidos distantes del corazón, ubicados en la cabeza.²² Aristóteles sostiene, en efecto, que los conductos nasal y auricular están llenos de *pneûma* que llega hasta los vasos sanguíneos ubicados en el cerebro;²³ 2) la transmisión de las percepciones se debe exclusivamente al *pneûma* y la sangre no desempeña ningún rol significativo al respecto.²⁴ Considero altamente problemática esta última opción, sobre la base de la cantidad de textos aristotélicos que establecen algún grado de dependencia de la habilidad perceptual respecto de la composición de

¹⁹ Cf. *HA* I 1, 487a1; *PA* II 2, 647b10-20. Las partes homeómeras están compuestas por un solo elemento o bien por una mezcla de elementos y se caracterizan porque cada parte es idéntica al todo, diferenciándose sólo por la cantidad (p.e. sangre, hueso, semen). Las partes anhomeómeras, por el contrario, forman un todo funcional cuyas partes no se identifican con él (p.e. brazo, cabeza).

²⁰ La opción por el corazón como centro perceptual tiene su origen en la escuela médica de Cnido y Sicilia y aparece en los tratados hipocráticos *Sobre la enfermedad* y *Sobre el corazón*. Platón, por el contrario, optó en el *Timeo* por considerar al cerebro el centro de la percepción, conforme a la escuela médica de la isla de Cos y también tiene aparición en los tratados hipocráticos, *Acerca de la enfermedad sagrada* y *Acerca de la naturaleza del hombre*. En la primera escuela se enfatizaba el rol de la sangre en la capacidad de percepción y en la segunda, del aire. Aristóteles argumenta contra la concepción del cerebro como sede central perceptiva en *PA* II 10, 656a13ss. Respecto de esta polémica es útil tener en cuenta que recién en el s. III los médicos alejandrinos descubrieron el sistema nervioso.

²¹ Según Aristóteles los animales que poseen un corazón más duro y denso poseen percepciones menos precisas que los que lo poseen más blando (*PA* III 4, 667a9-14).

²² Gregoric (2007).

²³ *GA* II 6, 743b35-744a 5.

²⁴ Lloyd (1978), Verbeke (1978), Webb (1982).

la sangre. Esta última varía de especie de especie y de individuo en individuo²⁵ pudiendo ser más espesa o ligera, pura o impura, más fría o más caliente. Entre estas variantes, la sangre más ligera, pura y fría es más propicia para la percepción,²⁶ característica que posee la sangre ubicada en la cabeza.²⁷

El rol desempeñado por la sangre y el corazón no se limita a la nutrición y a la percepción, sino que se extiende al conjunto de la facultad perceptiva, en tanto en el corazón ocurren el placer y el dolor y es, por lo tanto, donde surge el deseo.²⁸ En la lectura que defiendo, las diferentes funciones de la facultad perceptiva no tienen lugar propiamente en los órganos periféricos sino en el corazón,²⁹ que es justamente llamado por esto “el sensorio primero” (*tó próton aisthetérion*, DSV 2, 456a21).³⁰

Ahora bien, que Aristóteles haya desarrollado, con las limitaciones que hemos indicado, una teorización acerca de la fisiología de la percepción no implica, por cierto, que haya *reducido* la percepción meramente a un proceso de naturaleza fisiológica, consideración que extendiendo, también, a la *phantasia*.

Los que sostienen que Aristóteles da cuenta de la percepción en términos eminentemente físicos pueden aducir a su favor pasajes como *Física* VII 2, 244b11-12, donde afirma que la percepción en acto es un movimiento a través de un cuerpo.³¹ Sin embargo, en uno de los *Parva Naturalia* ofrece también esta definición:

“Lo que se denomina percepción, en tanto acto, es un cierto movimiento del alma a través del cuerpo” (DSV 454a8-10).³²

En pasajes como este resuenan los ecos del *Teeteto*, en el transcurso de cuyo argumento de 184c-186e Platón establece una corrección similar a la que se verifica entre los dos pasajes citados. Sin embargo, en el caso de Aristóteles creo que el lenguaje instrumental referido a la relación cuerpo / alma debe ser tomado con cuidado. No entraré en un debate pormenorizado acerca de la espinosa cuestión de la cronología de los escritos psicológicos del Estagirita,³³ respecto de si puede rastrearse o no una etapa intermedia instrumentalista en su concepción del cuerpo. Lo cierto es que, como he tenido ocasión de desarrollar en el caso de la definición del alma en este mismo capítulo, se advierte en *De anima* un hilemorfismo fuerte respecto de los seres

²⁵ PA II 2, 647b34-5; HA III 19, 521a2-6.

²⁶ PA II 2, 647b29-648a13, 4 650b22-4, 651a15-19.

²⁷ DSV 3, 458a13-4; PA II 7, 652b32-3, 10 656b2-5; IV 10, 686a9-11.

²⁸ PA III 4, 666a11-13.

²⁹ *Contra Van der Eijk* (1994:80).

³⁰ Cf. además 458a28-29.

³¹ ἡ γὰρ αἴσθησις ἢ κατ' ἐνέργειαν κίνησις ἐστὶ διὰ τοῦ σώματος

³² ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις ὡς ἐνέργεια κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστὶ.

³³ Cf. un buen resumen del estado de la cuestión en Movia (1979:16-48).

vivos, que convive con expresiones que podrían ser leídas en sentido instrumental. Lo más prudente parece ser no construir una interpretación sobre pasajes aislados, sino sobre el conjunto de los que pueden aportar a la comprensión del problema. Desde esta última perspectiva, los ecos del *Teeteto* van a la par de las notorias diferencias en la concepción del alma en ambos filósofos.

Un argumento adicional en contra de la interpretación "fiscalista" de la percepción aristotélica es la crítica que Aristóteles realiza de una posición análoga como la de Demócrito en *De sensu et sensibilibus*. Allí coincide con Demócrito en que el ojo está constituido de agua, pero no ya en extender este tipo de explicación a la visión, sosteniendo que es la reflexión de una imagen (*eídolon*) en el agua. Siguiendo esta vía, razona Aristóteles, no podría explicarse por qué sólo ve el ojo y no otros objetos capaces de reflejar imágenes (*DS I 2, 438a10-12*).

Una consideración de los usos de del término "*aísthema*" me permitirá otorgar un argumento adicional. Wedin (1988:37) encuentra un uso no-cognitivo del término, de modo tal que interpreta que se trata de "*that which is the causal result of the action of an αἰσθητόν (object of perception)*". El mismo intérprete puntualiza que lo que propiamente se percibe es, desde luego, el *aísthētón* y no el *aísthema*. Entiendo que con esto el autor quiere destacar la diferencia, a mi entender crucial para la comprensión del análisis aristotélico de la percepción, entre la explicación física y la cognitiva o formal, que Aristóteles relaciona fuertemente pero no solapa. Los *aísthémata* desempeñan un rol central en la explicación aristotélica del sueño, lo cual no significa, sin embargo, que sólo estén presentes en esta actividad. Wedin (1988:38) cree, como sostuve antes, que son elementos que no poseen naturaleza cognitiva y que desempeñan un rol causal en el caso de toda percepción.

La *aísthesis* entre las facultades del alma

Antes de comenzar el estudio de la *aísthesis* haré algunas aclaraciones previas, sobre las que volveré en el momento de caracterizar la *phantasia*. La primera de ellas es meramente terminológica, respecto del uso del término *aísthesis* y sus parónimos. La segunda se refiere a una cuestión ineludible para los fines de mi investigación, que se aboca al estudio del nexo que Aristóteles establece entre la facultad perceptiva y la facultad intelectual. Se impone, entonces, plantear previamente qué constituye para el filósofo de Estagira una facultad del alma y qué relación plantea entre diferentes funciones que pertenecen a una misma facultad. Claro que, al abordar

la cuestión de las facultades, no puede dejarse de lado la cuestión de su definición de alma.

Una de las dificultades más agudas que encuentra un intérprete contemporáneo a la hora de abordar el análisis aristotélico de la percepción es la amplitud que dicho concepto ofrece en la obra del filósofo (Volpi 1993:27).³⁴ De allí las dificultades presentes a la hora de intentar traducir *aísthesis* y la renuncia general de los intérpretes de utilizar un único término en los diversos contextos de la obra aristotélica³⁵. Para Cassin (1996:266), las dificultades que se nos presentan a la hora de traducir *aísthesis* a los idiomas modernos constituyen uno de los síntomas de nuestro no-aristotelismo, lo cual en última instancia hace que el tratado resulte un texto hermético. Para el filósofo de Estagira, la *aísthesis* remite a la facultad de percibir (la sensibilidad), el ejercicio de esta facultad (la percepción), su distribución ligada o no a los cinco sentidos (los cinco sentidos, el sensorio común) y las afecciones singulares producidas por los objetos sensibles (las sensaciones). Pero la amplitud del término va todavía más allá de ello, porque Aristóteles, a pesar de que designa a la facultad perceptiva con el término *aisthetérion*, suele usar también para ella el término *aísthesis*, de modo que tendríamos dos usos de este último término, uno restringido, referido a la percepción propiamente dicha, asociada a los órganos sensoriales y actuando en presencia del objeto sensible, y un uso amplio, que abarca a la facultad perceptiva en su conjunto, incluida la *phantasia*.³⁶ En este capítulo me referiré principalmente al sentido restringido, dejando para los capítulos siguientes el uso amplio.

Dado que en el transcurso de mi exposición haré profuso empleo de una serie de términos básicos de la psicología aristotélica relacionados con las facultades del alma, se impone una aclaración previa acerca de su concepción y definición del alma en general, así como respecto de sus facultades y funciones, en esencia y en número.

En el Libro I de *De anima* Aristóteles pasa revista (y critica) las opiniones de sus predecesores, no sin antes destacar tanto la importancia como las dificultades del estudio del alma. En los dos primeros capítulos del Libro II, el filósofo aborda la definición de alma, considerándola como un principio de vida de los cuerpos naturales

³⁴ Según el autor, no existió en la historia de la filosofía ningún otro abordaje tan amplio del problema de la percepción: "*L'analyse fait par Aristote de l' aisthesis est vraisemblablement la première et la dernière analyse d'ensemble du phénomène*" (Volpi 1993:27)

³⁵ "Percepción", "sentido", "sensibilidad", "sensación" son algunos de los términos más comunes para la traducción de *aísthesis* (cf., p.e., Volpi 1993:27).

³⁶ Por ejemplo, en *DM* 1, 449b18-20, luego de sostener que no se puede tener percepción del pasado sino sólo recuerdo, sostiene que la memoria ocurre "cuando sin las cosas se tiene conocimiento y percepción" (ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων σχῆ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται).

que poseen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo, capaz de asumir un conjunto de funciones desde el mero sentido del tacto hasta la intelección. Apelando a la distinción forjada en sus tratados metafísicos entre materia y forma, concluye que el alma es forma en tanto está en acto, siendo a su vez el cuerpo el que desempeña la función de sustrato. El alma queda definida como *ousía* en cuanto forma y acto primero (*entelecheia próte*)³⁷ de un cuerpo natural organizado, que en potencia posee vida.³⁸ El alma posee, entonces, todas las características que Aristóteles otorga a la *ousía* en *Metafísica VII*: determinación, unidad intrínseca, independencia ontológica, separación, actualidad. Me interesa destacar, dado que en los escritos psicológicos se tratan las diferentes funciones del alma por separado, e incluso Aristóteles llega a denominarlas "partes", que el alma constituye efectivamente una entidad numéricamente una e indivisible y, a la vez, separable conceptualmente (*en lógoi*).³⁹ Una breve referencia a *Metafísica V* me permitirá hacer algunas precisiones acerca del vocabulario del todo, la parte y la unidad.⁴⁰ En el capítulo 6, Aristóteles se refiere a dos sentidos básicos de unidad: uno, primario, que es la unidad de la entidad, y otro, derivado, propio de lo que no constituye una unidad en el primer sentido, pero se relaciona con ella. Por otro lado, en el capítulo 26 del mismo libro analiza los sentidos en que puede sostenerse que algo es un todo y, nuevamente, aparecen dos sentidos bien diferenciados, relacionados a su vez con los de unidad. Dice Aristóteles que un todo es una unidad de dos maneras diferentes:

- 1) Es un todo aquello que presenta una unidad natural de función, pero que a su vez está constituido por partes que son, a su vez, unidades.
- 2) Es un todo aquello que también presenta una unidad natural de función, pero de modo tal que sus partes no son unidades, sino que dependen del todo del que forman parte.

³⁷ El término *próte* alude aquí a la distinción entre acto primero y acto segundo, a la que Aristóteles recurre también para especificar el tipo de potencialidad representado por la percepción.

³⁸ En el mismo capítulo 2 del Libro II ofrece tres definiciones en las cuales va incrementando la precisión. La primera que ofrece es: οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος (*DA II 2*, 412a 19-21); la segunda: ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος (412a27-28); finalmente, la tercera: ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (412b5-6).

³⁹ En *DS 7*, 449a 5-20 defiende esta misma estructura respecto de la facultad perceptiva. En este pasaje Aristóteles traza una analogía entre el alma y sus funciones y los objetos que, siendo numéricamente unos, poseen diferentes propiedades.

⁴⁰ El libro V de la *Metafísica* ha sido objeto de diferentes evaluaciones por los especialistas. Su peculiar estructura, un léxico de términos filosóficos fundamentales que pasa revista a diferentes acepciones, ha dividido aguas entre los intérpretes que sostienen que se trata de una aclaración preliminar de los conceptos, no necesariamente compartida por Aristóteles, y quienes creen que es posible encontrar allí un despliegue conceptual de los principales conceptos de la metafísica aristotélica. Reale (1999) se encuentra entre los primeros y Ross (1981) entre los segundos.

Las funciones del alma son agrupadas por Aristóteles en diversas facultades (*dúnatai*). Con esta división de funciones está, por un lado, alineándose con Platón que, según se ha visto antes, forja una división tripartita del alma, si bien cabe destacar que las partes identificadas por este no coinciden plenamente con las aristotélicas. La diferencia fundamental entre ambos esquemas es el sesgo marcadamente biológico del alma en los escritos aristotélicos, el cual se destaca en la facultad vegetativa, como en los aspectos fisiológicos del alma sensitiva. Por otro lado, la naturaleza de la división, i.e., funcional y no real, evita las aporías que surgirían de concebir un alma que poseyera partes ontológicamente diversas.⁴¹ Se ha llegado a sostener que el alma, para Aristóteles, no es más que el conjunto de sus funciones, las cuales son los diferentes modos en los cuales se manifiesta la vida (*DA II 2*, 413a22-26),⁴² tales que constituyen, señala Nussbaum (1978:146), “estados funcionales de la materia”. Respecto de esta interpretación, que no atañe de lleno al tema de mi exposición, solo me resta manifestar cautela y destacar la necesidad de acudir a los escritos metafísicos para dirimir el estatus del alma.⁴³ La he mencionado aquí únicamente para destacar el sesgo marcadamente funcionalista que he encontrado en algunos autores a lo largo de mi investigación en torno a las funciones del alma en Aristóteles, sin atreverme a concluir que sea solo a partir de la función que pueda hablarse del alma en sus escritos.

En sus tratados biológicos, Aristóteles sostiene, en abierta crítica contra sus predecesores, que su objeto de estudio son tanto las funciones comunes como las específicas de las distintas especies de seres vivos. Estas *dúnatai* son enumeradas en *DA II 2* como: vegetativa, sensitiva, racional, motora (*DA II*, 2, 413b12-13) y, en *DA II 3*, se agrega la desiderativa (414a31-32). Los intérpretes suelen referirse a las facultades del alma como tres, en tanto consideran a las facultades desiderativa y motora como co-extensivas a la sensitiva.⁴⁴ Aristóteles mismo plantea en *DA III*, 9, el problema del status de la facultad desiderativa y motora, que abordaré en el capítulo 5.

⁴¹ Si la división en partes fuera real, el número de partes, sostiene Aristóteles, sería infinito, pues deberían estar identificadas con la multiplicidad de partes del cuerpo, el cual, como toda materia, es divisible al infinito (*DA III 9*, 432a24 y *III 10*, 433b2). Para un planteo del problema de las partes del alma en Aristóteles, cfr. Bastit (1996).

⁴² En este pasaje de *DA* Aristóteles le aplica al fenómeno de la vida la misma expresión que a otros tantos conceptos que, considera, se dicen de muchas maneras: *πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου* (*DA 413a22*). Un poco más adelante precisa que el alma es principio de las facultades y se define por ellas (*DA 413b10-13*).

⁴³ Para ello es fundamental el estudio de Gauthier-Muzallec (1996), consagrado enteramente a la noción de alma en la *Metafísica*.

⁴⁴ Aristóteles admite la existencia de animales que no se trasladan, pero están sujetos a otros tipos de movimiento (p.e. *HA IV 4*, 528a33). Incluso sostiene que algunos son semejantes a las plantas (*HA VIII 1*, 588b12-13) y que otros no dan signos de poseer sensación o los dan muy débiles (*HA VIII 1*, 588b17-18).

En cuanto a si el *phantastikón* es a su vez una nueva facultad, lo responderé negativamente en el capítulo 13.

La facultad común a todos los seres vivientes es la vegetativa, presente también en las plantas, las cuales sólo poseen esta capacidad que asume múltiples funciones tales como alimentación, crecimiento, maduración, reproducción. En el resto de los seres vivientes se da además la facultad sensitiva, siendo común al menos el sentido del tacto, el cual es el sentido mínimo que deben poseer todos los animales en vistas a su supervivencia, sin el cual no podrían localizar el alimento. La habilidad para percibir es lo que propiamente distingue a los animales de las plantas:

“La percepción pertenece necesariamente a los animales, en tanto cada uno es animal, pues esto es lo que distingue qué es un animal y qué, no” (DS 436b10-12).⁴⁵

Con respecto a las plantas, Aristóteles explica su incapacidad de percibir siguiendo dos líneas de argumentación diferentes, una que corresponde a su constitución material y otra correspondiente al aspecto formal.⁴⁶ En cuanto a lo primero, sostiene que las plantas no pueden percibir debido a la simplicidad de sus cuerpos, constituidos fundamentalmente de tierra.⁴⁷ Con relación a lo segundo, porque carecen del término medio necesario para poder captar cualidades sensibles. Es un ejemplo más de cómo el filósofo integra ambos tipos de explicaciones, tal como vengo sosteniendo a lo largo de este capítulo.

La relación entre el sentido y sus objetos es planteada por Aristóteles como una relación natural, de naturaleza causal, en la cual se actualizan dos capacidades (*dunámeis*): la de percibir y la de ser percibido. Esta relación causal es susceptible de ser analizada desde los cuatro sentidos según los cuales se dice “causa”. Respecto de la finalidad, la causalidad de la naturaleza no se agota en la mera supervivencia, sino que involucra todas las capacidades que una especie es capaz de desarrollar.⁴⁸

⁴⁵ τοῖς δὲ ζῴοις, ἢ μὲν ζῶον ἕκαστον, ἀνάγκη ὑπάρχειν αἰσθησιν: τούτῳ γὰρ τὸ ζῶον εἶναι καὶ μὴ ζῶον διορίζομεν.

⁴⁶ Este esquema explicativo, que Aristóteles desarrolla y justifica ampliamente en *Física II*, es seguido por el filósofo, como veremos, en su tratamiento de diferentes temas del tratado.

⁴⁷ τὰ φυτὰ διὰ τοῦτο οὐδεμίαν ἔχει αἰσθησιν, ὅτι γῆς ἐστὶν (DA III 13, 435b1). Es preciso tener en mente que, según Aristóteles, en los diversos tipos de seres vivientes se encuentra uno de los elementos de forma preeminente: tierra en las plantas, agua en los animales acuáticos, aire y fuego en los animales alados y terrestres (DR XIX, 477a27-28). Cfr. también GA III 11, 761b13.

⁴⁸ Una de las nociones más ricas y complejas del pensamiento aristotélico es la de *phúsis*, de amplia aplicación en sus escritos, no sólo físicos, sino metafísicos, biológicos y aun prácticos. No me es posible adentrarme aquí en los variados matices de dicha noción, lo cual me llevaría muy lejos de los límites de mi investigación. Sólo quiero aclarar, respecto de la cuestión que estoy tratando, dos cuestiones que podrían dar lugar a malentendidos. La primera es simplemente recordar lo que Aristóteles puntualiza en *Física II*, 1 respecto de que la naturaleza

Además de su finalidad respecto de la supervivencia, Aristóteles considera que la percepción es placentera en sí misma, de tal modo que los animales sienten placer en percibir, aun sin el objetivo inmediato de la acción.⁴⁹ La razón de esto último puede entenderse mejor a la luz de otros pasaje del *Corpus* donde aparece precisamente esta doble función de la percepción, la que atiende a lo estrictamente necesario en vistas de la supervivencia y la que apunta a la actualización del mejor tipo de vida que una especie es capaz de vivir.⁵⁰ En *De sensu et sensibilibus*, Aristóteles traza una progresión jerárquica entre los animales en función de sus capacidades perceptivas e intelectivas: animales que sólo poseen el tacto y el gusto, animales que poseen además los otros sentidos, animales que además de poseer los cinco sentidos están dotados de entendimiento. En este último caso, especifica así la función de la percepción:

“Para los que, además, razonan, se da a causa del bien, pues le comunica muchas diferencias, a partir de las cuales surge el pensamiento, no sólo de lo inteligible sino también de las cuestiones prácticas.” (DS 437a1-3).⁵¹

Respecto de este pasaje, deseo llamar la atención acerca de dos cuestiones que retomaré en el capítulo 13, pero que me parece oportuno anticipar aquí. Por un lado, si la *aísthesis* está involucrada en la obtención de una buena vida en tanto puede dar lugar al pensamiento, y si esta función la realiza por medio de la *phantasia*, puede afirmarse entonces que la *phantasia* también posee esta finalidad. Además, cuando Aristóteles afirma que a partir de la *aísthesis* se da tanto el pensamiento acerca de lo inteligible como de lo práctico, parece estar remitiendo a las esferas básicas en las cuales opera la *phantasia*, la propiamente cognitiva, involucrada con las capacidades

no es una entidad sino una característica de los seres que poseen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo. De otro modo, el lenguaje que emplea Aristóteles en *De anima*, como en muchas otras de sus obras, al atribuirle acciones a la *phantasia*, podría llevar a pensar de otro modo. Es por esto que *De anima*, según mi entender, debe ser leído en estrecha conexión con la *Física*, dado que lo que las funciones del alma son precisamente funciones naturales. Si bien en *De anima* se tratan aspectos cognitivos prácticamente ausentes en la *Física* y ambos tratados poseen perspectivas diferentes –se trata, en efecto, de dos ciencias distintas–, los mismos fenómenos pueden ser analizados desde la perspectiva del físico y de la del estudioso de la ciencia del alma. La otra cuestión que me interesa remarcar se desprende de la primera. En tanto la *phúsis* constituye la característica mencionada, no se limita sólo a las funciones directamente relacionadas con el funcionamiento orgánico sino que se extiende también al conjunto de las capacidades cognitivas. Este uso amplio de naturaleza no sorprende, por cierto, a los estudiosos del pensamiento aristotélico.

⁴⁹ Así aparece en el célebre pasaje de *Met.* I 1, 980a21-26.

⁵⁰ Aristóteles atribuye también una función que excede la mera necesidad a órganos como los riñones. En *De partibus animalium*, en efecto, sostiene que οἱ δὲ νεφροὶ τοῖς ἔχουσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ τοῦ εὖ καὶ καλῶς ἕνεκεν ὑπάρχουσιν (PA 670b23-24), usando una expresión equivalente a la que en DS le atribuye a la percepción (ver nota siguiente).

⁵¹ τοῖς δὲ καὶ φρονήσεως τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἕνεκα: πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλλουσι διαφορὰς, ἐξ ὧν ἢ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἢ τῶν πρακτῶν.

de discriminación, y la práctica, involucrada con el deseo. Si bien en este pasaje no menciona explícitamente la *phantasia*, hay que recordar que la *aísthesis* no se relaciona con el pensamiento de modo directo, sino de modo mediado por la *phantasia*. Reitero aquí, una vez más, uno de los principios que orienta mi investigación acerca de la facultad sensitiva: Aristóteles tiende a privilegiar el uso del término *aísthesis* para cualquiera de las funciones de esta facultad, que no se corresponden, sin embargo, con lo que él mismo considera *aísthesis* en sentido estricto.

El cuadro de las facultades del alma se completa cuando Aristóteles agrega la facultad desiderativa: cuando hay percepción están presentes también el placer y el dolor, y con ellos, la facultad desiderativa. Estas facultades, según Ross (1957:136), "constituyen una serie con un orden determinado en el cual cada término presupone todos aquellos que le preceden, sin estar implicado por ellos". Al avanzar la exposición, el tratado va centrándose progresivamente en las funciones del alma humana, sin abandonar, empero, la contraposición con el resto de los animales, para caracterizar por contraste las especificidades del alma humana.

La *aísthesis* como *alloíosis*

En el capítulo 11 hemos de ver que Aristóteles niega que el pensamiento constituya una alteración corporal, por las dificultades que tal concepción acarrearía respecto de la posibilidad de la explicación del error. A esto es posible agregar ahora que el filósofo rehúsa caracterizar la *aísthesis* misma en términos de alteración (*alloíosis*). El término *alloíosis* tiene en el pensamiento aristotélico el sentido técnico de cambio según la categoría de cualidad (*kínesis katà tò poión*, *Cat.* 14, 15b12) y, además, un sentido amplio, sugerido por la etimología del término, de devenir otro, caracterizando de este modo el proceso que conduce a un estado diferente (*alloíōs*).⁵² Evidentemente Aristóteles consideró la posibilidad de que la *aísthesis* sea una alteración como un problema serio, ya que presenta varios tratamientos de la cuestión. Con cierta prudencia en su caracterización, en *De motu animalium* y *De insomniis* afirma que la *aísthesis* es "una cierta alteración" (*alloíōsis tis*).⁵³ No obstante, en *De anima* corrige la cuestión planteada en estos tratados sosteniendo que o bien no es una alteración, o es un tipo diferente de ella (*héteron génos*, 417b7), lo que nos obligaría a tomar "*alloíōsis*" en un sentido amplio que incluya los cambios hacia la

⁵² Cf. Caston (1997:19).

⁵³ Cf. *MA* 7, 701b16 y *DI* 2, 459b4.

actualización de la propia naturaleza.⁵⁴ Finalmente, en la misma obra, niega que la *aísthesis* sea una *alloíosis* (DA III 7, 431a6). El término que Aristóteles no vacila en aplicar a la percepción, como al resto de las funciones cognitivas del alma, es *páthos*.⁵⁵ Así aparece en el famoso texto en el cual diferencia el carácter convencional del lenguaje del natural de las afecciones del alma:

“Así, pues, lo que hay en la voz son símbolos de las afecciones (*pathemáton*) en el alma, y las cosas escritas lo son a su vez de lo que hay en la voz. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo cual las cosas son primariamente signos, las afecciones del alma (*pathémata tês psuchês*), son las mismas para todos, y aquello de lo cual estas son semejanzas (*homoiómata*), las cosas (*prágmata*), son también las mismas.” (De Int. 16a3-8).⁵⁶

Este pasaje contiene varios elementos dignos de mención. Para los fines de mi investigación, es importante destacar, por un lado, la confianza aristotélica en la acción causal que las cosas del mundo son capaces de ejercer en el alma humana, comenzando con su impacto en el aparato perceptual, pasando al pensamiento gracias a la mediación de la *phantasia*.⁵⁷ Los *pathémata* a los que alude el pasaje son los contenidos del alma que son capaces de recibir un término convencional que los signifique, de modo que alude a contenidos perceptuales e intelectivos.

Percepción por sí y por accidente

Uno de los aspectos que considero más originales del tratamiento aristotélico de la percepción, y que además permite apreciar en su justa medida el alcance que Aristóteles otorga a esta función del alma, es su inclusión de los sensibles comunes y por accidente en su exposición. En esta sección me propongo explorar el alcance de la clasificación aristotélica de los modos en que se puede percibir, lo cual nos acercará aún más a la *phantasia*, ya que la misma aparece claramente involucrada en la percepción de los sensibles por accidente. Antes de ir a la cuestión central, deseo

⁵⁴ ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως (DA II 5, 417b6-7).

⁵⁵ Así aparece, p.e., en DI 459a24-28; 459b3-7.

⁵⁶ Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

⁵⁷ Esta confianza, como he sostenido en el capítulo 8, no es ingenua sino crítica, pues son muchos los factores que pueden fallar en el proceso, aunque no en todos los casos y además, el alma humana no es un espejo del mundo, sino que debe buscar la verdad de modo arduo y progresivo.

aclarar una cuestión metodológica, muy útil, por lo demás, para precisar una importante diferencia entre *aísthesis* y *phantasia*. Esta diferencia consiste en que los objetos de la *aísthesis* subsisten independientemente de la existencia de los sujetos capaces de percibir. En el acto de la percepción son actualizados en tanto *perceptibles* y no en tanto *objetos* del mundo. Los objetos de la *phantasia*, en cambio, no pueden subsistir con independencia de quien percibe.

Comienzo, entonces, con una aclaración metodológica. En sus escritos psicológicos, Aristóteles acostumbra priorizar el tratamiento de los objetos sobre las capacidades. Esta cuestión es tratada explícitamente en el primer capítulo de *De anima*, en el cual plantea algunas dificultades metodológicas acerca del tratamiento del alma, entre ellas la de si hay que estudiar los objetos de las funciones antes que ellas mismas, o viceversa.⁵⁸ Más adelante, al abordar la indagación de las facultades del alma, elige la primera de las opciones. El estudio de las facultades, sostiene, debe comenzar señalando qué es cada una de ellas, pero esto último sólo se alcanza si se conocen los actos que esas facultades permiten realizar.⁵⁹ La relación entre la percepción y sus objetos es tratada en *Categorías* en términos de correlatividad, de modo que así como no es posible comprender qué es un esclavo sin entender a la vez qué es un amo, no es posible comprender cuál es la naturaleza de la percepción sin conocer los objetos que se relacionan con ella (*Cat.* 7b13-14). Sin embargo, subsiste una importante diferencia entre el caso de la percepción y el del amo del esclavo, la cual, entiendo, permite ahondar el análisis de la percepción. Seguiré en este punto la propuesta de Everson (1992) acerca de la ruptura del círculo definicional entre percepción y objeto percibido del pasaje de *Categorías* recién citado. El intérprete se pregunta, en efecto, por qué, si se da este tipo de interdependencia, el camino elegido por Aristóteles en *De anima* es ir desde los objetos a las capacidades (Everson 1992:23). Su respuesta consiste en iluminar la opción metodológica de *De anima* con las precisiones realizadas por Aristóteles en *Metafísica* IV 5 y con *Categorías* 8a6-9, pasajes en los cuales queda destacado que el objeto de percepción subsiste con independencia de los sujetos capaces de percibir. En *Categorías*, Aristóteles sostiene que:

⁵⁸ πάλιν ἂν τις ἀπορήσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ, καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ. (*DA* I 1, 402b14-16).

⁵⁹ Tal como en otros pasajes, reafirma aquí la prioridad del acto sobre la potencia: πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. (*DA* II 4, 415a18-20).

“la percepción se origina juntamente con lo perceptible, pues el animal surge conjuntamente con la percepción, pero lo perceptible existe antes de la percepción.” (Cat. 8a6-9).⁶⁰

Para Everson, el pasaje que acabo de citar es ambiguo en tanto no se entiende si Aristóteles se refiere meramente a la preexistencia de los objetos o si se trata además de la existencia previa de objetos *perceptibles*. La solución a este problema puede advertirse en el siguiente pasaje:

“Pues la percepción no es, por cierto, de sí misma, sino que hay algo distinto aparte de la percepción, lo cual es necesariamente anterior a la percepción: lo que mueve, en efecto, es por naturaleza anterior a lo que es movido, no es menos así aunque uno de dice con relación a otro.” (Met. IV 5, 1010b35- 1011a2).⁶¹

En el contexto del pasaje, Aristóteles distingue entre *aisthémata* y *hupokéimena*, lo cual permite solucionar precisamente la ambigüedad del texto de *Categorías* en el sentido que lo que existe al margen de la percepción no son los objetos *perceptibles*, sino simplemente los objetos del mundo, que subsisten con independencia de que haya animales capaces de percibirlos.

Las nociones son, pues, interdependientes, pero siendo los objetos anteriores a las capacidades, una correcta explicación causal consiste en comenzar por los objetos, entendiendo objetos de la percepción y no objetos del mundo, según la distinción que, con el auxilio de la interpretación de Everson, acabo de analizar. De este modo, antes de definir los actos correspondientes a las facultades del alma se deben abordar sus objetos:⁶² lo nutritivo, lo sensible y lo inteligible. La percepción, a su vez, se dice de tres modos diferentes, dos de los cuales son por sí y uno por accidente. Los sensibles por sí son los propios de cada sentido y los comunes a varios de ellos. Más allá de estas diferentes modalidades de la percepción, es menester tener presente la unidad de la facultad sensitiva, que depende de un único órgano corpóreo, y que se diferencia en el ser y en la definición sobre la base de los diferentes objetos que percibe.⁶³

⁶⁰ ἔτι ἢ μὲν αἰσθησις ἅμα τῷ αἰσθητικῷ γίνεται, ἅμα γὰρ ζῶόν τε γίνεται καὶ αἰσθησις, τὸ δὲ γε αἰσθητὸν ἔστι καὶ πρὸ τοῦ αἰσθῆσιν εἶναι. Para la interpretación del pasaje hay que tener en cuenta que es la percepción aquello que constituye la propiedad distintiva de los animales.

⁶¹ οὐ γὰρ δὴ ἢ γ' αἰσθησις αὐτῆ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἰσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως: τὸ γὰρ κινεῖν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι, κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἦττον.

⁶² Cf. también DA II 5, 418a7-8, respecto de la necesidad de comenzar con los objetos, en este caso en el estudio de la facultad sensitiva.

⁶³ Cf. DS 449a16-20 y DSV 445a21-22, pasajes que analizaré más adelante, en el apartado dedicado al sensorio común.

Antes de tratar en detalle los tres tipos de sensible, cabe preguntarse qué significa que sean sensibles "por sí". De las diferentes maneras en que la expresión puede ser interpretada, entiendo que la lectura causal es la que otorga mayor inteligibilidad al sentido de "por sí" en este contexto. Comenzaré discutiendo primero una suerte de interpretación lógica o conceptual, para ir luego a la postura que defiende. Hamlyn (1965:105) y Sorabji (1979a:76) comparten una interpretación general, aunque diferente en los detalles, respecto del sentido de "por sí". Ambos ven en los sensibles por sí una conexión en términos de definición entre los objetos y los sentidos. Los dos autores remiten a *AP I* 4, 73a34-37, texto cuya pertinencia para el análisis de la relación entre un sensible por sí y el sentido correspondiente ha sido puesta en duda, entre otros, por Everson. Veamos el pasaje en cuestión:

"una cosa se da por sí en otra, si pertenece a ella respecto de lo que es, p.e., la línea al triángulo y el punto a la línea, porque su ser depende de ella y pertenece al discurso en el cual se dice qué es"⁶⁴

Hamlyn y Sorabji se diferencian en la modalidad de la dependencia definicional entre objeto y sentido que leen en los textos aristotélicos. Para Hamlyn, la dependencia es recíproca, de modo que no se podría definir el sentido prescindiendo del objeto, pero tampoco podría definirse el objeto sin apelar al sentido. Para Sorabji, en cambio, se da la primera de las dependencias mencionadas pero no la segunda.⁶⁵

Una línea de interpretación diferente y, a mi entender, más acertada, es la que comparten, con ciertos matices, Modrak (1986) y Everson (1997). Para Modrak, la distinción "por sí"/ "por accidente" indicaría el diferente rol causal del objeto, ya que mientras el sensible por sí actúa directamente sobre el sentido, el sensible por accidente no opera de este modo (Everson 1997:29). Contra Hamlyn y Sorabji, Everson considera que no existe la dependencia definicional destacada por ellos, sosteniendo que ser capaz de provocar una afección en el sentido no constituye la definición de una cualidad. Esta es la línea de lectura defendida también por Broackes (1999:57-58), quien rastrea en los escritos aristotélicos un tratamiento objetivo del color, por medio de la distinción entre la visibilidad, i.e, la capacidad de producir afecciones sobre la vista, del color, que constituiría, según esta lectura, el fundamento

⁶⁴ Καθ' αὐτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ στιγμή (ἢ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἐνυπάρχει).

⁶⁵ Cita a favor de su tesis que en *DA* 419a9-11 se determina la naturaleza del color sin realizar ninguna referencia efectiva a la vista.

de la visibilidad.⁶⁶ La definición del color es la que Aristóteles ofrece en *DS* 439b8-10, como proporción de blanco y negro, junto con su grado de transparencia. En cambio, en otros textos como *DA* 418a31 y *DS* 439b12, se trataría de la descripción de la cualidad disposicional, que apela a la capacidad del color para poner en movimiento a lo transparente.

La amplitud que Aristóteles atribuye al campo de la percepción queda evidenciada en su tratamiento de las diferentes modalidades en las cuales se dice la percepción:

“ ‘Perceptible’ se dice de tres modos diferentes, de los cuales dos decimos que son percibidos por sí y otro por accidente.” (*DA* II 5, 418a8-9).⁶⁷

Aunque tradicionalmente se ha considerado que la distinción entre percepción por sí (propia y común) y percepción accidental constituía una diferencia entre distintos tipos de objetos,⁶⁸ es necesario revisar dicha interpretación a la luz de que, como se verá más adelante, un objeto propio como el sabor puede ser percibido de modo accidental por un sentido diferente del gusto.⁶⁹ La traducción que ofrezco aspira a poner esto de manifiesto.⁷⁰

Modificando radicalmente la distinción entre *íδια* y *koiná* que aparece en el *Teeteto*, la distinción aristotélica conserva la definición platónica de propio como el objeto específico de cada sentido. Los propios son para Aristóteles los que máximamente (*kuríos*) pueden ser considerados objetos sensibles, ya que es en virtud de ellos que queda definida la esencia de los sentidos.⁷¹ Además, respecto de ellos volvemos a encontrar en Aristóteles la confianza en su carácter incorregible (*apseúdes*), que defendía el Protágoras del *Teeteto* y era compartida por Sócrates.

⁶⁶ En este sentido lee *Met.* IV 5, 1010b35 y V 15, 1021a33, textos en los cuales Aristóteles afirma que, para evitar repetir dos veces lo mismo, la vista no debe decirse relativa a aquello de lo que es vista, sino relativa a otra cosa como el color.

⁶⁷ λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ’ αὐτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἓν κατὰ συμβεβηκός. También Barbotin y Movia ofrecen una traducción análoga.

⁶⁸ Así, en la traducción de Calvo Martínez (1994) del pasaje clásico de *DA* II 5 se lee: “Sensible’ se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente”. También Barbotin (1966) y Movia (1979) ofrecen una traducción análoga.

⁶⁹ Grasso y Zanatta (2003:184) siguen esta línea de interpretación, y en este sentido leen el pasaje de *DA* 418a11-12, en el cual los ejemplos aristotélicos de sensibles propios son: la vista del color, el oído del sonido, la degustación del sabor. Si no estuviera abierta la posibilidad, aducen, de que un objeto propio de un sentido pueda ser percibido de modo accidental por otro, bastaría con decir que el color es un objeto propio, sin necesidad de aclarar que lo es por la vista.

⁷⁰ Para ampliar los fundamentos de dicha traducción e interpretación cf. Brunschwig (1996).

⁷¹ τῶν δὲ καθ’ αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως (*DA* 418a24-25).

Según Aristóteles, cada sentido individual, cuando se le hace presente su objeto especial:

“Nunca se equivoca al reportar si se trata de un color o de un sonido, si bien puede errar acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro.” (DA 418a14-16).⁷²

En el capítulo próximo, sin embargo, daré cuenta de algunos casos en los cuales Aristóteles matizaría esta confianza plena, ya que si bien tienen menor posibilidad de estar en el error que el resto de los sentidos, también en ellos es posible el error.⁷³

Los objetos sensibles comunes y por accidente son, por el contrario, objetos susceptibles de ser percibidos por el sensorio común, ya que involucran la coordinación de varios sentidos. Respecto de los comunes, Aristóteles retoma el argumento con el cual se introducen los *koiná* en el *Teeteto*. Allí Sócrates había señalado que los objetos que se perciben por medio de un sentido no pueden ser percibidos por otro, *i.e.*, que los sentidos son facultades altamente especializadas respecto de sus objetos. Por lo tanto, diferenciar un sonido de un color no puede hacerse por medio de ninguno de los sentidos (*Teet.* 185a-b). Ahora bien, en el *Teeteto*, este argumento lleva a la identificación de ciertos objetos, los *koiná*, en este caso la *diferencia*, que son captados por una indagación que el alma lleva a cabo en sí misma y no por medio de los sentidos. En *De anima*, en cambio, es uno de los argumentos que Aristóteles ofrece para mostrar que la *aísthesis* no se limita al ejercicio de los sentidos especializados, sino que involucra una coordinación central representada por el sensorio común.⁷⁴

No es posible sostener una equivalencia entre los *koiná* del *Teeteto* y los sensibles comunes de *De anima*, ya que precisamente los comunes del *Teeteto* no son sensibles. Si se observa, además, las respectivas enumeraciones de ambos filósofos, quedan de relieve sus profundas diferencias. Los *koiná* del *Teeteto* incluyen *ousía*, no-ser, semejanza, desemejanza, mismidad, diferencia, unidad, número, par, impar (185c9-d2). En el caso de Aristóteles, su lista de sensibles comunes incluye: movimiento, inmovilidad, número, figura, tamaño (κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος, DA II 6, 418a17-18). En *De sensu* se agregan rugoso, liso, agudo, obtuso (μέγεθος γὰρ καὶ σχῆμα καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λείον, ἔτι δὲ τὸ ὄξύ καὶ τὸ ἀμβλὺ) como comunes a la vista y al tacto (442b4-7). El único *koinón* que

⁷² καὶ οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρώμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ.

⁷³ Cf. cap. 10:238.

⁷⁴ Cf., *p.e.*, DM 450a11-13 y DA 426b8-21.

coincide en ambas listas, como se ve, es el número. Sostener como Ross (1961:239) que la doctrina aristotélica de los comunes deriva de la platónica en el *Teeteto* con la sola diferencia de que en un caso se captan por medio de la percepción y en otro de la reflexión simplifica excesivamente la diferencia entre ambos textos y no aporta a la comprensión de ninguno de ellos. Como indiqué antes, lo que Aristóteles toma del *Teeteto* es un argumento y no la distinción misma entre propios y comunes o, si se quiere, esboza su delimitación entre estos dos tipos de sensibles *contra* la distinción entre propios y comunes del *Teeteto*, al no aceptar la reducción del campo de la *aísthesis* que se opera en ese texto. En la sección correspondiente al tratamiento del sensorio común trataré con más detalle el modo de aprehensión de estos objetos.

Percepción accidental

Uno de los aspectos más interesantes de la teoría aristotélica de la percepción está representado por su consideración de los llamados "sensibles por accidente". Como tendré ocasión de mostrar, con este tipo de percepciones Aristóteles muestra los elementos interpretativos que pueden aparecer en las percepciones, que no se limitan, para el filósofo, a la recepción pasiva de datos sensorios, sino que captan el mundo de una determinada manera en función de los intereses y del estado cognitivo del sujeto. Mientras la percepción de los propios y los comunes, en circunstancias normales, deberían ser captados de modo análogo por los individuos de la misma especie, tal como se ha visto en el pasaje de *De interpretatione* citado *supra*, los sensibles por accidente ofrecen una amplia variedad de posibilidades. Siendo tan rica en consecuencias, la percepción accidental ha sido objeto de un amplio debate entre los intérpretes, debate que interesa particularmente a los fines de mi investigación, en tanto muchos estudiosos han sostenido que la *phantasia* está involucrada en la captación de este tipo de sensibles.

La principal diferencia entre los sensibles por sí y los sensibles por accidente radica en que para captar los primeros no es necesario ningún tipo de aprendizaje ni preparación previa, mientras que para aprehender los segundos se requiere de algún tipo de mínima experiencia previa en el establecimiento de una conexión contingente.

La atribución de accidentalidad a la percepción aparece en tres oportunidades.⁷⁵ La primera es la que aparece en *DA* II 6, cuando Aristóteles clasifica los modos en los

⁷⁵ En un célebre artículo de Cashdollar (1973:157) acerca de la percepción accidental al que tendré más de una oportunidad de referirme, el autor puntualiza que existen otros pasajes en los cuales está involucrada la percepción accidental aunque no aparezca de modo explícito la expresión.

cuales se dice la percepción. Luego sostiene que además, puede existir percepción accidental si un sentido capta el objeto propio de un sentido diferente. En tercer lugar, se refiere a la percepción de los sensibles comunes por medio de un sentido particular, afirmación tan problemática que ha llevado a algunos intérpretes a sostener que no se trata de una postura aristotélica sino de un *éndoxon* (DA 425a30-31). Veamos cada una de ellas:

1) En la clasificación de los objetos sensibles en DA II 5, la percepción accidental es presentada por Aristóteles por medio de un ejemplo que reaparecerá en otros pasajes:

Se dice 'sensible por accidente', por ejemplo, si lo blanco es hijo de Diarés, pues esto se percibe por accidente: que esto le acontece a lo blanco, del cual se percibe. (DA II 5, 418a20-23).⁷⁶

En este ejemplo, lo blanco se percibe, desde luego, por la vista y esto muestra, del mismo modo que sucede con los sensibles comunes, que para que se produzca la percepción siempre debe estar en operación por lo menos uno de los cinco sentidos. Pero el objeto de la vista, en este caso, se percibe como otra cosa, *i.e.*, como el hijo de Diarés. Cashdollar da cuenta de este mecanismo como una percepción necesaria –la de lo blanco–, respecto de la cual se percibe como un atributo accidental el ser el hijo de Diarés.⁷⁷ Siguiendo a este intérprete, además, es posible rastrear una interesante característica de la percepción accidental, que permite diferenciarla del modo de funcionamiento de la intelección. Cashdollar apela a la distinción que Aristóteles traza en *Física* I, 188b30ss. entre lo más cognoscible para la percepción y lo más cognoscible para la razón (*katà tòn lógon*, 188b32). En el caso de los sensibles por accidente, queda claro que ambos órdenes son inversos, ya que se percibe como atributo accidental lo que en el orden de la razón funcionaría como el sustrato de esa propiedad. Otros autores, a diferencia de Cashdollar, consideran que la percepción accidental no es una percepción estrictamente hablando, ya que requiere de la intervención de alguna otra función, como la *phantasia* o el pensamiento.

2) La percepción accidental de los sensibles propios es presentada por Aristóteles en DA 425a30-31. Esta posibilidad muestra, como destacan Grasso y Zanatta (2003),

⁷⁶ κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρου υἱός: κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τούτο, οὐ αἰσθάνεται.

⁷⁷ "This is exactly what is meant by incidental perception: that the second term of the synthesis is a cognized attribute of that which is perceived necessarily" (Cashdollar 1973:162)

que la calificación "por sí" no es absoluta, sino que depende de la relación entre un sentido y un objeto en una circunstancia dada.⁷⁸

3) Aristóteles describe los sensibles comunes como "los que percibimos accidentalmente por medio de cada sentido".⁷⁹ Como esto parece entrar en contradicción con la característica de ser sensibles por sí que el filósofo atribuye a los comunes, se han ofrecido diferentes vías de interpretación de ese pasaje. En la sección siguiente abordaré el tratamiento de este problema.

Si bien son diferentes cosas, en efecto, aquellas que pueden ser percibidas de modo accidental, algunos intérpretes consideran que los objetos físicos son los sensibles accidentales paradigmáticos.⁸⁰ Esto, como señala Zucca (2006:274) a propósito de la constitución de la memoria y la experiencia, modera fuertemente la posibilidad de atribuir a Aristóteles un empirismo a ultranza, pues se opera ya una verdadera síntesis a nivel perceptivo. Considero que la posición aristotélica no puede ser caracterizada de "empirista" más que como tipificación de una posición que no acepta el innatismo y entiende que el conocimiento comienza, por tanto, con la percepción. Mucho más compleja es la cuestión de la contrastación de los enunciados teóricos en base a la experiencia y la confianza en las opiniones corrientes, por las cuales Aristóteles tiene un profundo respeto.⁸¹

Analizaré un caso de percepción accidental ofrecido por Aristóteles, para profundizar en su modo de operación. Los olores, que son por cierto sensibles propios, son divididos por Aristóteles según un criterio que no tiene que ver con su naturaleza física sino con el modo en que agradan o desagradan al sujeto. Así, leemos en *DS* que existen olores de dos tipos:⁸²

1) Aquellos capaces de relacionarse accidentalmente con los sabores, y entonces son por esto placenteros o desagradables. Esto último depende del sujeto, porque a quien no le agrade el sabor asociado *per accidens* a este olor que percibe, no le resultará placentero, aparte de que al mismo sujeto no le resultará igualmente agradable cuando está satisfecho que cuando se encuentra hambriento. Este tipo de olfato es compartido por todos los animales.

⁷⁸ Graeser (1978:76-78), en cambio, en tanto considera que los sensibles por sí son tales en cuanto poseen en sí mismos la causa de su ser sensibles, a diferencia de los accidentales, que son percibidos por asociación a alguna cosa sensible por sí, niega el status relativo de los sensibles propios.

⁷⁹ ὅν ἐκάστη αἰσθῆσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, (*DA* 425a15).

⁸⁰ Cf. p.e. Gregoric (2007:140, n. 14).

⁸¹ Cf., p.e., el caso de los espejos que se manchan de rojo al ser observados por mujeres menstruantes, que analizo en el capítulo 15:205ss.

⁸² Quizás contra Platón, *Timeo* 66d, que sostenía que no había clases de olores, como sugiere Ross (1970: 215).

2) Aquellos que son placenteros por sí mismos, en tanto no se relacionan con los alimentos, como el perfume de las flores. Aristóteles cita un caso muy interesante para el análisis del funcionamiento de la percepción accidental: el de aquellos que perfuman sus bebidas. Al componer esta mezcla:

violentan el placer por medio de la costumbre, hasta que el placer surge de las dos percepciones como si lo hiciera de una sola (DS 444a1-3).⁸³

A diferencia del anterior, este tipo de olfato es exclusivo del hombre.⁸⁴

En estos dos casos hay dos tipos de percepciones accidentales, la primera más "natural", diríamos que la segunda (a la que Aristóteles califica de forzada), en tanto la conexión del olor con el sabor no depende del sujeto. En el segundo caso, el sujeto inventa, compone la relación y de ese modo modifica su percepción accidental.

El sensorio común

Uno de los aspectos más interesantes y originales de la conceptualización aristotélica de la percepción gira en torno a la unidad funcional que le atribuye, la cual excede a la función independiente de cada uno de los sentidos particulares. En el tratamiento aristotélico del sensorio común, el intérprete encuentra todos los alicientes de la investigación filosófica: riqueza y profundidad en su tratamiento, aunado con un amplio espectro de variantes hermenéuticas y problemas abiertos. Dentro de ellos, como apunta Modrak, el más acuciante es que, a pesar de ser efectivamente uno y aun de alojarse en un lugar específico del cuerpo, asume una variedad tal de funciones que la comprensión de su especificidad se torna compleja.⁸⁵ Precisamente los intérpretes coinciden en que las funciones del sensorio común son múltiples, pero están lejos de acordar en lo que hace a cuántas y cuáles son sus tareas.⁸⁶ Más allá de las interpretaciones diversas que discutiré en este apartado, me interesa señalar que el tratamiento aristotélico del sensorio común se presenta en franco disenso con su maestro, hasta el punto de poder ser interpretado como una respuesta alternativa a la

⁸³ βιάζονται τῇ συνηθείᾳ τὴν ἡδονήν, ἕως ἂν ἐκ δὺ' αἰσθήσεων γένηται τὸ ἡδὺ ὡς ἂν καὶ ἀπὸ μιᾶς.

⁸⁴ Esta diferencia se da, según Aristóteles, debido a que el cerebro humano es más grande, más húmedo y más frío y se halla lejos del calor del corazón y por lo tanto las venas de su entorno son las más sencillas de enfriar y por lo tanto capaces de una captación más sutil. Como el ejemplo procede de los *Parva Naturalia*, donde, como señalé anteriormente, el énfasis fisiológico es mayor que en *De anima*, no sorprende este tipo de explicación.

⁸⁵ "Le problème principal qu'ait à affronter l'interprète notion aristotélicienne de κοινή αἴσθησις est la diversité de ses fonctions. Celles-ci comprennent la perception des sensibles communs, la conscience réflexive de la perception, les jugements sur l'unité des objets sensibles complexes, et la discrimination des différences entre les objets propres » (Modrak 1987:62).

⁸⁶ Un buen estado de la cuestión al respecto puede consultarse en Gregoric (2007:13-15).

de Platón a algunos de los interrogantes planteados en el *Teeteto*. En ese diálogo, como se vio oportunamente en el capítulo 4, se niega a la percepción la posibilidad de constituirse en conocimiento sobre la base de su imposibilidad de captar determinaciones que exceden los sentidos particulares. Aristóteles, por el contrario, otorga un más amplio rol a la percepción, en tanto la captación del objeto propio de los sentidos particulares constituye sólo una de las diversas funciones que compete a la facultad de la percepción. En esta sección daré un primer paso en el análisis de esta amplitud de la facultad perceptiva al estudiar las funciones del sensorio común. En los capítulos subsiguientes, el panorama de la facultad perceptiva en su conjunto adquirirá sus contornos más acabados cuando me aboque a sus funciones más complejas, todas ellas asociadas a la *phantasia*.

La referencia a la *koiné aísthesis* aparece seis veces en el texto aristotélico, aunque algunos autores, por razones que desarrollaré oportunamente, sólo reconocen algunas de ellas. Existen tres apariciones reconocidas por todos los intérpretes: *DA* III 1, 425a27 *DM* 1, 450a10 y *PA* IV 10, 686a31. Una cuarta mención, reconocida sólo por algunos, se encuentra en *DA* III 7, 431b5. A esta lista, Gregoric (2007:65) agrega otras dos: *HA* I 3, 489a17 y *Met.* I 1, 981b14. Los últimos tres pasajes no aparecen mencionados por todos los estudiosos porque hay quienes asumen que en ellos el término "común" está tomado en un sentido más general, que no remite específicamente a la sensibilidad común. En la lectura que defiende, la frase "*koiné aísthesis*" (que aparece con o sin artículo e incluso invertida) tiene más de un sentido en Aristóteles.⁸⁷

Las interpretaciones del sensorio común pueden ser divididas en dos grandes grupos, según se considere que el mismo constituye una función aparte y central que viene a sumarse a la de los sentidos particulares, o bien que representa otro modo de operación de estos mismos sentidos. Los que comparten esta segunda interpretación no niegan, por cierto, que la facultad perceptiva pueda funcionar de modo integrado, sino que le atribuyen esta función ya sea a una capacidad perceptiva de orden superior que no se identifica con la que está involucrada en la captación de los sensibles comunes (Gregoric 2007)⁸⁸ ya sea a la *phantasia* (Nussbaum 1978, Frede 1996).

En su tratado acerca del alma, Aristóteles aborda el tratamiento del sensorio común luego de haber discurrido en general acerca de la naturaleza de la percepción,

⁸⁷ Esta línea de lectura es seguida por varios intérpretes: Gregoric (2007:124-125), quien defiende además que la frase no posee un sentido técnico en Aristóteles.

⁸⁸ Según este autor, tal capacidad sería la responsable de la combinación de la *aísthesis* y la *phantasia* que se da en casos como la *empeiria* (Gregoric 2007:57).

de haber clasificado los objetos sensibles y de haberse referido a la percepción de los propios. Dedicó los dos primeros capítulos del Libro III de *De anima* a la investigación de las tareas del sensorio común, negando explícitamente que se trate de un sexto sentido que venga a sumarse a los cinco estudiados en el Libro II. En su argumentación intenta salvar la unidad de la facultad perceptiva, a pesar de que ésta asume una variedad de funciones para las cuales no hay un órgano especializado, a la manera de los propios. Una de las funciones más interesantes del sensorio común es la apercepción, en tanto cada percepción no se reduce al movimiento que se produce a partir de la afección del órgano sensorio acompañada de la captación de la cualidad sensible, sino que va acompañada del percatarse de que se está percibiendo. Por desempeñar este rol, el sensorio común ha sido considerado por algunos intérpretes como la función psíquica que más se aproxima al contemporáneo concepto de conciencia.⁸⁹ En el capítulo siguiente ahondaré en esta cuestión. Por ahora basta destacar que el sensorio común constituye la unidad funcional de la facultad perceptiva, la cual puede ser explicada, según Aristóteles, tanto desde el punto de vista físico como psíquico. De este modo es posible afirmar, respecto del sensorio común, que se halla alojado en el corazón⁹⁰ y que genera un movimiento en todo acto relacionado directa o indirectamente con la captación de los objetos sensibles y el desarrollo de la *phantasia*. En este sentido, el sensorio común interviene en las percepciones de objetos propios, comunes y por accidente, alucinaciones, sueños, recuerdos y, en fin, en todas las funciones de la *phantasia*.⁹¹

Aquí me restringiré al tratamiento del problema de la captación de los sensibles comunes, para aclarar en qué sentido interviene el sensorio común respecto de ellos, dejando para la cuarta sección de mi investigación el tratamiento del rol del sensorio común en las diversas funciones asociadas a la *phantasia*.

En *De anima* III 1, no bien comienza la exposición acerca de la naturaleza del sensorio común, se origina un espinoso problema hermenéutico, ya que luego de afirmar que no es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, Aristóteles caracteriza a estos como lo que percibimos accidentalmente por medio de cada sentido (425a15).⁹² Este texto parece estar en abierta contradicción con el que

⁸⁹ Otros en cambio, destacan más bien las diferencias, sosteniendo que para Aristóteles no existe una unidad central de la conciencia que opere unificando todas las operaciones mentales. Cf., por ejemplo, Ross (1923:170).

⁹⁰ Para Grasso y Zanatta (2003:196), se trata del *pneûma* alojado en el corazón.

⁹¹ En *De mem.* 450a10-12, Aristóteles sostiene que el *phántasma* es una afección (*páthos*) del sensorio común.

⁹² La estructura de la argumentación general de los dos primeros capítulos del Libro III es la siguiente. El objetivo principal de *DA* III 1 es mostrar que no existe un sentido aparte de los cinco mencionados en *DA* II 7-11. En la primera parte de *DA* III 1 Aristóteles sostiene que no

reza, unas pocas líneas más adelante: "de los sensibles comunes tenemos una sensación común y no por accidente".⁹³ Owens (1982:218) ha agrupado los intentos de solución en tres grandes grupos. Mencionaré brevemente en qué consisten los dos primeros, para luego ir a un tratamiento más amplio de la tercera variante de solución, que me permitirá discutir en qué consiste precisamente la percepción de los sensibles comunes.

1) Torstrik propuso ("*un peu brutalement*", apunta Brunschwig),⁹⁴ como solución de la dificultad, adoptar la lectura de tres manuscritos tardíos que ofrecen en la línea 15 la negación *ou* antes de *katà sumbebekós*⁹⁵, retomando una tesis de Trendelenburg (1877:350).

2) Una línea diferente de encarar el problema consiste en considerar que a la altura de la línea 15, Aristóteles no estaría ofreciendo su propia postura sino tomando en consideración un modo en el cual podría entenderse la percepción de los comunes, en contra del cual argumentará más adelante. Sin embargo, esta interpretación se enfrenta con una dificultad textual, mencionada por Owens, en el sentido de que en tres frases del contexto inmediato, el presente *aisthanómetha* se usa para afirmaciones del propio Aristóteles (425a12, 20-22), y, en cambio, cuando el filósofo remite a una posición no compartida, emplea el imperfecto (*esthanómetha*) con *án* (425a24-25). A diferencia de Owens, otros intérpretes consideran que el hecho de que la mayoría de los comentaristas antiguos se inclinaron por esta lectura mostraría que el sentido del texto griego no impedía para ellos leerlo de este modo.⁹⁶

3) Otros comentaristas, finalmente, mantienen el texto tal como se encuentra en los manuscritos y, a la vez, lo consideran parte de la propia postura aristotélica, afirmando que no hay un único sentido en el cual el filósofo sostiene que una percepción es accidental, de suerte que en un sentido es verdadero sostener que los sensibles comunes se perciben de modo accidental, pero en otro sentido (el de *DA* II 6) sería falso. En esta línea de interpretación encontramos dos lecturas

existe un sentido que se agregue a los ya tratados respecto de la captación de los sensibles propios (424b 22-425a13); en la segunda parte, que no existe un sentido especial para los sensibles comunes (425a14-29). En el capítulo segundo refuerza sus conclusiones mostrando que no es necesario introducir ningún otro sentido para dar cuenta de las funciones perceptuales más complejas.

⁹³ τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἰσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός (*DA* 425a27-28)

⁹⁴ Brunschwig (1996:209).

⁹⁵ Torstrik (1872:162). Según Ross, se trataría de una posible solución al problema (1961:270), aunque reconoce que no es la única posible. También aparece en la traducción latina citada en el comentario de Tomás de Aquino (*In De anima* II, n. 577). Grasso y Zanatta (2003:151) consideran que es más posible que la negación haya sido introducida en el texto latino que eliminada del griego. Owens (1982:218-219), además, menciona que ni Avicenna ni Averroes conocieron versiones en las cuales estuviera incluida la negación.

⁹⁶ Cf. p.e., Brunschwig (1996:209).

paradigmáticas, que a la vez están profundamente enfrentadas respecto del modo de captación de los sensibles comunes. Por un lado, Modrak (1986) considera que para Aristóteles los sensibles comunes se perciben por todos los sentidos actuando de manera conjunta, mientras que según Brunschwig (1996) cada sentido, a la vez que capta su sensible propio, puede captar de un modo diferente un sensible común, de tal modo que la calificación de "común" respondería a la posibilidad de percibir, por ejemplo, un sensible común como el movimiento en algunas ocasiones por la vista y en otras por el tacto, y no, como sugiere Modrak, por la vista y por el tacto actuando conjuntamente. Desarrollaré de modo sucinto los fundamentos de ambas posiciones.

Respecto de la variedad de sentidos en los cuales se dice "por accidente", Modrak sostiene que existe un acuerdo generalizado en que la percepción de un común por un sentido especial difiere de la percepción de un propio por un sentido especial diferente del que le corresponde en tanto propio, por ejemplo, la percepción de un movimiento por la vista difiere de la percepción de un sabor por la vista. Pero esta diferencia puede ser entendida de dos modos diferentes:

A) La solución tradicional consiste en concebir la diferencia del siguiente modo: la percepción de un común por un sentido especial sería *kath'auto*, mientras que la percepción de un propio por un sentido especial diverso sería *kata sumbebekos*.

B) La solución adoptada por Modrak implica considerar que en ambos casos la percepción es accidental, pero salvando a la vez una diferencia entre dos modos de accidentalidad. La hipótesis de trabajo de la intérprete es que existen dos modos de percepción de un sensible común, uno por un sentido especial y otro por el sensorio común. En el primer caso, estaríamos en presencia de una percepción accidental del sensible común y en el segundo de una percepción por sí. Para Modrak, el objetivo de Aristóteles en *DA III 1* es mostrar que la percepción por sí de los sensibles comunes requiere de una facultad que no se identifica con ninguno de los sentidos especializados. Y en este sentido traduce *DA III 1*, 425a27-28 del siguiente modo:

"For the *koina*, we even now have a common sense not *kata sumbebekos*" (Modrak 1987:64).⁹⁷

Como ya ha notado Brunschwig, la traducción de ἤδη por "even now" no parece aceptable, sino que tiene más bien el sentido de "por cierto" o "de hecho", en oposición a la hipótesis contra-fáctica de 425a24, εἰ δὲ μὴ (Brunschwig 1996:212). Modrak concluye entonces que la percepción de los comunes sólo es *kath'auto* cuando se

⁹⁷ Ver nota 92.

verifica por el sensorio común, el cual es "the capacity for the joint exercise of several senses" (Modrak 1987:65).⁹⁸

Lo que me interesa destacar a partir de los planteos de Modrak y Brunschwig, más allá de la interpretación que se asuma acerca del modo específico de captación de los sensibles comunes, es que la percepción para Aristóteles *no* se reduce a la actividad específica de los sentidos, sino que requiere de un centro coordinador que, a diferencia de Platón, él considera que se ubica también al nivel de la percepción. Notemos que aun en el caso de Brunschwig, que niega que el sensorio común perciba los comunes como si de un sentido especial se tratara, cada sentido puede percibir propios y comunes en tanto está conectado a una unidad central de coordinación perceptiva.

Un segundo problema aparece en el pasaje que sigue. Según la lectura de los manuscritos, Aristóteles estaría sosteniendo que percibimos los sensibles comunes gracias al movimiento.⁹⁹ Los intérpretes han tomado caminos muy diversos acerca de la interpretación de este pasaje. Me referiré a algunas de estas interpretaciones, señalando los problemas que enfrentan. Algunos intérpretes han optado directamente por la eliminación del término conflictivo: Ross, p.e., considera que *kinései* es una glosa que debe ser eliminada del texto, ya que entra en contradicción con la subsiguiente explicación aristotélica de la percepción del número, en la que no está involucrada el movimiento. La captación de la magnitud y la figura, por el contrario, sí son explicadas por el filósofo en términos de movimiento, aunque nuevamente no encontramos con dificultades hermenéuticas acerca del tipo de movimiento a que se refiere. Torstrik, por otra parte, propone una enmienda, reemplazando *kinései* por *koinê*. Una medida semejante, creo, sólo debe ser adoptada cuando no es posible encontrar ninguna alternativa plausible del texto, lo cual, según mostraré, no se cumple en este caso.

Un segundo grupo de intérpretes considera que se refiere al movimiento que producen los *koiná* en el sujeto percipiente.¹⁰⁰ Esta línea de lectura posee la evidente dificultad de que en todos los casos de percepción, y no sólo en los comunes, se verifica, según Aristóteles, un movimiento en el sujeto que percibe, de modo que no se entendería por qué apelar al movimiento para caracterizar los comunes. Por último, según otros, se trataría del movimiento de los cuerpos.¹⁰¹ Ahora bien, es perfectamente plausible que en el caso de la percepción de dos sensibles comunes

⁹⁸ Esta misma línea de interpretación es seguida por Graeser (1981:81).

⁹⁹ ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα (DA 425a16-17).

¹⁰⁰ Movia (1979:350) menciona entre quienes comparten esta interpretación a Temistio, Simplicio, Filopono, Tomás de Aquino, Rodier, Tricot, Jannone-Barbotin y Laurenti.

¹⁰¹ Según Movia, siguen esta línea de interpretación Trendelenburg y Hicks (Movia 1979:350).

como son el movimiento y el reposo, se necesite del movimiento de los cuerpos para poder captarlos, pero difícilmente podría sostenerse lo mismo respecto de otros sensibles comunes como la figura, o el tamaño. Modrak, para evitar esta última dificultad, propuso que se trata de un ejemplo construido por Aristóteles sobre la base del movimiento, y que no podría extenderse al conjunto de los sensibles comunes. Sin embargo, nada en el texto autoriza a pensar que Aristóteles está tratando sólo de un sensible común específico, sino más bien todo lo contrario, que se está refiriendo a todos.¹⁰² Es interesante la propuesta de Webb (1982:41-42), respecto de que todos los sensibles comunes son percibidos por medio de un cambio en los sensibles propios, por ejemplo, la percepción de una figura roja sobre un fondo blanco requiere por lo menos un cambio en la percepción del color, el ojo pasa de la percepción del primer color a la del segundo. En otras palabras, sólo percibiendo en un instante el rojo y en otro el blanco es que se puede percibir la figura. Esto explica por qué la percepción de los sensibles comunes requiere siempre la percepción de los propios (425a19) y por qué los sensibles propios son calificados por Aristóteles de *kúrios* (418a24). Esta interpretación tiene la ventaja, además de poder integrar la explicación de varios parajes como los mencionados, de dar cuenta de la importancia que el movimiento posee respecto de la percepción en general, en textos como *Física* VIII 3 (253a32-253b6), donde Aristóteles sostiene que aquellos que niegan el movimiento rechazan el testimonio de la percepción y, por ello, no sólo impiden la constitución de la física sino también del resto de las ciencias, que se edifican también sobre la percepción. El objeto percibido está en movimiento (no es, de ningún modo inmutable) y es la sensibilidad común la que permite, específicamente, dar cuenta de esto.

La amplitud y variedad de funciones de la *aísthesis* en Aristóteles

A lo largo de este capítulo he analizado qué tipo de capacidad constituye la *aísthesis*, lo cual es indispensable, a mi entender, para comprender a su vez a la *phantasia*. La primera distinción que hay que tener en cuenta es que el término *aísthesis* está usado en la obra aristotélica en varios sentidos diversos, entre los cuales me interesa destacar dos. Hay un uso amplio del término *aísthesis* que no se refiere exclusivamente a la operación de la facultad perceptiva, pero que era corriente en el lenguaje de la época, y abarca distintos tipos de captaciones que operan de modo análogo a la percepción. Luego sigue un uso más específico del término, el predominante en los tratados psicológicos, donde a su vez tenemos, nuevamente, dos

¹⁰² Modrak (1981:409). Para una crítica de esta posición, cf. Grasso-Zanatta (2003:164-165).

empleos diferentes. Según uno de ellos, Aristóteles se refiere a la facultad perceptiva en general, abarcando (y coordinando) la *aísthēsis* propiamente dicha y la *phantasía*. Finalmente, y este es precisamente el uso más general y extendido en su obra, la *aísthēsis*, en su sentido más propio, designa la capacidad de captación asociada a los diferentes órganos de los sentidos y la unidad coordinadora central representada por el sensorio común. De modo que hay que estar en guardia respecto de esto y, sobre todo, entender que cuando Aristóteles se refiere, en numerosísimos pasajes, a la importancia de la percepción, no se trata meramente de la percepción de los propios, ni siquiera de los tres tipos de sensibles, sino que la facultad va mucho más allá. Las razones profundas de esta amplitud van en consonancia con los principios gnoseológicos aristotélicos analizados en el capítulo anterior, con los cuales se opone a las aporías que encontró en la reducción de la percepción llevada a cabo por Protágoras y Platón, en dos sentidos diferentes, pero quitándole ambos el poder de recibir el impacto causal de los objetos del mundo.

En la lectura que he defendido a lo largo de este capítulo, a través del análisis de lo que constituye para Aristóteles la percepción propiamente dicha, emerge como rasgo fundamental de ella su carácter activo, que no implica, desde luego, construcción por parte del sujeto que percibe, a la vez que impide conceptualizar los sentidos como un espejo del mundo. Los sustratos que ofician de objetos sensibles, había aducido contra Protágoras, subsisten al margen del sujeto y se actualizan como sensibles al ser percibidos.¹⁰³ La relación que se establece entre lo percibido y quien percibe es natural, apunta en *De interpretatione*, y no depende de un individuo ni de una convención, como quería Protágoras. Es, al contrario, un proceso físico, susceptible de ser analizado también en términos cognitivos, en tanto la apercepción que lo acompaña impide su reducción a un fenómeno meramente físico.

Para los fines de mi investigación, no sería posible entender nada sobre el concepto aristotélico de *phantasía*, sin haber recorrido las funciones que es capaz de desempeñar, por sí misma, la *aísthēsis* propiamente dicha, para diferenciarlas de aquellas funciones especializadas, pertenecientes a la misma facultad, pero propias de la *phantasía*.

En el capítulo siguiente hemos de ver que el alcance de la percepción es limitado, al ser el rasgo propio de la percepción propiamente dicha su operación en presencia efectiva de los objetos del mundo correspondientes. Es el inicio del camino del conocimiento, que nunca será negado, pero sí iluminado por los logros que se alcancen más allá de ello. Un más allá que para Aristóteles, a diferencia de su

¹⁰³ Cf. cap.6:169.

maestro, la percepción posibilita, al constituir no un obstáculo –tal era la visión predominante que he encontrado en Platón–, sino una capacidad confiable que permite la supervivencia animal y gran parte de las distinciones sobre las que se edifica la vida buena. En lo que sigue, estas pretenciosas afirmaciones encontrarán su razón de ser.

Capítulo 10

Más allá de Protágoras y Platón: alcance y límites de la facultad perceptiva aristotélica

En el capítulo anterior he tratado ampliamente acerca del aspecto material y formal de la percepción y es hora ya de abordar la cuestión de su finalidad, sin lo cual la explicación quedaría gravemente incompleta. Las funciones de los vivientes, en efecto, obedecen a un fin natural y es necesario entonces, para comprender cabalmente la *aísthēsis*, considerar sus distintas funciones integradas en el conjunto de un *kósmos* ordenado teleológicamente. Tal es el cometido de *De anima* III 12,¹ donde Aristóteles antes de dar cuenta de la percepción en términos finalistas recuerda que la naturaleza no hace nada en vano (434a31). En este capítulo me propongo entonces analizar el alcance y los límites de la *aísthēsis*, los cuales me permitirán llegar a vislumbrar el rol de la *phantasía*, pues allí donde la *aísthēsis* no alcanza es donde comienza a operar la *phantasía*. Esta última comparte con la primera el tener objetos particulares, pero se diferencia en que, según propongo mostrar en este capítulo, la *aísthēsis* está limitada a la presencia efectiva de los objetos del mundo y por lo tanto al presente, lo cual deja abierta la cuestión de cuál es la función por medio de la cual es posible remontarse al pasado y anticiparse al futuro. La respuesta a esta pregunta es, precisamente, la *phantasía*.

Dividiré el capítulo en cuatro secciones, en la primera trato acerca de cuál es la *krísis* propia de la percepción, terciando en la polémica acerca de la interpretación judicativa de la discriminación perceptual, en la segunda, analizaré diversos casos donde Aristóteles considera que se pueden cometer errores al nivel de la percepción. Luego abordo la cuestión general del alcance de la percepción, precisando el tipo de conocimiento que proporciona, junto con la determinación de sus límites. En tercer término, estudio la cuestión de la aperccepción y todos los amplios fenómenos vinculados a ella, que cristalizan en una función que muchos intérpretes asimilaron a la autoconciencia. A modo de conclusión, finalizo introduciendo una reflexión, a partir del recorrido del capítulo, acerca de aquellas funciones que quedan ligadas a la facultad perceptiva pero que no responden a la naturaleza de las analizadas en este capítulo, dejando abierto el planteo para el rol de la *phantasía*.

¹ Hutchinson sostiene que los capítulos 12 y 13 del Libro III de *De anima* estaban originalmente situados entre los capítulos 4 y 5 del Libro II. Temáticamente es, por cierto, correcto, ya que allí Aristóteles trata cuestiones de la percepción que había considerado concluidas antes. No entraré en mayores consideraciones acerca de si la conveniencia de un ordenamiento temático justifica argumentar acerca de un orden original, al que no tenemos acceso (Cf. los argumentos de Hutchinson 1987).

Acerca de la *krísis* propia de la percepción

Aristóteles emplea el verbo *krínein* para designar la función de la *aísthesis* en varias oportunidades.² Esta discriminación posee diferentes niveles:

1) Cada sentido puede discriminar sus propios objetos.

2) Los diferentes sentidos pueden captar objetos no-propios, sea accidentalmente o bien en común. Para esto último valen las aclaraciones realizadas en el capítulo anterior acerca de la naturaleza de la percepción de los sensibles comunes, que son objetos que pueden ser captados en común por varios sentidos diferentes, es decir que no se trata de un sexto sentido sino de un modo de operación diferente a la señalada en 1).

Esto último implica, según sugiere Nancy (1996:239), una polémica con Platón, quien en *Teeteto* 186b9 emplea el término *krínein* para mostrar lo que la percepción no puede realizar.³ En el transcurso del argumento de *Teeteto* 184b-186e se produce una diferencia fuerte e insalvable entre *aísthesis* y *krísis*. Para Aristóteles, en cambio, como se trata de la capacidad de distinguir entre cualidades *sensibles*, la función correspondiente de discriminación tiene que ser, también, propia de la facultad sensitiva:

“Puesto que discriminamos lo blanco y lo dulce y cada uno de los demás sensibles por medio de cada uno, también percibimos que difieren en algo necesariamente por medio de la percepción, pues son perceptibles” (*DA* III 2, 426b12-15).⁴

Un elemento común entre percepción e intelección es que ambos son procesos activos, en los cuales se actualiza una capacidad natural. Es por esto que Aristóteles rechaza, como se ha visto en el capítulo anterior, que la percepción o el pensamiento puedan ser calificados de alteraciones propiamente dichas. La diferencia que persiste entre ambos es que la sensación posee un objeto exterior y, por ello mismo, particular,⁵ mientras que el pensamiento se ejercita sobre objetos interiores al alma

² Cf. *DA* III 2, 426b10-23, donde el término aparece seis veces y *MA* 700b19-22, en el cual identifica como discriminadoras tanto a la *aísthesis* como a la *phantasia*.

³ «Platón fait ainsi de ce verbe l'opérateur de la disjonction définitive entre sensation et science, disjonction qui rend inévitable l'abandon de la définition de la science proposée initialement par Théétète».

⁴ ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει: αἰσθητὰ γὰρ ἔστιν.

⁵ Más adelante, en este mismo capítulo, mostraré que Aristóteles precisa cuál es el tipo de particularidad propia del objeto de la percepción, que pasa por las coordenadas espacio-

(DA II 5, 417b20ss.). La *aísthēsis* es calificada de *dúnamis kritiké*, caracterización que si bien deja en claro su carácter activo, ha suscitado una aguda polémica entre los intérpretes, fundamentalmente acerca de si se trata de una capacidad de discernimiento o de una capacidad de juicio.⁶ En los tres pasajes en los cuales la percepción es calificada como tal tipo de *dúnamis* aparece identificada como una capacidad natural, asociada por una parte a la *diánoia* y, por otra, a la *phantasia*:

1) Sobre el final de su tratado acerca del alma, Aristóteles atribuye dos tipos de *dunámeis* diferentes al alma propia de los animales (DA III 9, 432a15ss.): la capacidad de discriminación (*dúnamis kritiké*) y la de movimiento (*dúnamis tō kineîn katà tópon*). La primera de ellas corresponde a dos clases de actividades distintas: *aísthēsis* y *diánoia*, cuya diferencia específica había sido ya defendida en los capítulos III, 3 y III, 4.⁷ Cabe destacar que la *phantasia* no aparece clasificada en este pasaje como una de las potencias por medio de las cuales el alma discierne, cuestión que retomaré en el capítulo correspondiente a esta facultad.

2) Al tratar la difícil cuestión del modo de aprehensión de los principios en *Analíticos*, Aristóteles soluciona una paradoja similar a la planteada por Menón en el diálogo platónico homónimo, –cómo podríamos aprehender los principios, pues o los poseemos y, en ese caso, no se entiende cómo nos pasarían inadvertidos, o bien no los poseemos en absoluto, y de este modo no podríamos reconocerlos–, y lo logra por medio de la posesión por parte de los animales de una capacidad innata de discernimiento: *δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν* (AP II 19, 99b35). Esta percepción dará lugar a distintos procesos de retención y abstracción, según el tipo de animal en cuestión, de acuerdo con un proceso que es tipificado por el filósofo desde distintas perspectivas de análisis en este mismo capítulo de *Analíticos Posteriores*, en *Metafísica I* 1 y en *De anima* III 7 y 8. En todos los casos se trata de un camino que comienza con la percepción, pero que es enfocado ya sea desde los tipos de saber, ya sea desde las funciones del alma involucradas en ellos, respectivamente. De allí que la *phantasia* no aparezca mencionada en los textos centrados en el tratamiento de los tipos de saber, sino en los que tratan las funciones del alma.

3) Finalmente, en el tratado *De motu animalium* Aristóteles señala que las capacidades que mueven al animal pueden ser: intelecto, *phantasia*, elección,

temporales y no estrictamente por el carácter particular e irrepitable de la individualidad. Cf. *infra*:244.

⁶ Ver la polémica de Nancy (1996) con Rodrigo (1995) y Cassin (1996).

⁷ El filósofo considera que a esta altura del tratado ya ha quedado suficientemente explicada la *dúnamis kritiké* consistente en *aísthēsis* y *diánoia*: *peri mèn aisthēseos kai nou diorísthō tosaúta* (DA III 9, 432a17-18).

voluntad y apetito, y que en última instancia todos estos motores remiten o al *noûs* o a la *órexis*.⁸ Y asocia a la *aísthesis* y a la *phantasia* con la potencia del *noûs*:

“Pues también la *phantasia* y la *aísthesis* ocupan el mismo lugar que la intelección, pues todas son capaces de discernimiento” (MA 700b19-21).⁹

Para la interpretación de estos pasajes es crucial tener en cuenta dos consideraciones. Una, que Aristóteles entiende que la facultad perceptiva es común a los hombres y el resto de los animales y otra, que ni siquiera la *phantasia* derivada de la percepción tiene para él una naturaleza judicativa, como ha quedado claro a partir de su crítica a Platón. Sólo a partir de esto puede edificarse una interpretación de la *krisis* perceptiva. De modo tal que sólo resta concluir que la *aísthesis* es una *dúnamis kritiké* en función de su poder de captación de una variedad de objetos propios de cada sentido, comunes a varios y accidentales a ellos, respecto de los cuales realiza una actividad sintética, pues permite captar un todo integrado e incluso diferencias internas. No se trata de una recepción pasiva, sino muy por el contrario, de una actividad que identifica y separa, de modo intencional, una variedad de objetos, dentro de un rango propio de cada especie.¹⁰

En esta caracterización de la percepción se advierte la doble crítica a las nociones protagórica y platónica desarrolladas en el *Teeteto*, pues allí el abderita, siempre siguiendo la interpretación platónica, la asimilaba a la *phantasia* quitándole la capacidad de dar cuenta de la aprehensión de las cosas del mundo y refiriéndola exclusivamente al sujeto percipiente. Platón, por su parte, le quitaba todo tipo de poder más allá de la captación de los objetos propios de cada sentido. Aristóteles, en cambio, intenta resguardar el aspecto causal, a la vez que le otorga amplios poderes de discriminación, necesarios como materia prima para el pensamiento.

La posibilidad de error en la percepción

En esta sección me propongo tratar un tema central para el análisis tanto de la *aísthesis* como la *phantasia*. En efecto, ciertas interpretaciones como la de Caston

⁸ Acerca del sentido de esta reducción, cf. cap. 16:365-367.

⁹ καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν: κριτικὰ γὰρ πάντα.

¹⁰ Así Aristóteles afirma que los hombres poseen un sentido del olfato inferior al resto de los animales, pero superior en cuanto a los sentidos del tacto y el gusto, al que considera una forma de tacto. Cf. DS 4, 440b31-441a3, DA 421a10. En PA 660a11 sostiene que esta mayor agudeza del tacto humano se debe a que su carne es más blanda que la del resto de los animales. Pero esto sería sólo la razón fisiológica, que da cuenta de la necesidad hipotética de la materia, de acuerdo con lo establecido en *Física* II 9, que debe ser completada con una explicación finalista.

(1997), contra la que argumentaré oportunamente en el capítulo 13, sostienen que el rol principal de la *phantasia* en el pensamiento aristotélico es contribuir a la explicación del error, en virtud de que este último no puede ser explicado ni por la percepción ni por la intelección. Sin embargo, la percepción, aun la de los propios, para Aristóteles, puede dar lugar al error, sin que esto último lleve a desconfiar de las percepciones, en tanto, muy frecuentemente, son otras percepciones las que permiten advertir el error, o bien algún razonamiento que está, a su vez, basado en percepciones. Todos los procesos gnoseológicos animales y humanos, para Aristóteles, llevan a ella.

En general, todas las operaciones cognitivas del alma, a excepción de la intelección de los indivisibles,¹¹ pueden dar lugar al error, siendo este último de diferente naturaleza y obedeciendo a diversas causas, según la operación del alma involucrada. Lo mismo puede decirse, en efecto, acerca de la verdad, ya que no hay un único concepto de verdad que rija en todos los casos. Para desarrollar, entonces, la cuestión del error en la percepción, haré ciertas aclaraciones preliminares, luego de las cuales expondré los casos de errores en este terreno y sus causas.

En el capítulo anterior hemos visto que la percepción es para Aristóteles una capacidad que los hombres poseen desde el nacimiento y que no requiere aprendizaje previo para su actualización, a diferencia de la actualización de otras potencias cognitivas humanas.¹² Exitosa en la mayoría de los casos, la percepción puede, no obstante, constituirse en fuente de error. Respecto de la cuestión de la verdad o falsedad aplicada a ella, es menester tener en cuenta, en primer término, que el problema de la verdad en los escritos aristotélicos es singularmente complejo, de modo que se puede decir que existen varios problemas en torno a la verdad, en tanto esta última no posee un sentido unívoco en sus escritos.¹³ En el caso de la percepción, en tanto Aristóteles insiste en que responde a la finalidad de la naturaleza, atendiendo a la supervivencia y también a la buena vida, el criterio de verdad remite a la correspondencia con el mundo. El tipo de verdad propio de la percepción es llamado por Moreau (1961) "verdad antepredicativa", la cual constituye una revelación de la cosa anterior a su enunciación. No se trata, al modo protagórico, de meras impresiones subjetivas que en tanto tales no pueden ser falsas, sino de efectos causales que los objetos tienen sobre los órganos sensorios y que, si no se cumplen en determinadas condiciones, pueden dar lugar al error entendido como ausencia de correspondencia con cosas o estados de cosas. Recuértese cómo, en *Metafísica* IV 5,

¹¹ Cf. cap. 11:269.

¹² Se trata de un poder de *krísis*, tal como aparece, p.e., en *DA* II, 6, 418a14-16; 11, 424a 5-10; III, 2, 426b 8-14). En *DS* I 436b19ss. menciona las diferencias (*diaphorai*) que pueden ser captadas por la percepción (también en *Met.* I 1, 980a26-27 y *Anal. Post.* II 19, 100a1-2).

¹³ Cf., p.e., Tugendhat (1998:165-175), Pearson (2005).

Aristóteles argumenta al respecto contra Protágoras, cuya reducción de la percepción a la *phantasia*, llevaba a sostener que todas las percepciones son verdaderas, en tanto se limitarían a las impresiones privadas.¹⁴ Los objetos de la percepción, para Aristóteles, son efectivamente externos, lo cual es su característica distintiva frente a la *phantasia* y a las diversas operaciones de la facultad intelectiva.¹⁵ De allí la necesidad que tiene también el filósofo de salvar una relación fuerte entre la *aísthesis* y la *phantasia*, pues allí se produce el quiebre desde los objetos exteriores a los interiores y, de debilitarse este nexa, se perdería la posibilidad de la construcción de una noción de conocimiento no-innatista como la suya.

Para comprender en qué medida la percepción puede ser falsa, es menester apelar en primer lugar a la distinción entre sensibles propios, comunes y por accidente, tal como Aristóteles la presenta en *De anima* II 6, en tanto las condiciones de verdad no son homólogas para todos los tipos de sensibles. Solo respecto de la percepción de los propios Aristóteles llega a sostener que es siempre verdadera, o que involucra “un mínimo de error” (*DA* III 3, 428b18). Todas las restantes instancias de percepción y *phantasia* son susceptibles de error, estas últimas más que las primeras por estar más alejadas de la presencia en acto del objeto de percepción.

Analizaré a continuación algunos casos mencionados por el filósofo en los cuales es posible el error aun en el nivel de la percepción de los propios, la menos susceptible de error. En *Metafísica* IV 5, el argumento central que Aristóteles esgrime contra Protágoras es la diferencia entre *aísthesis* y *phantasia*. El filósofo aduce allí que aun un sensible propio como el color es percibido más adecuadamente por los que están cerca que por los que se hallan lejos, por los sanos más que por los enfermos, por los despiertos más que por los dormidos (1010b4-6). Quien cuestione esto, según Aristóteles, revelaría sus propósitos erísticos, pues se trata de una opinión corriente aceptada ampliamente por la mayoría que tuvo su origen en la experiencia y, por lo tanto, se pueden ofrecer distintas interpretaciones o conceptualizaciones de ella, pero no negarla. En todos estos casos se trata de perturbaciones producidas por la situación o condición del sujeto percipiente, e incluso, en el caso del dormido, para Aristóteles no se trataría propiamente de una percepción, pues la facultad que opera en ese caso, como se verá en el último de los capítulos de esta investigación, es la *phantasia*.

En *De anima* III 4, al establecer diferencias entre la intelección y la percepción, el estagirita destaca que los sentidos pierden exactitud por la intensidad del objeto,

¹⁴ Cf. cap. 6:166.

¹⁵ Aristóteles destaca este punto en varios pasajes, como p.e. *DA* II 5, 417b12-28 y *DC* 278a11.

colores muy brillantes, olores o sonidos intensos.¹⁶ Esto es consecuente con su análisis de los elementos involucrados en el acto de la percepción, el cual incluye el objeto sensible, el órgano percipiente y el medio,¹⁷ de modo tal que cualquier alteración del órgano o del medio puede ser fuente de error. Incluso muchas de las ilusiones perceptuales se producen por la naturaleza misma del funcionamiento de los órganos sensoriales y su conexión con el sensorio común, pues las sensaciones persisten y así p.e. el que pasa de la luz a la oscuridad no puede distinguir nada en un primer momento, debido a la persistencia de la luz. Aristóteles registra incluso fenómenos algo más complejos que este último: si se mira un mismo color, blanco o amarillo durante un cierto tiempo, al fijar la vista en otra cosa, el color persiste; si se mira el sol o cualquier objeto brillante, al cerrar los ojos se percibe primero el mismo color, luego rojo, púrpura y negro; quienes miran durante un cierto tiempo algo en movimiento como un río que fluye con rapidez, luego verá que las cosas en reposo se mueven (*DI* 2, 459b8-23).

Con respecto a los sensibles comunes, la posibilidad de error se torna mucho mayor. Uno de ellos, el tamaño, a causa de la distancia, pues a pesar de que Aristóteles sostiene que toda magnitud es perceptible, la distancia no permite apreciar con exactitud su tamaño (*DS* 7, 448b12-14). Este es el célebre ejemplo acerca del tamaño del sol, que analicé en el capítulo 7 a propósito de la polémica con Platón.

Sin embargo, a partir de esta posibilidad de error en cualquier instancia perceptual, Aristóteles no concluye que la percepción no es fiable. En conjunto, la percepción cumple un rol fundamental en el proceso de conocimiento, porque su falsedad se revela precisamente por otras percepciones más adecuadas en cuanto al medio y a la situación del percipiente, aunque en algunas instancias particulares se muestre engañosa. Para cumplir adecuadamente su rol de garantizar la supervivencia animal, la percepción no requiere ser acertada en todos los casos, sino en la mayoría.

Al adjudicarle esta capacidad de *krísis* a la percepción, Aristóteles se aparta de Protágoras, a la vez que no acepta los fundamentos de la postura platónica. Frente a Protágoras, sostiene que existen percepciones verdaderas y falsas, mientras que a diferencia de Platón, cree posible establecer la diferencia entre verdad y falsedad en el ámbito mismo de la percepción, sin necesidad de recurrir a una instancia superior y confiando en una continuidad entre lo que se percibe y lo que se entiende, mediada por la *phantasia*. Sin duda para Aristóteles, como para Platón, no se podría captar la *ousía* directamente por medio de la percepción, pero la diferencia estriba en que para el

¹⁶ En *DS* II señala que cuando se aprieta el globo del ojo y se lo mueve, aparece (*phainetai*) fuego (437a23-24). Aquí el uso del verbo *phainetai* remite a la aparición de algo que no tiene correlato externo, en la misma línea de algunos usos que he señalado en el capítulo 1:41.

¹⁷ En el caso de la visión, se agrega otro elemento: la luz.

estagirita, el proceso cognitivo que lleva a su captación implica confianza en la percepción y también una fuerte continuidad y mediación con la etapa intelectual. Desde luego que al reconocer la existencia de una *ousía* y la posibilidad de conocer la diferencia entre el ser y la apariencia, Aristóteles se muestra mucho más cercano a su maestro que al sofista. Sin embargo, en la propia concepción de la *ousía* y en su consideración de la distinción entre ser y apariencia se revelan importantes diferencias entre ambos filósofos. El intento aristotélico de "salvar los fenómenos", de defender la consistencia de las cosas sensibles frente a las críticas platónicas, tiene su paralelo, según sostuve en el transcurso de mi exposición, en el rol destacado que desempeña la percepción en la gnoseología aristotélica. Esto último no lo llevó a confiar ingenuamente en ella, pero sí a diseñar un proceso de conocimiento en el cual a partir de la percepción se llega a la intelección por medio de una instancia mediadora, tal que una vez finalizado este proceso, hay que poder dar cuenta del punto de partida, aceptando que la percepción pueda funcionar como correctiva de la teoría como también que otras percepciones puedan corregir o ajustar alguna percepción previa.

El logro aristotélico es haber aunado de este modo en su explicación la teoría, la experiencia y las opiniones corrientes acerca de la percepción, reconociendo su importancia y sus límites, y a la vez coincidiendo parcialmente con Platón en la crítica a quienes solo pueden pensar en lo que les ofrecen los sentidos.

Alcance y límites de la percepción

He señalado en el capítulo anterior que el rol cardinal que la percepción desempeña en todos los animales es garantizar la supervivencia, pues es condición necesaria para el desempeño de las funciones básicas de búsqueda del alimento y evasión del peligro (*DS* 1, 436b19-21). Pero esta función no agota el aporte de la percepción, pues en el caso de los animales potencialmente dotados de *phrónesis*, la percepción es también causa del bien, en tanto a partir de su capacidad de discriminación puede operar el pensamiento acerca de las cuestiones teóricas y prácticas (*DS* 1, 437a1-3). La vista, denominada en *DA* 429a2, "el sentido por excelencia", es el sentido de mayor poder de discriminación por tener como su objeto el color, característico de todos los cuerpos (*DS* 1, 437a5-7).¹⁸ Pero respecto de la inteligencia, el oído es el que se revela más importante, aunque lo audible no es causa por sí sino accidental del aprendizaje. El *lógos*, en efecto, es causa del aprendizaje por

¹⁸ Cf. también *Met.* I 1, 980a26-27.

ser audible, pero no es capaz de posibilitar la enseñanza en virtud del sonido mismo, sino en razón de su carácter simbólico.¹⁹

Numerosos son los pasajes en los cuales Aristóteles enfatiza el rol que desempeña la percepción en el proceso de conocimiento,²⁰ lo cual desde luego constituye el reflejo en el ámbito gnoseológico del elevado status ontológico otorgado a las cosas sensibles, tal como se articula en su tratado:

“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-²¹ se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de percepción, no sería posible aprender ni comprender” (DA III 8, 432a3-8).²²

En este pasaje queda evidenciada la oposición con la metafísica platónica a la vez que, tal como destaca Movia, se deja abierta la posibilidad, según sugiere el *hos dokei* (432a4), de sostener la existencia de la *ousía* suprasensible (Movia 1979:393). Cabe destacar que el pasaje está referido al conocimiento de las cosas que pertenecen al mundo sublunar, el cual no depende del conocimiento de la existencia de entidades inteligibles separadas. Sabido es que para Aristóteles existe una *ousía* suprasensible eterna, pero, a diferencia de su maestro, ella no tiene un rol gnoseológico en la aprehensión de las cosas ni de sus propiedades, con lo cual el estagirita se aparta decididamente de la gnoseología innatista de diálogos como el *Fedón*.

Dado que el hombre empieza a conocer a partir de lo que es más accesible para él, y no en sí mismo, la percepción es la puerta de acceso al conocimiento científico y filosófico, ya que la *aísthesis* es la *dúnamis* que posee el alma de acceder a un conocimiento sin otro bagaje previo que su propia potencia. En el primer capítulo de la *Metafísica*, cuando establece los grados de saber que comienzan necesariamente con la percepción, al arribar al grado superior de conocimiento, el filósofo sostiene que ninguna de las sensaciones puede constituir la sabiduría,

¹⁹ Cf. DI 16, RS 165a7ss.

²⁰ Cf. p.e., Met. I, 1, AP II 19, DC III 7 (esp. 306a17). Más adelante tendré ocasión de detenerme en el análisis de estos pasajes.

²¹ Sobre el sentido de *τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα* Movia (1979:393) cree que se trataría de los entes matemáticos y Ross (1961:310) que presumiblemente se refiera a conceptos que sólo pueden ser aprehendidos por medio de un alto grado de abstracción, tal como las virtudes éticas.

²² ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη.

“pues, por importante que sean para el conocimiento de lo particular, no nos suministran el por qué de nada, como, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino sólo que es caliente”(Met. I 1, 981b11-13).²³

En este pasaje, claramente, Aristóteles está negando a la *aísthēsis* la aprehensión de una conexión causal, pero a la vez le está otorgando un rol fundamental (y exclusivo) sobre la captación de los particulares. Así, si se trata de la blancura de la nieve, lo que se requiere para afirmarla es la percepción y no el desarrollo discursivo (*Top.* I, 105a5-7). Si se trata de la causa, por el contrario, hay que remontarse más allá de ella. El *ti estin*, afirma en *Analíticos Posteriores* II 7, 92b2-3, no se puede mostrar ni por medio de la sensación ni apuntándolo con un dedo,²⁴ en tanto este sentido de *ousía* escapa a la percepción.

La *aísthēsis*, sin embargo, posee una dimensión que excede lo meramente particular. En un pasaje de *Analíticos Posteriores* que estudia la relación entre *aísthēsis* y *epistēme*, aparece relacionada con lo general. Allí, en términos que evocan el *Teeteto*, Aristóteles niega que la primera pueda dar lugar a la segunda (87b28). La razón que aduce para ello es que aunque la percepción es de algo de tal característica (*toû toioûde*) y no de una cosa concreta (*toûde tinos*, 87b29), está atada al aquí (*poú*) y al ahora (*nûn*, 87b29), mientras que el universal, objeto de ciencia, no.

Este pasaje rompe con la aparente sencillez del esquema al que responde, mayoritariamente, la gnoseología aristotélica:

Objeto de percepción (<i>aísthēma</i>)	Externo	Particular ²⁵
Objeto de <i>phantasia</i> (<i>phántasma</i>)	Interno	Particular
Objeto de intelección (<i>nóēma</i>)	Interno ²⁶	Universal

Es necesario indagar, pues, el sentido en el cual la *aísthēsis* puede ser de lo universal. Wedin (1988:262) propone interpretar el pasaje de *AP* a la luz de *DA* II 12, 424a 17-24. Allí Aristóteles sostiene que la percepción es afectada por los objetos que poseen sabor o están coloreados, pero no en tanto se dicen particulares, sino en tanto

²³ καίτοι κυριώταται γ' εἰσὶν αὐταὶ τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις: ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν. Cf. también *APr* I 30.

²⁴ Zucca (2006:280) considera probable que aquí Aristóteles esté aludiendo de modo irónico y polémico a Cratilo (cf. *Met.* IV 5, 1010a12-13).

²⁵ *Met.* I 1, 981b11-13.

²⁶ *DS* 6, 445b16-17. Cf. *infra* cap. 3:

son cosas de una cierta clase conforme al *lógos*. Entiendo que el filósofo se está refiriendo a que la experiencia previa, el lenguaje y el conocimiento influyen el modo en que las cosas se perciben, de modo que si se percibe algún rasgo por primera vez, se desconoce el término apropiado, como también si se trata de alguna característica inusitada o común a varios objetos. Esta posibilidad de tipificar por medio del lenguaje y la experiencia previa está garantizada, por cierto, por la estructura metafísica, pues como bien apunta Zucca (2006: 281, n.50), aunque son los individuos los que constituyen el "nervio" de la realidad, estos son potencialmente generales a modo de ejemplos de una esencia respecto de la cual no se distinguen entre sí.

Sin embargo, la confianza aristotélica en la percepción dista mucho de ser ingenua, tal como puede advertirse en sus análisis más detallados del mecanismo de la percepción en *De anima* y *De sensu*. La insistencia en la importancia de la sensación en los escritos de Aristóteles debe ir pareja, creo, con la consideración de los límites de la percepción. Si bien es cierto, como señalé antes, que Aristóteles sostiene que el conocimiento comienza por lo que nos es más accesible, esto es el punto de partida desde el cual el sabio se remonta a la forma de conocimiento más excelente, por la cual se alcanza lo que es más cognoscible por sí.²⁷ Este primer paso más accesible permite acceder a un primer nivel de conocimiento, en el cual se captan las cosas como un todo, sin la capacidad de hacer distinciones complejas. Así lo explica en *Física*, donde describe al objeto inmediatamente conocido como un compuesto (*tò kathólou*, 184a23-24,26) en el que los componentes son percibidos mezclados (184a21-25), conformando un todo indistinto (*hólou*, 184a24-25).²⁸ Aquí queda bien precisado el alcance de la percepción, en tanto basta para discriminar este todo como una unidad y para distinguir sus propiedades manifiestas, pero se requiere del trabajo del intelecto para poder realizar distinciones más finas que aludan no ya a sus cualidades sino a sus elementos (*stoicheía*, 184a14).

Por otro lado, la *aísthesis* no proporciona acceso alguno al objeto de conocimiento más alto, suprasensible y eterno, susceptible de proporcionar el más alto placer por la completa actualización de las potencias humanas, y que no se compara con la observación de multitud de cosas sensibles (*PA I 5*, 644b31-35). Sólo el intelecto es capaz de captar tal tipo de objeto. Sin embargo, no hay que olvidar que el argumento que llega a mostrar la necesidad de la existencia de un primer motor

²⁷ Cf., p.e., *Met.* VII 3, 1029b3ss.

²⁸ En este sentido parece ir también el pasaje de *Met.* II 1, 993b5-7, donde sostiene que el acceso a la verdad es fácil y difícil a la vez en tanto se está en posesión del todo, sin poder asir una parte de ella.

inmóvil parte del análisis del cambio de las cosas sensibles, y lo cierto es que sólo de este modo, y no directamente, se puede llegar al conocimiento de esta entidad.²⁹

Además, respecto del resto de las ciencias, Aristóteles sostiene que el criterio último con el cual deben ser juzgados todos los principios es su conformidad con los *phainómena*, muchos de los cuales son el resultado de la percepción, o se relacionan de modo indirecto con ella a través de los usos cristalizados en el lenguaje o en las concepciones corrientes (DC III 7, 306a17).³⁰ Los resultados de la especulación teórica deben coincidir con las observaciones, de modo de alcanzar “lo que queda claro no sólo por la argumentación, sino también por los hechos”.³¹ La oposición entre los que investigan *logikós* y los que investigan *phusikós* es que los primeros desdeñan las cosas sensibles (Romeyer 1983:157).³²

Una de las características principales de la *aísthesis*, la cual por otra parte marcará una destacada diferencia con la *phantasia* es la presencia de un medio (*metaxú*) entre el percipiente y lo percibido. Incluso en el sentido del tacto, el que marca la mayor proximidad entre ambos, se verifica la presencia de un medio. Por medio de este elemento de la percepción, el filósofo destaca la exterioridad de lo sensible respecto del percipiente, descartando la posibilidad de que los objetos percibidos se reduzcan a representaciones en el alma.³³ En el capítulo 13, consagrado a la *phantasia*, analizaré cómo la percepción da lugar a la presencia de representaciones en el alma que se independizan en cierto sentido, pero que se constituyen como la condición de posibilidad de la intelección.

Unas páginas atrás me he referido a la posibilidad de error en la percepción, el cual podía tener lugar por factores diversos, entre ellos la perturbación del medio, la lejanía, o el estado del percipiente. Esto podría llevar, incluso, a que aun estando el objeto sensible presente y los sentidos disponibles, no se produzca la percepción. No se trata, como antes, del error en ocasión de percibir, sino de que no se perciba en absoluto. Algunos casos en los que puede darse esta situación de imposibilidad perceptual aparecen en *De sensu*: que el sujeto esté reflexionando profundamente, que se encuentre asustado, o que esté escuchando un ruido muy fuerte (DS 7,

²⁹ Así aparece en *Metafísica* XII, respecto del tratamiento de la causa motriz del cambio.

³⁰ Los objetos percibidos no son el único tipo de *phainómena* y en este sentido no es acertado traducir el vocablo *phainómena* por “hechos”, como si de una cuestión exclusivamente empírica se tratase. La expresión *φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν* (*Met.* IV 5, 1009b14) es usada por Aristóteles para significar el tipo de *phainómena* que se obtiene por medio de la percepción.

³¹ *καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ’ ἐργῳ δῆλον* (*Met.* XII 7, 1072a22). Cf. además GA 760b31.

³² Cfr. GC 316a11, 325a13. El mismo reproche que en el último texto se le hace a los eleatas lo reciben los pitagóricos en DC 293a29-30.

³³ Romeyer (1996:142) destaca que, paradójicamente, lo propio de la sensación es librar al hombre de los objetos que permanecen exteriores, y que es en este sentido Aristóteles critica la teoría de los simulacros, la cual se revelaría insuficiente para preservar dicha exterioridad.

447a15-17). Estos tres ejemplos muestran la influencia de otras funciones sobre la percepción: el intelecto, la emoción, otras percepciones. En el último caso, la explicación aristotélica de estos fenómenos consiste en la perturbación de un movimiento por otro, de tal modo que el más fuerte puede anular al más débil o, igualados, perturbarse entre sí impidiendo la percepción.

En la misma línea del límite del aquí y ahora, Aristóteles señala que la percepción permite captar algo como placentero o como doloroso (DA III 7, 431b 3), en cambio, el intelecto nos capacita para conceptualizarlo como bueno o malo (DA III 10). Esta diferencia se verifica porque la calificación moral requiere de perspectiva temporal, pero la percepción está limitada al tiempo presente.³⁴ El bien y el mal, para Aristóteles, no puede reducirse a lo que es bueno o malo en el momento presente, sino por un largo tiempo.³⁵

Percepción y conciencia

A la hora de analizar las funciones de la percepción, uno de los conceptos que en los últimos años ha estado presente en numerosos análisis de la percepción en Aristóteles es la contemporánea noción de conciencia.³⁶ Este interés gira en torno de una de las funciones propias de la facultad perceptiva: la percepción de que se percibe. Antes de comenzar el tratamiento de los temas propuestos, se impone una aclaración preliminar respecto del concepto de conciencia, en tanto ha sido objeto de diversos abordajes filosóficos y encierra una multiplicidad de sentidos. Según Block (2004), los fenómenos conscientes involucran al menos cuatro aspectos centrales:

- 1) Consciencia de acceso: un estado es consciente si, mientras se está en ese estado, una representación de su contenido está disponible de modo inmediato.
- 2) Consciencia fenoménica: los aspectos cualitativos de nuestra vida mental (*qualia*), como sentir un dolor, percibir un color.
- 3) Consciencia reflexiva: nuestra capacidad de inspeccionar deliberadamente los contenidos de nuestros pensamientos.
- 4) Consciencia de sí: la representación, de sí que confiere una cierta unidad a nuestra vida mental.

³⁴ Cf. DM 1, 449b13; 449b26-28.

³⁵ Cf. DA III 10, 433a 25-30, b 5-13; III 1, 434a 11-15; MA 6, 700b 28-35, 7 701a 16-20, 27-36.

³⁶ Entre los que niegan que haya habido un claro antecedente de la moderna noción de conciencia en Aristóteles se cuenta Hamlyn (1968 :XIII); Rorty (1979 : 38-61); Wilkes (1998 :20-21). Entre los que, por el contrario, lo afirman, se encuentran Modrak (1981;1987), Kahn (1966), Hardie (1976) ; Caston (2002).

Si bien en mi exposición me centraré fundamentalmente en el último de la lista, los cuatro aspectos pueden rastrearse en los escritos aristotélicos, expresados todos ellos con el vocabulario de la *aísthesis* y sus parónimos, lo cual, según mi lectura, es el rasgo distintivo del planteo aristotélico acerca de la conciencia de sí. Ocasión privilegiada, entonces, para comprender qué tan profunda es la dimensión que Aristóteles atribuyó a la facultad perceptiva, la cual no se reduce, por cierto, al ejercicio de la capacidad de los sentidos.

Existen dos pasajes centrales, entre los cuales, además, se produce una aparente contradicción:

1) "Puesto que se da en cada sentido, por un lado, algo propio y, por otro, algo común –propio, por ejemplo, el ver para la vista, oír para el oído y para cada uno de los demás del mismo modo-, existe una capacidad común que acompaña a todas, por medio de la cual se percibe que se ve y oye, pues no es por la vista que vemos que vemos y que se discrimina que son diferentes las cosas dulces de las blancas, ni por el gusto ni por ambos, sino por alguna parte común a todos los sentidos" (DSV 455a12-20).³⁷

2) "Puesto que percibimos (*aisthanómetha*) que vemos y oímos, es necesario o que percibamos por la vista que vemos o por alguna otra función (*hetéra*). Pero la misma será de la vista y de su objeto coloreado, de modo que o los dos serán su objeto o la misma se percibirá a sí misma. Además, si fuera otra la percepción de la vista, o seguirá al infinito o se percibirá a sí misma" (DÁ III 2, 425b12-17).³⁸

En el primero de los pasajes citados, Aristóteles atribuye la apercepción a una capacidad común a todos los sentidos. No hay que interpretar esta capacidad común, sin embargo, como un sexto sentido, sino como la unidad funcional de la facultad perceptiva,³⁹ capaz de generar un movimiento en todo acto relacionado, directa o indirectamente, con la captación de los objetos sensibles y asimismo con la amplia

³⁷ ἐπει δ' ὑπάρχει καθ' ἐκάστην αἰσθησιν τὸ μὲν τι ἴδιον, τὸ δὲ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἷον τῇ ὄψει τὸ ὄραν, τῇ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκάστη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἥ καὶ ὅτι ὄρα καὶ ἀκούει αἰσθάνεται. οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὄρα ὅτι ὄρα, καὶ κρίνει (Gregoric 2007:166 señala que Sedley considera que este último κρίνει está corrupto y que para darle sentido al pasaje habría que suponer un ἀκούει) δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτε ἀμφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἀπάντων.

³⁸ Ἐπει δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὀρώμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὄρα, ἢ ἐτέρα. ἀλλ' ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς. ἔτι δ' εἰ καὶ ἐτέρα εἴη ἢ τῆς ὄψεως αἰσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἰσιν ἢ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς: ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον.

³⁹ Desde el punto de vista fisiológico, el sensorio común se halla alojado en el corazón Para Grasso y Zanatta (2003:196), se trata del *pneûma* alojado en el corazón.

posibilidad de representación asociada con ellos. En este sentido, el sensorio común interviene en las percepciones de objetos propios, comunes y por accidente, alucinaciones, sueños, recuerdos y, en fin, en todo tipo de representaciones.⁴⁰ Según mi lectura, corresponde también a él la responsabilidad de la conciencia.

El segundo pasaje plantea una serie de aporías, dejando abiertos dos interrogantes: qué función del alma es la responsable de los otros tipos de, diríamos, autoconciencia y si se trata o no de una facultad unificada. *Hetéra* en la línea b13 podría aludir, en efecto, al sensorio común, como sostengo, o bien, como sostienen algunos intérpretes, a alguna función de la facultad intelectual.⁴¹ Si confrontamos los pasajes 1) y 2) queda claro que no se trata de que en el primero se niegue que sea la vista la encargada de percibir que se ve y en el último se lo sostenga. El sentido de la vista, en tanto opera captando su objeto propio, no capta su propia actividad como objeto, pero esta visión está siempre acompañada de una captación de sí en la cual no opera a la manera de la captación de los propios.

El problema planteado por Aristóteles en estas líneas se remonta al *Cármides* platónico, diálogo en el cual Sócrates se pregunta si podría haber un sentido que capte las sensaciones de los demás sentidos y, a la vez, sí mismo, pero que conjuntamente, en tanto función especializada que aprehende sus objetos propios, no perciba nada de lo que las demás sensaciones captan.⁴² A lo largo de la discusión subsiguiente se discute esto respecto del deseo, el amor, la voluntad, el temor, la opinión, el saber, y se desecha que puedan estar referidos sólo a sí mismos sin tener un objeto. En términos contemporáneos, diríamos que se está estableciendo el carácter *intencional* de estas actividades. Resta como problema abierto, en el diálogo, la existencia de alguna capacidad que pueda referirse a sí misma y también a otros,⁴³ porque si la visión se ve a sí misma, sería necesario, se dice, que tuviera algún color (*Carm.* 168d3-e1).

⁴⁰ En *DM* 450a10-12, Aristóteles sostiene que el *phántasma* es una afección (*páthos*) del sensorio común.

⁴¹ Gregoric (2007:175, n.3) apunta que atribuirle esta función a la facultad intelectual fue la interpretación de varios comentaristas antiguos del pasaje: Plutarco de Atenas, Filópono, Damascio y Simplicio.

⁴² καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν. ἄρα ταῦτά ἐστιν ἃ λέγεις; (*Carm.* 167a5-7). El interrogatorio socrático surge a propósito de la caracterización que realiza Cármides de la *sophrosúne*, como un saber que lo es de sí mismo y de todos los demás (166e5-6).

⁴³ μεγάλου δὴ τινοῦ, ὦ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἰκανῶς διαιρήσεται, πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὐτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν [πλὴν ἐπιστήμης], ἀλλὰ πρὸς ἄλλο, ἢ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ; (*Carm.* 169a1-5).

La respuesta aristotélica a esta cuestión consiste en sostener, por un lado, que la visión no se reduce a una función simple (*i.e.*, la captación del color), en tanto cuando no se ve, se percibe por la vista la oscuridad y la luz.⁴⁴ Por otro lado, respondiendo de modo directo al problema planteado en el *Cármides* acerca de la percepción del color, sostiene que es posible sostener que lo que ve está de algún modo coloreado, en tanto los órganos sensoriales son capaces de recibir la cualidad sensible sin la materia (*DA III 2*, 425b17-20).

Esta apercepción es la que fundamentalmente ha llamado la atención de los intérpretes recientes, interesados en rastrear las raíces de la noción de conciencia en la psicología aristotélica.⁴⁵ Numerosos intérpretes suelen ver en los dos pasajes que analizamos un texto pionero de la contemporánea noción de conciencia. Ross (1923:148), por ejemplo, lo reconoce, a la vez que llama la atención sobre la carencia de unidad que la misma tendría en el planteo aristotélico.⁴⁶

Sin embargo, otros intérpretes consideran que Aristóteles no es el primero en bosquejar dicha noción sino que es más bien un heredero de su maestro, en tanto han visto una primera presentación de la unidad de la conciencia en el *Teeteto* platónico, en el argumento central que en dicho diálogo se despliega contra la ecuación entre percepción y conocimiento. Es así que Dixsaut llega al punto de afirmar que Platón habría sido el primero en afirmar el poder sintético del alma⁴⁷ y la unidad de la conciencia (Dixsaut 2002:58).⁴⁸ Creo que la búsqueda del primer sostenedor de cualquier concepto filosófico, más aún si se trata del caso como el que nos ocupa, en el cual se rastrea el primer antecedente de un concepto moderno, puede dar lugar a muchos equívocos. Mi ruta de análisis será, en efecto, otra, pues para Aristóteles la percepción abarca un campo mucho más amplio que en el pensamiento

⁴⁴ En este último caso la visión estaría operando de un modo diferente. Gregoric (2007:180, n. 9) sugiere que podría tratarse del caso de quien teniendo los ojos cerrados, puede discernir si afuera está luminoso u oscuro o bien de la percepción de la oscuridad o el brillo excesivo, en ambos casos sin captar un objeto coloreado.

⁴⁵ Caston (2002) considera, en cambio, que lo que está en juego en el pasaje de *De anima* mencionado más arriba no refiere a una percepción que se percata de su propia actividad, sino simplemente a la percepción.

⁴⁶ "This is one of the earliest passages of any author in which the difficulties involved in self-consciousness are discussed. Aristotle does not assign all self-consciousness to a single central faculty. Knowledge, perception, opinion, and reasoning, while primarily engaged with objects other than themselves, each in passing apprehends itself."

⁴⁷ En el *Teeteto* se sostiene que los sentidos convergen (*sunteínei*) en el alma (184b4).

⁴⁸ También Burnyeat (1990:58) ve en el pasaje de *Teet.* 184b-186e "the first unambiguous statement in the history of philosophy of the difficult but undoubtedly important idea of the unity of consciousness".

contemporáneo,⁴⁹ hasta el punto de incluir ciertas funciones análogas a los diversos sentidos de conciencia a los que aludimos antes.

Platón afirma allí, según se ha visto en el capítulo 4, que de no existir una capacidad del alma más allá de la percepción, seríamos como un caballo de madera, imagen que ha sido asociada a la del célebre caballo troyano⁵⁰ que, a pesar de estar imbuido de guerreros en pleno uso de sus facultades sensorias, por su carencia de unidad orgánica, era incapaz de percibir. Esto lo lleva a afirmar, en 184c5-7, que no es con los ojos y los oídos que vemos y oímos sino con el alma, la cual al percibir, actúa con el concurso de los sentidos. Lo cierto es que al subrayar que en la percepción el alma es activa a través de los sentidos por ser ella, y no éstos, el sujeto de actos perceptuales tales como ver u oír, Platón modifica parcialmente la explicación de la percepción proporcionada previamente en términos de la 'teoría de los gemelos'. Mientras que según esa teoría, los únicos factores que intervenían en el proceso perceptual eran, por un lado, el órgano sensorio y, por otro, aquello capaz de afectarlo, la afirmación de 184c5-7 aclara que en realidad es el alma, sirviéndose de los sentidos como instrumentos, la que percibe.⁵¹ El segundo paso consiste en la distinción entre dos actividades del alma, la primera, consistente en indagar valiéndose de los sentidos como instrumentos, y la segunda, en una investigación llevada a cabo por el alma en y por sí misma. Si bien el ejemplo empleado por Platón en este contexto puede llevar a pensar que en el último caso, el alma indaga en sí misma pero a partir de ciertos contenidos obtenidos por medio de la percepción, el peso del argumento no está puesto, sin duda, en la dependencia de la segunda operación respecto de la primera sino, por el contrario, en las limitaciones de la indagación del alma por medio de los sentidos. El alma aparece entonces jerarquizada como verdadero agente de la percepción, los sentidos como meros instrumentos. Más allá de esto último, el pasaje del caballo de madera puede aportar algún elemento tendiente a mostrar la insuficiencia de un análisis de la percepción que no incluya un centro coordinador, y sin duda para Platón, al ser el alma misma la encargada de las dos funciones - indagación por medio de los sentidos o en sí misma- en el *Teeteto* más que en ningún otro diálogo, aparece asegurada la unidad de funcionamiento. Esto último, sin embargo, no es el equivalente del concepto de conciencia, en tanto que su función,

⁴⁹ Según el autor, no existió en la historia de la filosofía ningún otro abordaje tan amplio del problema de la percepción: "*L'analyse fait par Aristote de l' aisthesis est vraisemblablement la première et la dernière analyse d'ensemble du phénomène*" (Volpi 1993:27)

⁵⁰ Gregorovic (2007: 4) precisa que esta identificación debe a Aretas de Cesarea, un escoliasta del s. X (*Scholia Platonica* 440-1 Greene).

⁵¹ Platón estaría criticando su propio lenguaje de *República* VII. Cf. *Rep.* 523c, d5, e4, 524a3, c3 y otros pasajes del mismo diálogo aducidos por Cooper (1970: 127, n. 7). Véase también McDowell (1973) nota *ad loc.* *Teet.* 184b8-d6, pp. 185-186.

más allá de lo sostenido en el argumento del caballo de madera, no es presentada como un percatarse de que se está percibiendo o pensando, sino la de aprehender el ser, y por lo tanto la verdad, junto con las otras determinaciones comunes.⁵²

No existe en el vocabulario aristotélico un término equivalente a "conciencia". Ni *suneidesis* (término sobre el cual se forma el latino *conscientia* y que indica tal noción en el griego moderno) ni *sunaísthesis* eran usados por Aristóteles en el sentido de conciencia.⁵³ Los términos en los que Aristóteles plantea la cuestión son diferentes. Veamos, por ejemplo, cómo aparece en *Física* el percatarse de la propia actividad perceptual como una característica distintiva de los seres animados:

"Y en todas las cualidades en que puede alterarse lo inanimado puede también alterarse lo animado, pero no a la inversa, ya que lo inanimado no puede alterarse según las sensaciones; además, el uno da cuenta de lo que le afecta, el otro no." (*Fís.* VII, 244b12-245a1)⁵⁴

Este percatarse (*ou lanthanein*, es decir, que no se oculta, no pasa inadvertido) es característico, según Aristóteles, de las funciones del alma involucradas con la cognición y el deseo.⁵⁵ Caston (2002:759) apunta que no se trata de una introspección, sino de una experiencia normal y natural que no requiere esfuerzo. Si se piensa en los diversos sentidos de conciencia en el pensamiento contemporáneo, vemos que no toda conciencia supone una introspección, sino que podría tratarse de un acceso fenoménico.

Para Kahn (1966), por ejemplo, y aun cuando reconoce que no existe una correspondencia estricta entre el concepto actual de conciencia y el alma tal como es entendida por Aristóteles, el modo en que el filósofo planteó la naturaleza de la percepción se asemeja a la noción de conciencia. Según este autor, la centralización de las funciones llevada a cabo por el sensorio común es análoga a la del cerebro, de modo tal que es responsable de muchas funciones que hoy en día llamaríamos propiamente "conciencia".

⁵² Los *koiná* del *Teeteto*, recuérdese, son ser (*ousía*), no-ser, semejanza, desemejanza, mismidad, diferencia, unidad, número, par, impar (*Teet.* 185c9-d2), a los que Platón añade luego valores tales como bello, feo, bueno y malo (186a9).

⁵³ Boeri releva algunos usos de *συναίσθησις* y del verbo *συναισθάνεσθαι* en los textos aristotélicos, en los cuales no tiene, sin embargo, el sentido técnico de "conciencia", sino más bien de una suerte de percepción compartida (*EN* 1170b9-10; *EE* 1244b25, 1245b22-24), y menciona el pasaje de *EN* 1170b4-5 como una excepción y un uso que se acercaría bastante a "conciencia" (de hecho, el mismo autor adopta este término en su traducción del pasaje; Boeri (2007: 237 n.46). Cf. también Kahn (69-71) y Modrak (1980-81:160).

⁵⁴ καθ' ὅσα μὲν οὖν τὸ ἄψυχον ἀλλοιοῦται, καὶ τὸ ἐμψυχον, καθ' ὅσα δὲ τὸ ἐμψυχον, οὐ κατὰ ταῦτα πάντα τὸ ἄψυχον (οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται κατὰ τὰς αἰσθήσεις): καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ' οὐ λανθάνει πάσχον.

⁵⁵ En *DM* 2, 452b26-28 lo emplea para referirse a la imposibilidad de no percatarse de que se está recordando, cuando se recuerda. Cf. también *API* 12, 77b31; II 19, 99b25-27.

Siguiendo la misma línea de Kahn, Modrak (1980-81:160) encuentra tres características propias de la conciencia en los escritos aristotélicos: intencionalidad, autoconciencia y unidad. Sin embargo, la intérprete va un paso más allá, al sostener que, aun en ausencia de una toma de posición expresa de Aristóteles, la conciencia de todos los objetos cognitivos, incluyendo los objetos inteligibles o los aspectos emotivos, son propios del sensorio común más que del intelecto. Es decir que ya no se trataría de adjudicar al sensorio común la unidad de la experiencia perceptiva, sino la de todo tipo de actividad de las facultades perceptiva e intelectual. Aduce a favor de su interpretación dos pasajes de los *Parva Naturalia* (DS 447a16-18 y DM 450a13-21), en los cuales la conciencia introspectiva del pensamiento es mencionada como una función del sensorio común. Creo que la dirección a la que apunta la interpretación de Modrak es fiel al planteo aristotélico y que es posible ahondar incluso en esa línea de interpretación, desplegando el conjunto de funciones de la cual el sensorio común es coordinador central. Por otro lado, es importante destacar, con Romeyer (1983:162), que Aristóteles ubica la sede de lo que los modernos llaman "conciencia" en el sensorio común porque el hombre sólo puede captarse a sí mismo a partir de la percepción de las cosas exteriores.

En uno de los dos libros de *Ética Nicomaquea* dedicados a la amistad, Aristóteles describe de este modo las diferentes operaciones que implican una conciencia de actuar en el momento en que se está actuando. Citaré *in extenso* este pasaje, rico en elementos respecto del tema que me ocupa:

"Si el que ve percibe que ve, y el que oye que oye, y el que camina que camina, y de igual modo en los demás casos hay algo que percibe que actuamos, de modo que nos percatamos, al percibir, de que percibimos y al pensar, de que pensamos. Pero el percibir que percibimos o pensamos es percibir que somos (el ser era, en efecto, percibir o pensar) y el percibir que se vive es una de las cosas placenteras por sí (pues la vida es buena por naturaleza y percibir que lo bueno se da en uno mismo es placentero), pero el vivir es deseable en mayor medida para los buenos, en tanto el ser es para ellos bueno y placentero (se complacen, en efecto, al ser conscientes (*sunaiathanómenon*) en lo que es bueno en sí mismo...⁵⁶) (EN IX 9, 1170a29-1170b 5).

⁵⁶ ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν), τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῆν, τῶν ἡδέων καθ' αὐτό (φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζῶν, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἡδύ), αἰρετὸν δὲ τὸ ζῆν καὶ μάλιστα τοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτοῖς καὶ ἡδύ (συναἰσθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτό ἀγαθοῦ ἡδονται)

Respecto de este pasaje, me interesa destacar dos cuestiones: la primera referida propiamente a la noción de conciencia, vinculada a la percepción, y la segunda respecto del placer.

En primer lugar, entonces, cabe destacar que Aristóteles utiliza ampliamente el verbo *aisthánomai* para los casos donde se percibe que se percibe, pero también para aquellos en los cuales se percibe lo que es por sí mismo bueno. Ahora bien, en los escritos aristotélicos hay varios usos de *aísthēsis* y sus parónimos para casos donde, estrictamente, no hay percepción de sensibles propios, ni de comunes, ni por accidente. Una primera ampliación del vocabulario de la percepción está dada en los casos donde el filósofo remite en general a la función de la facultad perceptiva. No sorprende encontrar de este modo que le adjudica a la *aísthēsis* funciones que, estrictamente, en otros escritos considera propias de la *phantasía*. Pero existe otro uso más amplio todavía del vocabulario de la percepción como el que acabamos de ver en el texto de la *Ética Nicomaquea*, lo cual nos deja dos alternativas hermenéuticas básicas. O se considera que Aristóteles posee un uso restringido y propio de *aísthēsis* y otro más amplio, que no remite a una función de la facultad perceptiva sino a nuestras capacidades de captación directa de un objeto que no necesariamente debe ser objeto de la percepción, o bien asumimos que la percepción representaba para Aristóteles una suerte de unidad de la conciencia, involucrada en la aprehensión de múltiples objetos. Cualquiera de las dos alternativas lleva a que los fenómenos actualmente asociados a la conciencia constituyen para Aristóteles una función de la facultad de la percepción, de suerte que su propuesta está en abierta disputa con Platón, que había desechado en el *Teeteto* que la percepción fuera una buena candidata para desempeñar esta función.

En segundo lugar, en este texto Aristóteles señala que la vida es buena y placentera por sí misma, que esta vida consiste para los hombres en percibir y pensar y que estas dos actividades van acompañadas siempre de lo que podríamos llamar una percepción de segundo grado, consistente en un percatarse, a la vez que se percibe o se piensa, de que se está percibiendo o pensando, lo cual incrementa el placer en el caso de que se trate de las percepciones y los pensamientos de una persona buena. En el tratamiento del placer del Libro VII de esta misma obra, Aristóteles, a la vez que reconoce que no todos los hombres persiguen el mismo placer, sostiene que al perseguir el último están manifestando, en formas quizás algo imperfectas, la tendencia que todos los seres tienen hacia lo divino. Al perseguir los placeres corporales, por ejemplo, los hombres van en pos de lo mejor que conocen, aun cuando vivir sólo para estos placeres no sería una vida propiamente *humana*. De este modo, solo el hombre bueno puede complacerse plenamente en su propia vida,

como resultado de la actualización de las mejores capacidades humanas correspondientes a los mejores objetos. Al ejercer estas actividades, el hombre se acerca a una actividad y un placer propios de la divinidad.⁵⁷

A lo largo de este capítulo he intentado mostrar que la confianza aristotélica en la percepción dista mucho de ser ingenua. Los numerosos pasajes en los cuales le otorga una función fundamental y específica, como primer paso del camino del conocimiento, van aparejados con un reconocimiento de sus límites. La *aísthesis* opera exclusivamente en presencia de los objetos sensibles y respecto de ellos, lo cual no impide que pueda estar influenciada por la *phantasía* y la *nóesis*, pues no se limita a la captación de los objetos propios de cada sentido sino que es capaz de captarlos accidentalmente como otra cosa. Dos factores son los que delimitan la *aísthesis*: su dependencia directa de los órganos de los sentidos encargados de recibir el impacto causal del mundo exterior y la presencia efectiva de los objetos sensibles, lo cual la ata al presente. Es justamente esta característica de captación de lo presente lo que determinó que Aristóteles la considere también responsable de las funciones análogas a la conciencia. Sin embargo, como entendía que el poder general de la facultad perceptiva era más amplio que esto -que, digamos, ya es de suyo bastante amplio- forjó otra capacidad íntimamente ligada a ella como su resultado directo, fruto de la misma capacidad perceptiva del alma: la *phantasía*. Una capacidad, como veremos a continuación, de preservar las percepciones pasadas como material disponible para la operación del intelecto, que posibilita la acción, en caso de imposibilidad de este último y que permita al intelecto práctico proyectarse hacia el futuro conservando, empero, el anclaje en la percepción.

⁵⁷ En los dos capítulos siguientes, dedicados al estudio del intelecto humano y divino, respectivamente, volveré sobre esta cuestión.

Capítulo 11

La *nóesis* humana y su necesidad de la *phantasia*

En el capítulo anterior he desarrollado la amplia gama de funciones que Aristóteles atribuye a la percepción, primer paso ineludible donde comienza el conocimiento, pero también destacué los límites que reconoce propios de ella, de modo tal que restringir el conocimiento teórico y práctico a la percepción no constituiría, para Aristóteles, un tipo de vida propiamente *humana*. En este capítulo me dedico al estudio de la función del alma por medio de la cual el hombre actualiza plenamente su esencia y se acerca, más que cualquier otra entidad del mundo sublunar, al dios. El ejercicio del pensamiento que es propio de la divinidad, sin embargo, presenta rasgos distintivos que lo diferencian del de los seres humanos, y la característica fundamental, según mi entender, que establece esta brecha, es la carencia de dependencia del pensamiento divino respecto de la *phantasia*. Así quedarían tipificados dos modos de pensar: el humano, dependiente de los contenidos perceptuales mediados por la *phantasia*, y el divino, independiente de la percepción, acto puro coincidente consigo mismo. El primero conoce el mundo y sólo se conoce a sí mismo conociendo el mundo, el segundo se conoce sólo a sí mismo y este pleno conocimiento de sí va aparejado con un total desconocimiento de cualquier otro objeto. Sólo comprendiendo esta característica del pensamiento humano, a la vez límite y esplendor de sus posibilidades, se puede entender cabalmente, según mi lectura, cuál es el rol desempeñado por la *phantasia* y cuál el fundamento de las críticas a Protágoras y Platón expuestas anteriormente.

Mi exposición está dividida en tres partes. Primero expongo las críticas aristotélicas al modelo perceptual de pensamiento propio de los físicos. En segundo lugar, trato acerca de la naturaleza de la *nóesis* y las diversas funciones que Aristóteles atribuye a la facultad intelectual, haciendo especial hincapié en su dependencia respecto de la *phantasia* en todos sus modos de operación. Por último, me ocupo de los límites y alcance del intelecto humano, con el propósito de mostrar que es en su dependencia de la *phantasia* que se revelan unos y otro, en virtud de que únicamente a través de ella puede el hombre pensar el mundo. El dios, que no depende de la *phantasia* para pensar, no puede sino pensarse a sí mismo. El hombre, en cambio, sólo puede pensarse a sí mismo en tanto se relaciona por sus facultades perceptiva e intelectual con el mundo.

Aristóteles frente al modelo perceptual de pensamiento

Según diversos testimonios aristotélicos,¹ una de las primeras formas bajo las cuales los filósofos concibieron el pensamiento fue por medio de una analogía con la percepción. Más cognoscible para nosotros, esto es, más cercana al mundo de nuestra experiencia, la percepción constituyó un paradigma de pensamiento fecundo, que dio lugar, por adherencia y más aún, por oposición, a importantes planteos filosóficos. Aristóteles reaccionó contra la reducción de todo tipo de pensamiento a un mecanismo similar a la percepción, a la vez que adoptó ciertos rasgos del mismo para caracterizar la intelección. Aun en este último caso, no obstante, se esforzó en destacar sus rasgos distintivos. La influencia del modelo perceptual de pensamiento en la gnoseología aristotélica es doble: por un lado, el filósofo empleó explícitamente dicha analogía para ilustrar su concepción de la intelección y, por otro, caracterizó la aprehensión de los indivisibles de un modo similar al de dicho modelo.

En los escritos de Aristóteles, la concepción del pensamiento como análogo a la percepción aparece asociada a Demócrito, Empédocles, Anaxágoras y Parménides, y aun aparecen citados algunos versos de la *Odisea* que darían cuenta de la misma concepción en Homero. En *Metafísica* IV, 5, se esfuerza en establecer una diferencia entre este grupo heterogéneo de poetas y filósofos y otro integrado por sofistas como Protágoras, a la vez que reconoce que ambos bandos se ven imposibilitados de dar cuenta del error. Esta asociación tiene su antecedente en el *Teeteto* de Platón, diálogo en el cual, a excepción de Parménides –venerable y temible–,² aparecían asimiladas sendas posturas por su adhesión a la tesis movilista, de cuño heraclíteo, que hace imposible cualquier dogmática filosófica.

La principal dificultad de este modo de entender el pensar, tal como Platón y Aristóteles se encargaron de destacar, es la imposibilidad de explicación del error, en tanto la comprensión de la actividad del pensamiento en términos de captación sólo deja lugar para la dualidad conocimiento o ignorancia, entendiéndose esta última como ausencia de captación. Su ventaja, por otra parte, estriba en que no generarían el problema de la articulación entre percepción y pensamiento, pues ambos son concebidos en términos de alteraciones corporales de la misma naturaleza. Precisamente aquí se evidencia la distancia entre dichas posturas y la gnoseología

¹ Principalmente en *Met.* IV 5 y *DA* III 3.

² Esta doble calificación se le adjudica en 183e6 a propósito de la profundidad que encierra la tesis opuesta al heraclitismo extremo: la unidad e inmovilidad de todo.

aristotélica, la cual tiene necesidad de una facultad mediadora como la *phantasia* por concebir el percibir y el pensar como dos funciones cualitativamente diferentes.³

La sección de *De anima* que abordaré ahora es crucial para la comprensión de la *phantasia*, en tanto el problema que allí se plantea es respondido por Aristóteles, en ese mismo capítulo, apelando a ella. Sobre el final del capítulo segundo del último libro de *De anima*, Aristóteles considera suficientemente explicada la facultad sensitiva del alma y emprende la explicación de la facultad intelectual, por lo cual recuerda que el alma se define tanto por la capacidad de movimiento local como por la de pensamiento.⁴ La primera dificultad que surge, según el filósofo, al emprender el estudio de las definiciones del alma en sus predecesores, es que éstos solían asimilar el pensamiento a la sensación, sobre la base de que por medio de ambas facultades se discierne (*krínei*) y conoce (*gnorízei*) algunas de las cosas que son. Más adelante, en este mismo capítulo, se verá la comparación que Aristóteles realiza entre ambas funciones.

Los "antiguos" (*archaíoi*, DA III 3, 427a21) mencionados por Aristóteles como ejemplos de esta postura son Empédocles y Homero. En sus escritos, según el Estagirita, aparece la atribución de un carácter eminentemente pasivo a la percepción y a la intelección, sin ninguna distinción real entre esas dos capacidades, las que se resolverían en un solo tipo de captación.

Los fragmentos de Empédocles citados aquí por Aristóteles afirman que "con lo presente aumenta para los hombres el discernimiento" (B 106) y "por esto también cambian constantemente el pensar" (B 108, 427a23-25).⁵ El pensamiento, para el filósofo itálico, se nutría del contacto de los elementos y no se distinguía de la sensación (Bollack 1992). En este esquema, el error es conceptualizado como una enfermedad del cuerpo, una modificación de la composición de la sangre (A 98) que impide la asimilación de lo semejante a lo semejante. Homero por su parte, cita Aristóteles, hace decir a Odiseo "*toíos gár nõos estín*" (427a26=Od. XVIII, 136), referencia cuya brevedad solo se justifica en función del conocimiento que los lectores del momento tenían del texto homérico. En este se revela de un modo trágico el carácter pasivo del pensamiento:

³ En el caso de Platón, también se verifica una diferencia esencial entre percibir y pensar, pero dada la naturaleza de su respuesta a este problema, no requiere de una facultad mediadora. Según se verá en la sección correspondiente, este filósofo intenta más bien independizar al pensamiento de la percepción.

⁴ Aquí (DA III 3, 427a19) Aristóteles utiliza en sentido amplio *noein* y *phronein* designando la capacidad de pensar en general, no como intelección y prudencia. Más adelante analizaré las dificultades del uso de tales términos en *De anima*.

⁵ "πρὸς παρεὸν γὰρ μήτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν" καὶ ἐν ἄλλοις "ὄθεν σφίσιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίσταται".

"Nada cría la tierra más endeble que el hombre, de cuantos seres respiran y caminan por ella. Mientras los dioses le prestan virtud y sus rodillas son ágiles, cree que nunca en el futuro va a recibir desgracias; pero cuando los dioses felices le otorgan miserias, incluso estas tiene que soportarlas con ánimo paciente contra su voluntad. Pues el pensamiento (*nóos*) de los hombres terrenos cambia cada día que nos trae el padre de hombres y dioses." (*Od.*, XVIII, 130-137).

Lejos de la autarquía que Aristóteles considera propia del sabio, en el texto homérico el hombre, juguete de los dioses, es el más cambiante de los seres animados, y su pensamiento fluctúa al ritmo de las circunstancias, las cuales escapan a su control.

Es necesario destacar que en ninguna de las citas de Empédocles y Homero aparece el término *aísthēsis*. Tienen en común, según Caston, que en ellas aflora una concepción según la cual los pensamientos de un individuo dependen en cierto modo de su entorno y de su condición corporal, lo cual no lleva necesariamente a una identificación del pensamiento con la percepción (Caston 1997:8). En lugar de esta doctrina explícita, lo que Aristóteles encuentra en estos autores es una concepción del pensar y del inteligir análogos a la percepción en virtud de su naturaleza corporal (*somatikón*), junto a la tesis de aprehensión de lo semejante por lo semejante.

La dificultad principal que el filósofo encuentra en esta concepción del pensamiento es, como he adelantado, la imposibilidad de explicación del error, cuya presencia es muy frecuente en el alma de los animales⁶. Esta afirmación del filósofo es difícil de compatibilizar con otras que evidencian una fuerte confianza en la afinidad del hombre con la verdad, al punto de sostener que posee algo afín a la verdad⁷. Aquí hay que tener en cuenta, sin embargo, que "verdad" dista de ser un término unívoco en la filosofía aristotélica.

Según algunos intérpretes, la cuestión del error en *De anima* III 3 reviste una importancia crucial, pues Aristóteles estaría delineando su concepción de la *phantasia*

⁶ καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατήσθαι αὐτοὺς λέγειν, οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζῴοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ: (*DA* 427a29-b2). Calvo Martínez toma un uso comparativo de οἰκειότερον y repone el segundo término de la comparación "y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad)", mientras que Caston cree más bien que se trata de un uso intensivo, ya que de otro modo, sostiene, esta frase estaría en contradicción con la posición epistemológica general de Aristóteles (Caston 1997:10).

⁷ ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκειὸν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν (*EE* I 6, 1216b30-31). El argumento que Aristóteles despliega en ese capítulo, en cuyo contexto se afirma esta familiaridad del hombre con la verdad, muestra la confianza del filósofo en la apelación a los φαινόμενοις para poder persuadir. Allí se emplea a los mismos como paradigmas y testigos (μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι, 1216b27). De la variedad de acepciones que ofrece en el pensamiento aristotélico el concepto de verdad, en este argumento queda claro que se refiere a la que se obtiene a partir de lo que es más cognoscible para nosotros, ejercitando la facultad sensitiva del alma.

para poder, precisamente, dar cuenta del error (Caston 1997). En el transcurso de mi investigación intento mostrar que el tratamiento aristotélico del error es complejo, pues cada instancia del alma presenta de diferente modo la posibilidad de posicionarse en la verdad o el error y, en este sentido, es cierto que la *phantasia* también es importante en la explicación de error, sin que esto implique que sin ella todo tipo de aprehensión, sensible o conceptual, devenga infalible.

Después de su relevamiento de las posiciones que darían cuenta del modelo perceptual, Aristóteles pasa a mostrar sus dificultades. Según el filósofo, aquellos que consideran al pensamiento análogo a la percepción se enfrentarían con la siguiente alternativa, que plantea, como explicaré a continuación, un dilema:

- 1) o bien admitir que todo lo que aparece (*tà phainómena*) es verdadero,
- 2) o bien aceptar que el error es el contacto con lo disímil

La tesis 1) es la que en *Metafísica* IV 5 Aristóteles atribuye a Protágoras: *pánta tà phainómena eínai alēthē*, aunque en *De anima* no hace ninguna alusión explícita al Abderita. Ni siquiera menciona al sofista al mostrar por qué la *aísthēsis* no se identifica con la *phantasia*, tal como podría esperarse al tratarse de una refutación de la tesis protagórica. Esta ausencia puede ser explicada a la luz de una distinción trazada por el filósofo en *Metafísica* IV, 5, entre los que llegaron a la negación del principio de no contradicción a partir de una aporía genuina (*ek toû aporêsai*) y los que lo hicieron, como el sofista, por el mero gusto de hablar (*lógou chárin*). La estrategia contra estos últimos es forzarlos a reconocer que se refutan a sí mismos y que sus afirmaciones, en consecuencia, son de carácter meramente erístico. Los argumentos ofrecidos en *De anima* III, 3, entonces, contra la identificación entre *aísthēsis* y *phantasia*, están dirigidos contra los que redujeron todas las formas humanas de aprehensión a una captación directa de naturaleza corporal, no contra la postura protagórica.⁸

Ahora bien, la tesis de que el pensamiento y la percepción implican la misma clase de proceso no implica necesariamente la infalibilidad, aun asumiendo que ambos procesos sean de naturaleza corporal. Caston, por ejemplo, ofrece dos ejemplos de esto último: el tratamiento de los sentidos como engañadores en el *Fedón* y los numerosos pasajes de la obra aristotélica en los que el filósofo reconoce la posibilidad de que los modos de aprehensión que están sujetos a procesos corporales se encuentren sujetos a error (Caston 1997:12).⁹ Lo que llevaría más bien al dilema mencionado más arriba es la tesis de la aprehensión de lo semejante por lo semejante.

⁸ En el capítulo siguiente tendré ocasión de considerar algunas interpretaciones como la de Nancy (1989), que minimizan la distinción entre estos dos grupos y consideran que, en última instancia, Aristóteles asimila ambas posiciones.

⁹ Sobre esta cuestión véase cap. 10:238 y cap. 13:341.

La tesis 2), por otra parte, podría ser una nueva referencia a la gnoseología de Empédocles, pues según Bollack (1992:270), si bien para Empédocles el error no proviene tanto del contacto estéril de dos elementos diferentes como de la carencia de elementos nutritivos, de una cerrazón al conocimiento, Aristóteles tendría razón en proponer tal explicación del error como contacto con lo desemejante. El error según Empédocles, si esta lectura es correcta, implicaría un contacto que no involucra ninguna captación, por la desemejanza completa con el objeto.

La tesis que sostiene que el error es el contacto con lo desemejante es desechada por implicar una explicación de la verdad desgajada de la explicación del error, a la cual Aristóteles opone una opinión que sería objeto de un consenso mayor: "el error y la ciencia respecto de los contrarios son lo mismo" (427b5-6).¹⁰ Ross (1961:284-285) señala que el estagirita está criticando a quienes entienden la diferencia entre conocimiento y error como una distinción entre distintos objetos, precisando que más que una diferencia respecto de los objetos mismos, se trata de una diferencia en la relación que se establece con ellos. Este modo de explicar el error, fundado en lo que he dado en llamar modelo perceptual del pensamiento, ya había sido criticado por Platón con la imagen de la pajarera en el *Teeteto* (195b9-200d5).¹¹ Allí Sócrates intenta dar cuenta, infructuosamente, de la opinión falsa en términos de una analogía con una captura de un pájaro por otro. En este sentido tanto el que opina con verdad como el que lo hace falsamente captarían algo, pues de otro modo se caería en la oposición ignorancia/ conocimiento, a partir de la cual no se pueden articular las modalidades del error. En tal sentido, Platón compartiría la opinión que Aristóteles menciona en *De anima* respecto de que el error y el conocimiento respecto de los contrarios no puede ser explicada como una diferencia de objeto.¹²

Además de la imposibilidad de la explicación del error, Aristóteles desarrolla otros dos argumentos contra el modelo perceptual. El primero reposa sobre la

¹⁰ Cf. *APr.* I 1, 24a21ss. Según Bollack (1992:68) en el pensamiento de Empédocles la misma tendencia de los elementos hacia lo semejante explica tanto el conocimiento como el error, aunque en última instancia la explicación se bifurca en términos de contacto con lo semejante o lo desemejante.

¹¹ El alma, en el momento del nacimiento, sería una pajarera vacía, que se va llenando de aves a medida que se adquieren conocimientos. Estos estarían allí, latentes y disponibles para ser actualizados cuando se los requiera. El error consistiría en tomar un conocimiento por otro. Según Marcos (1995:38-39), con esta imagen se podría dar cuenta de un desliz en un cálculo, pero no de la persistencia del error.

¹² Es cierto que en *Metafísica* IV 5, Aristóteles sostiene que si los físicos tuvieran razón en sostener que las cosas son tal como se piensan, la persecución de la verdad sería como perseguir pájaros al vuelo (literalmente "cosas volátiles": *tá petómena*), pero aquí sería perfectamente posible que estuviera más bien refiriéndose a la inutilidad de la empresa, sentido que aparece por ejemplo en *Eutifrón* 4a, donde se utiliza la misma expresión acerca de la insensatez de perseguir pájaros al vuelo (*petómenón tina diókeis*).

ausencia de la capacidad de pensamiento en todos los animales excepto el hombre, lo cual muestra que es posible percibir y no pensar. Tal como desarrolla en *Metafísica I 1* a propósito de los grados de saber, los animales comparten con el hombre la percepción y la memoria, como también los modos de aprendizaje asociados a estas, mientras que la elaboración de una regla práctica propia de la experiencia marca ya el límite para el conocimiento animal. En cuanto al segundo argumento, opone el caso de la percepción de los propios, siempre verdadera, al pensamiento (*dianoêsthai*), que puede ser también falso.

No es ocioso destacar que esto último implica una simplificación para los propios parámetros aristotélicos, ya que, como se verá más adelante, existe para el filósofo otro modo de pensamiento que no puede ser falso, y a la vez, como he desarrollado en el capítulo anterior, porque existen percepciones que pueden ser falsas, por lo cual el presente argumento implica en cierto modo una reducción tanto del problema de la percepción, como en lo que atañe al pensamiento mismo.

Existe una estrecha concordancia, e incluso en algunos pasajes una completa coincidencia, entre *De anima III, 3* y *Metafísica IV, 5* respecto de la mención de los que comparten el modelo perceptual de pensamiento. El propósito de ambos capítulos es, no obstante, diferente, pues mientras que el primero tiene como objetivo fundamental la presentación de la *phantasia* y su discriminación de otras facultades del alma, en el segundo se trata de refutar a los que sostienen la verdad de las apariencias, asociada a la negación del principio de no-contradicción. En *De anima*, cabe aclarar, la discusión está centrada en las facultades del alma y se da por supuesto gran parte del planteo de *Metafísica IV, 5*. El tenor general de este último es ontológico, pues los que sostuvieron la verdad de las apariencias en un estado de genuina aporía lo hicieron, se afirma, a partir de la consideración de la naturaleza de las cosas sensibles. Aristóteles recurre para refutarlos a la distinción entre ser en potencia y ser en acto, como también al reconocimiento de la existencia de entidades en las cuales no se da el cambio constante. El planteo de *De anima III 3* presupone, entonces, que las realidades sensibles pueden ser en potencia o en acto y que de dicha potencialidad y actualidad existen grados. Esto último constituye la base de la argumentación aristotélica en contra de que la percepción deba ser entendida en términos de una alteración corporal. Sin olvidar las características de los objetos de la percepción, en *De anima* el planteo central son las funciones del alma de quien percibe, imagina y conoce.

Se ha visto en el capítulo 6 que en *Metafísica IV 5*, Aristóteles establece una importante diferencia entre los que niegan el principio de no-contradicción con

propósitos erísticos y lo que han llegado a la misma conclusión a partir de aporías genuinas que, como el filósofo mismo reconoce, se presentan siempre en la búsqueda de la verdad.¹³ En ese capítulo del Libro IV vincula tres posiciones diferentes acerca de la posibilidad de la contradicción, en virtud de que compartirían la negación del PNC, principio al cual le ha dedicado los dos capítulos anteriores. Los argumentos de *Metafísica* IV 4 se esgrimen contra un personaje que niega el PNC, sin que se lo identifique con precisión, más que con una remisión a "los físicos" (1006a) o a "los que sustentan la tesis de Protágoras" (1007b 21). Al comenzar el capítulo 5, Aristóteles relaciona al "adversario" de los argumentos inmediatamente anteriores con el *lógos* de Protágoras.

La discusión aristotélica, como ya he señalado oportunamente, se bifurca a partir de este punto en dos grandes grupos:¹⁴

- 1) Contra aquellos que arribaron a la negación del PNC *ék toû aporêsai* (los que comparten el modelo perceptual).
- 2) Contra los que niegan el PNC *lógou chárin* (sofistas como Protágoras, a cuya crítica me he referido en el capítulo 6).

El filósofo considera que al primer grupo sería posible persuadirlo, en virtud de su aceptación del ejercicio de la *diánoia* en la búsqueda del conocimiento. Contra el segundo, en cambio, solo es posible emplear la coacción (*bía*), pues al no haber asumido el compromiso del primero, emplea el *lógos* sólo para ganar la discusión, y es precisamente al discurso (en tanto *ónoma* y *phoné*) que hay que recurrir para refutarlos.¹⁵

El transcurso de la argumentación muestra la puesta en práctica de la diferencia de estrategia. Una de las razones que han tenido los físicos para llegar a negar el PNC es la observación del cambio (*metabolé*) de los cosas sensibles. Los físicos llegaron a la negación del PNC *ek toû aporêsai* (1009a18); más adelante, se refiere a ellos como *toîs diaporôusin* (1009a22-23), tal como se caracteriza al estado en el cual se encuentran en un primer momento los buscadores de la verdad en *Metafísica* III 1, en el marco de la exposición de los lineamientos generales del método diaporemático. Luego de exponer algunos detalles de las teorías de Anaxágoras y

¹³ En *Metafísica* II 1, Aristóteles señala que existen dificultades en las cosas mismas y además en el sujeto que emprende la investigación.

¹⁴ Según Nancy, el acento no está puesto en lo que los diferencia sino, por el contrario, en que vienen a sostener lo mismo (1989). Kirwan (1998) en cambio considera que la distinción es importante, en tanto asimila al adversario de *Metafísica* IV 4 y a Protágoras con los debates "erísticos y combativos" de *Refutaciones sofísticas* 2, 165b11.

¹⁵ La estrategia aristotélica es intentar ganarle al sofista en su propio terreno, el del *lógos*, tal como hace Platón, según Nancy (1989) en el *Teeteto*.

Demócrito, el Estagirita sostiene que en cierto sentido (*trópon men*) estaban en lo cierto y, en cierto sentido (*trópon de*), se equivocaron.

En ocasión de mencionar a quienes comparten el modelo perceptual, se aducen los mismos fragmentos de Empédocles citados en *De anima*, un fragmento de Parménides, una sentencia anaxagórica y un texto de Homero, en este caso de la *Iliada* (el texto aludido en *De anima* pertenece a la *Odisea*).

La más sorprendente de estas referencias es la parmenídea. En la lista que Platón confecciona en el *Teeteto* al referirse a quienes comparten la tesis del flujo y reducen toda forma de aprehensión a la percepción, entendida de acuerdo con la teoría de los gemelos (enumeración que, por razones diferentes de las aristotélicas, también se remonta hasta Homero), el filósofo ateniense se preocupa en dejar a Parménides fuera de ese grupo. Aristóteles, en cambio, cita una serie de versos que asimilarían al eleata a la misma posición:

“Así como en cada ocasión hay una mezcla de miembros pródigos en movimiento, así el intelecto está presente en los hombres. Pues, para los hombres, tanto en general como en particular, la naturaleza de los miembros es lo mismo que piensa; pues el pensamiento es lo pleno.”
(1009b22-25=B16)¹⁶

Aristóteles no comenta aquí el texto. El que realiza propiamente un comentario es Teofrasto, aunque el contexto de análisis de la cita es diferente del aristotélico.¹⁷ En su tratado acerca de la sensación, divide las opiniones de los filósofos anteriores acerca de la sensación de dos tipos: los que la habían explicado en función de la aprehensión de lo semejante por lo semejante y las que lo habían hecho, por el contrario, a partir de la aprehensión de lo desemejante.¹⁸ En el primer grupo ubica a Parménides, Empédocles y Platón, entre los segundos, a Anaxágoras y Heráclito. Previamente a la reproducción de la misma cita de *Metafísica* IV, 5, Teofrasto comenta que Parménides sostuvo que el conocimiento se produce conforme al predominio de lo frío o lo caliente. El pensamiento más puro habría sido, continúa, el que procede de lo caliente, aunque este mismo también implicaría cierta proporción. La explicación de esta última sería precisamente, según Teofrasto, el objetivo del fragmento. Luego de

¹⁶ “ὡς γὰρ ἐκάστοτ’ ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, | τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται: τὸ γὰρ αὐτὸ | ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν | καὶ πᾶσιν καὶ παντί: τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.” Citado según la traducción de Cordero (2005). Este mismo autor señala que “las fronteras que separan el pensamiento y la sensación en los presocráticos son imprecisas” (2005:150), comentando la relación entre ser y pensar en Parménides.

¹⁷ Guthrie (1992:82), en tanto el que comenta más ampliamente el fragmento es Teofrasto, basa su interpretación en el discípulo de Aristóteles y se inclina por ubicar el fragmento “en el mundo engañoso de la opinión”.

¹⁸ Aristóteles en *De anima* había atribuido a todos los antiguos la opinión de que la sensación implica la captación de lo semejante por lo semejante (427a 26).

citar los versos parmenídeos, concluye que Parménides sostuvo que la percepción es lo mismo que el pensamiento.¹⁹

Al igual que en el texto de *De anima* III 3, Aristóteles considera que el supuesto de esta doctrina reside en la consideración de que el pensar es dependiente del cuerpo en la misma medida que la percepción, y que por lo tanto pensar se reduce a una captación de lo semejante por lo semejante. Por otra parte, a esta reducción se agrega otra referida a la naturaleza misma de la *aísthesis*, que es concebida como una alteración (*alloíosis*) del cuerpo. Trasponiendo los términos, pues, en tanto se identifica al pensamiento con la percepción y a esta con una alteración corporal, el pensamiento terminaría siendo una alteración de naturaleza corporal.

En el momento de emprender la crítica de estos pensadores, Aristóteles no alude al problema de la naturaleza del pensamiento, sino al estatus de las cosas sensibles y a la existencia del primer motor inmóvil. Es cierto que el filósofo no acepta ni que la misma *aísthesis* pueda ser concebida como una alteración (*alloíosis*) de naturaleza corporal, como se ha visto en el capítulo 9, ni que el pensamiento dependa directamente de un órgano en particular, al modo de la percepción, pero estas distinciones no se encuentran en *Metafísica* sino en *De anima*. En este capítulo de *Metafísica*, luego de lamentarse de que los amantes de la verdad hayan llegado a la misma conclusión que los que la desprecian, Aristóteles despliega cuáles podrían haber sido las causas de sus errores y las encuentra en el movimiento al que están sujetos las cosas sensibles (1009b33-1010a9). Reconoce así que el movimiento, al que dedica el capítulo III de *Física*, plantea genuinas aporías a los investigadores, pero más allá de los detalles particulares, no es posible negar, según su visión, la existencia de un sustrato de cambio, que impide que *todo* sea y no sea al mismo tiempo. El movimiento siempre es de algo respecto de algo, y así supone la permanencia. En términos absolutos, también supone la existencia de “una cierta naturaleza inmóvil” (*akinetós tis phúsis*, 1010a34), último término de una serie de entidades que no están sujetas a generación y corrupción. En un hermoso pasaje reajusta la perspectiva que los sabios deben tener del universo:

“Pues la región de las cosas sensibles alrededor nuestro es la única que vive por medio de la generación y la corrupción, pero es, por así decir, nada: una parte del todo, de modo que sería más justo absolver a esta [*i.e.* a esta parte] a causa de aquellas que condenar a aquellas a causa de esta.” (1010a28-32)²⁰

¹⁹ τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταῦτὸ λέγει, (*De sens.* 4, 1).

²⁰ ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὢν, ἀλλ' οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόνιον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο.

En este pasaje se advierte también la diferencia entre los argumentos que Aristóteles dirige a físicos y sofistas, pues solo respecto de los primeros puede aducir el orden del cosmos, del cual los hombres constituimos una pequeña parte. La distancia con Protágoras cobra aquí toda su relevancia y acerca a Aristóteles a Platón: la medida de las cosas no puede ser humana.

Naturaleza y funciones de la facultad intelectual

En esta sección trataré, en primer lugar, el funcionamiento general de la facultad intelectual. En tal sentido, analizo la estrategia general seguida por Aristóteles en *De anima*, que comienza con su comparación con la facultad perceptiva. No podría ser de otro modo, en tanto esta última es más cognoscible "para nosotros", según la célebre distinción aristotélica a la que he aludido en más de una ocasión, que la facultad intelectual. Luego de esta caracterización general, me concentraré en los diferentes tipos de intelección, en cuyo transcurso trataré la captación de los objetos indivisibles.

La comparación que Aristóteles realiza entre la percepción y la intelección es de radical importancia para los fines de mi investigación, pues es precisamente a partir de la diferencia entre el funcionamiento de la *aísthesis* y la *nóesis* que se advierte la función desempeñada por la *phantasia*. Si el intelecto, en efecto, pudiera operar directamente sobre los objetos externos, no habría necesidad alguna de la *phantasia*, al precio, claro está, de los graves problemas examinados en la sección anterior a propósito del modelo perceptual.

El primer problema que trata Aristóteles en *De anima* a la hora de caracterizar la facultad intelectual, es la determinación de su especificidad respecto de las funciones anteriormente estudiadas. En este contexto plantea una primera aproximación al análisis de la intelección, trazando una analogía entre la relación de lo sensible con la facultad sensitiva y la de lo inteligible con la facultad intelectual. En términos de Barbotin (1954:90), estaríamos en presencia de una solidaridad funcional, en virtud de que ambas se ejercen por procesos paralelos.²¹ Este paralelismo se verifica en que en ambos casos, tanto en la percepción como en la intelección, se produce la identificación de la facultad con su objeto, más precisamente con su forma. La percepción es concebida por el filósofo como "la facultad de recibir las formas sensibles sin la materia" (*DA* II 11, 424a17-19), mientras que el intelecto tiene la potencialidad de volverse las formas inteligibles. Así, de algún modo la *aísthesis* y la

²¹ "La théorie aristotélicienne de la connaissance s'inspire, à chacune de ses articulations, d'un principe fondamental qui assure son unité; l'étroite affinité de l'activité du sens avec celle de l'esprit." (Barbotin 1954:89).

nóesis se ven afectadas por sus objetos,²² aunque, como veremos, la analogía tiene sus límites, fundamentalmente a nivel físico y, en menor medida, a nivel funcional.

En efecto, inmediatamente se aprecia el interés que tenía el filósofo en preservar una diferencia cualitativa, ya que, apenas formulada, se apresura a marcar límites a la analogía.²³ Tanto en la facultad sensitiva como en la intelectiva se verifica una potencialidad respecto de la aprehensión de sus objetos, potencialidad conceptualizada por Aristóteles en término de impasibilidad (*apátheia*, 429a29). Es precisamente la *apátheia* la que le permite señalar importantes diferencias entre la percepción y la intelección. Esta última, al no depender directamente de un órgano corporal, no queda sujeta a algunas de las limitaciones propias de la sensación. Los sentidos, que no se dan sin el cuerpo, son afectados físicamente al percibir un objeto fuertemente sensible, tal como un sonido intenso o un color fuerte. El intelecto, por el contrario, no se ve afectado por el decaimiento corporal propio de la enfermedad, la embriaguez o la vejez.²⁴ No posee, por sí mismo, desgaste alguno, más aún, agudiza su capacidad propia frente a objetos "fuertemente inteligibles". Esto es posible a la luz de la concepción aristotélica de la dinámica del conocimiento, que consiste en la coincidencia de lo que es más cognoscible para nosotros con lo que es más cognoscible por sí y que, por lo tanto, no deja abierta la posibilidad de que el que conoce se aparte de su experiencia inicial a tal punto que la misma se le presente como ajena.²⁵

La segunda diferencia crucial entre la *aísthesis* y la *nóesis* es que la última no depende de la presencia de un objeto exterior, sino que puede ejercerse a voluntad (429a17). Como se verá en el capítulo siguiente, esta característica de la *nóesis* se extiende a la *phantasia*, en tanto la intelección requiere de contenidos de origen perceptual para poder operar, pero necesita que estos contenidos estén desgajados temporalmente de la percepción. Esta diferencia entre el objeto externo y el interno de la percepción, como bien observa Wedin (1993:134-5), no tiene que conducir a pensar

²² En *Metafísica* 1072b30, p.e., Aristóteles afirma que el intelecto es movido (*kineítai*) por el objeto inteligible.

²³ En términos de Wedin (1993:130), la analogía es "*crucially imperfect*".

²⁴ Respecto de esta última, Aristóteles considera que si los ojos no se vieran afectados, como el resto del cuerpo, a causa del proceso de envejecimiento, los ancianos verían tan bien como los jóvenes. Con esto entiende que no hay desgaste alguno de las funciones del alma, sino que éstas quedan afectadas de modo indirecto a causa del proceso de corrupción del cuerpo (*DA I* 4, 408b19-24).

²⁵ Esta característica del conocimiento se opone a la imagen de la alegoría de la caverna, en la cual el prisionero liberado que ha ascendido y conocido la luz del sol tiene dificultades para la percepción de las sombras a su retorno a la caverna (*Rep.* 516e-517e). Se puede también contrastar con el empleo que hace Aristóteles de la misma imagen de la caverna (*Sobre la Filosofía*, frag. 13a=Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 37, 95-96), a cuya salida el cautivo, contemplando el mundo exterior, se complace en la perfección que encuentra, en lugar de considerarlo reflejo de otra realidad.

en la oposición objetivo / subjetivo, porque la objetividad estaría garantizada en ambos casos. Los objetos de la intelección no son construcciones subjetivas, según Aristóteles, sino genuinos objetos de conocimiento que responden a la estructura inteligible del mundo. Más adelante, al tratar la intelección de los objetos indivisibles del pensamiento, fundamentaré este carácter objetivo de la intelección y su imposibilidad de error, al menos cuando desempeña esta función.

La intelección es la más excelente de las funciones del alma del hombre, facultad que lo diferencia de un modo crucial del resto de los animales y que, por otra parte, lo acerca a lo divino. El intelecto es lo que caracteriza al hombre o a "cualquier otro ser, si lo hay, análogo o superior" (DA III 10, 414b18).²⁶ Como se ha visto en el capítulo anterior, Aristóteles no solo niega que la intelección sea una alteración de naturaleza corporal, sino que ni siquiera la propia *aísthēsis* es conceptualizada por el filósofo en tales términos. El intelecto no es una *alloíōsis* sino, por el contrario, la actualización de la más alta de las capacidades del hombre. En tal sentido, como sostiene en *Política* VII 15, 1334b15, "para nosotros, el fin de la naturaleza es la razón y el intelecto".²⁷

El intelecto asume un conjunto de funciones. En DA 427b26-30, Aristóteles sostiene que el *noeîn* incluye, por un lado, la *hupólepsis* y, por otro lado, la *phantasia*. Dejaré para un capítulo próximo el análisis del sentido que puede tener aquí que catalogue a la *phantasia* como un tipo de *nósis*, siendo que típicamente la ubica como parte de la facultad perceptiva. Respecto de la *hupólepsis*, la subdivide a su vez en ciencia (*epistēme*), prudencia (*phrónesis*) y opinión (*dóxa*), además de sus respectivos contrarios.²⁸

Del mismo modo que se ha visto en el caso del término *aísthēsis*, también respecto de *noûs* se verifica un uso amplio, que alude al conjunto de la facultad intelectual, y un uso restringido del término, que alude estrictamente a la captación de los objetos indivisibles. En general, Aristóteles define al *noûs* como "aquello por lo cual el alma piensa (*dianoētai*) y juzga (*hupolambáneî*)" (429a23).

En sentido restringido, su función consiste en la captación de los objetos simples del pensamiento, acerca de los cuales no es posible el error, sino la alternativa del conocimiento o la ignorancia. Objetos simples son p.e, como sostendré, la *ousía*

²⁶ "Los otros animales no poseen ni intelección ni razonamiento, sino solamente la *phantasia*" (DA III 10, 433a). Sólo en HA IX 3, 610b22 emplea *noûs* en un sentido inusual aplicado a los animales.

²⁷ ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος. Esto tiene paralelo en su consideración de que lo verdadero y lo justo son más poderosos por naturaleza (Ret. I 11, 1355a15-16, 21-22, 35-38 y esp.1371a33).

²⁸ Kahn (1996:349) entiende a la *hupólepsis* como un juicio o creencia que puede ser verdadero o falso y que es capaz de ser formulado en un *lógos*.

sensible entendida como forma, y también los universales. Ingresaré aquí en algunos detalles acerca de su modo de captación, puesto que más adelante, en los capítulos correspondientes a la *phantasia*, pretendo mostrar que ella interviene también en la aprehensión de los simples, lo que autoriza a concluir que ningún pensamiento humano puede ejercitarse al margen de ella. Esta tesis contribuye al debate acerca de si existe o no en Aristóteles un intuicionismo intelectual que independiza completamente al pensamiento de los contenidos perceptuales, que trato a continuación.

En torno de la naturaleza de los simples y su modo de aprehensión, se ha originado una aguda polémica entre los estudiosos de *Metafísica* y *De anima*. En el transcurso de mi exposición me referiré a dos cuestiones básicas dentro del abanico de problemas involucrados en el análisis de esta función del intelecto: en primer lugar, el problema de la identificación de sus objetos y, en segundo término, la naturaleza del acto de su aprehensión. Ambas cuestiones están relacionadas entre sí, en cierta medida, si bien las abordaré por separado a los fines de mi exposición. Es digno de mención que estos dos problemas no se corresponden estrictamente por su temática, el primero, a *Metafísica* y el segundo a *De anima*, sino que son abordados por el filósofo en forma conjunta, de modo que ofician de interrelación entre la metafísica y la psicología aristotélicas.

Respecto de la cuestión de la identificación de los objetos simples del pensamiento, existen dos pasajes-clave: el capítulo 6 del Libro III de *De anima* y el capítulo 10 del Libro IX de *Metafísica*.²⁹ El primero de ellos se abre con una división entre la operación del intelecto que consiste en dar unidad a elementos diversos produciendo una composición, o pensar objetos indivisibles (430a25-b6). En el primer caso se da la alternativa verdadero / falso, mientras que en el segundo caso, sostiene Aristóteles, *peri hã ouk ésti tò pseûdos*, (430a26-27) o, en otras palabras, son siempre verdaderos, tal como sostiene en el pasaje paralelo de *Metafísica* IX 10.³⁰ En el desarrollo del capítulo, el filósofo distingue entre indivisibles según la cantidad, indivisibles según la forma e indivisibles causales. Dejaré de lado la caracterización de los primeros y me centraré en los dos últimos, a propósito de los cuales ha surgido el

²⁹ No tendré en cuenta en mi exposición *De interpretatione* 1, 16a8-18, pues es polémico que se trate de la misma problemática que en *DA* III 6 y *Met.* IX 10. Berti (1996:393), por ejemplo, considera que no se trata de la misma discusión ni, por lo tanto, del mismo tipo de simples.

³⁰ Es precisamente en este punto en el que se advierte la carencia de paralelismo con el pasaje de *De interpretatione* citado en la nota anterior, en el cual se diferencia a los elementos simples como nombres y verbos como estando más allá de la alternativa entre verdad y falsedad.

disenso más álgido.³¹ Con respecto a su identificación, se han ofrecido tres alternativas:

- 1) El primer motor inmóvil
- 2) Los conceptos tales como nombres y verbos que intervienen en la predicación
- 3) Las esencias

La posibilidad de que Aristóteles se refiera al primer motor inmóvil es sustentada en una determinada lectura de *choristón* en la línea 430b26. Aristóteles está explicando allí la intelección de las causas, y divide su tratamiento entre la intelección de las causas que poseen contrarios y la de aquellos que no los poseen. Respecto de estos últimos sostiene que

"si existe alguna de las causas que no posea contrario alguno, se conocerá a sí misma y será en acto y separada." (430b24-26).³²

En tanto Aristóteles distingue diversos sentidos en que se dice "separado", el pasaje ofrece varias lecturas diferentes. De Koninck (1990:224) supone que el término *choristón* remite a la separación entre el primer motor inmóvil y el resto del universo. Berti (1996), por el contrario, sostiene que esta interpretación es de corte neoplatónico, pues para Aristóteles el primer motor no es un objeto directo de intelección sino que se llega a él por medio de la conclusión de un razonamiento, tal como se lleva a cabo en *Metafísica* XII.³³ En tanto Aristóteles también califica la *ousía* como separada, este intérprete se inclina por el tipo de separación propio de ella, lo cual, según justificaré más adelante, considero acertado.

Los que sostienen que los *adiaíreta* que aparecen en *De anima* III 6 son los términos o conceptos que forman parte de las proposiciones, consideran que el capítulo en cuestión es paralelo a *De interpretatione* 1, 16a9-18. En ese pasaje, Aristóteles sostiene que nombres y verbos no son verdaderos ni falsos, a diferencia de los enunciados, los cuales son susceptibles de ser calificados de ese modo. En tanto en *De anima* se afirmaba que los indivisibles "no pueden ser falsos", lo cual, desde luego, lleva a sostener que son siempre verdaderos, quienes proponen esta interpretación se ven en la obligación de justificar esta asimilación entre los indivisibles presentes en ambos textos.³⁴

³¹ En 430b 6-14 queda claro que es posible que algo sea invisible en acto y a la vez divisible en potencia.

³² εἰ δὲ τιμὴ μὴδὲν ἔστιν ἐναντίον [τῶν αἰτίων], αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν.

³³ Cf. la polémica De Koninck-Berti en Berti (1996).

³⁴ Mignucci (1996) propone que el sentido en el que se sostienen que las proposiciones son verdaderas es diferente de aquel por medio del cual el filósofo afirma que son verdaderos los

Para un tercer grupo de intérpretes, finalmente, los indivisibles a los que Aristóteles alude en *De anima* III 6 y *Metafísica* IX 10 son las esencias. El término *choristón* de la línea 430b26, que según la interpretación de De Koninck aludía a la separación propia del primer motor, aludiría más bien a la separación de la intelección de las formas de las sustancias sensibles respecto de toda otra cosa, sensible o inteligible (Berti 1996:400-401). Precisamente en ese pasaje se alude a la intelección de las causas que no poseen contrarios, lo cual es una de las características de la *ousía* que se mencionan en *Categorías* 5.

Ahora bien, el problema de la intelección de los indivisibles, en caso de que se considere, desde luego, que la *ousía* es uno de ellos, se relaciona directamente con el de la interpretación del estatus particular o universal de la *ousía*.³⁵ En *De anima* II 5, 417b, Aristóteles sostiene que no es posible percibir a voluntad, porque los objetos de la percepción son individuales y no se encuentran en el alma, pero sí es posible inteligir a voluntad, porque los objetos de intelección son universales y se encuentran en ella. ¿Es posible extender esto a la *ousía*? Mi respuesta es que sí, en tanto la *ousía*, que no es un universal ni al modo de las Formas platónicas, ni al modo de la especie y el género aludidos en *Categorías* 5, comporta características universales, en tanto es la misma en cada uno de los individuos y esto la hace ser una unidad sobre una multiplicidad, no en sentido platónico sino en tanto específicamente una en todos los individuos de la misma especie (aunque no, por cierto numéricamente una). Es precisamente el tipo de unidad que posee la *ousía* la que permite señalar sus diferencias con los universales antes mencionados.³⁶

Para desarrollar el tipo de unidad de la *ousía* que da cuenta, precisamente, de su simplicidad, es útil recurrir al libro V de la *Metafísica*. En el capítulo 6, Aristóteles se refiere a dos sentidos básicos de unidad, uno, primario, que es la unidad de la sustancia, y otro, derivado, propio de lo que no constituye una unidad en el primer sentido, aunque se relaciona con ella. Del conjunto de los sentidos de 'uno' expuestos en el capítulo, me interesa la contraposición entre la unidad de la especie y el género y la unidad de la *ousía*:

"En general, la intelección de aquellas cosas cuya captación es indivisible, la que inteligie la esencia, no admite separación ni en cuanto al tiempo, ni al lugar, ni en cuanto al discurso; en ellas principalmente hay unidad y

indivisibles, y que estamos en presencia de dos empleos diferentes del calificativo de "verdadero" en *De anima* y *De interpretatione*.

³⁵ Un excelente resumen de esta polémica puede leerse en Di Camillo (2004).

³⁶ Sobre la unidad de la forma sustancial, cf. Stone Haring (1956).

sobre todo (*málista*) en las entidades. Pues universalmente todo cuanto no admite división, en cuanto no la admite, se dice uno." (1016b1-5)³⁷

Queda claro aquí que hay dos tipos de unidad, la del universal en tanto especie y género, y la de la *ousía*, como también que la que es máximamente una es la *ousía* y que ambos son objetos indivisibles para la intelección. Su aprehensión se llevaría a cabo por procesos similares, conservando la diferencia que se da respecto de su estatus metafísico: así como la *ousía* es más unitaria que la especie y el género, asimismo la intelección de ella es más propiamente indivisible que la de esos dos tipos de universal.

En *De anima* III 6, Aristóteles afirma, acerca de la intelección de la *ousía*:

"La enunciación predica algo de algo, como la afirmación, y en todos los casos es verdadera o falsa. Pero no ocurre lo mismo en toda intelección, sino que cuando se entiende qué es algo conforme a su esencia (*katà tò ti ên eînai*) es verdadera y no predica algo de algo." (DA 430b26-29)³⁸

Quedan abiertas, pues, dos alternativas: o consideramos que la *ousía* es de algún modo universal y, por lo tanto, es un objeto simple de pensamiento, o bien negamos que la *ousía* sea un objeto simple de pensamiento. A mi entender, está mejor fundamentada en los textos aristotélicos la primera, mientras que esta última vía no puede dar cuenta fácilmente de pasajes como el precedente, con su clara alusión al *tò ti ên eînai*.³⁹

Una cuestión directamente relacionada con la que acabo de exponer remite al segundo de los problemas que me he propuesto abordar: ¿de qué modo se produce la intelección de los simples? En *Metafísica* IX, 10, luego de sostener que la verdad no se dice del mismo modo respecto de los compuestos que de los simples, Aristóteles precisa respecto de los últimos:

"Lo verdadero es estar en contacto con él y decirlo (pues no es lo mismo enunciación que afirmación), e ignorarlo es no estar en contacto con él,

³⁷ ὅπως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρῖσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἓν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι: καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτη ἓν λέγεται.

³⁸ ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πάσα: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τι κατὰ τινος.

³⁹ Entiendo que se podría sostener más de un uso del *tò τί ἦν εἶναι*, tal como es posible rastrear varios usos de εἶδος en los escritos aristotélicos, para ofrecer una lectura alternativa a la que propongo (Cf. Mignucci 1996).

porque no es posible incurrir en el error respecto del 'qué es' una cosa, salvo por accidente."(1051b24-26).⁴⁰

En este pasaje, Aristóteles se refiere a la aprehensión de lo simple con el verbo *thingáno*, "tocar", como si en este caso la intelección funcionara de modo análogo a la percepción. El mismo verbo aparece en *Metafísica* XII 7, 1072b20-21, donde sostiene que "el intelecto toca lo inteligible, de modo que intelecto e inteligible llegan a ser idénticos."⁴¹ ¿Cómo interpretar el uso de este verbo de percepción respecto de la intelección? Romeyer distingue dos formas básicas de hacerlo: A) una interpretación de corte platónico, donde la intelección sería un tacto / fusión donde no existe intermediario, y que se relacionaría con el uso del verbo *háptesthai* respecto del acceso del principio no-hipotético en *República* VI, 511b 4 y 7; B) una lectura más fiel al pensamiento aristotélico, que pone el acento en el uso metafórico del sentido del tacto respecto de una intelección que no reúne las condiciones de una percepción sensible (Romeyer 1996:143). El sentido de la analogía estribaría en que así como el tacto es el que tiene mayor cercanía con su objeto, así el objeto simple de intelección es el más cercano al intelecto. El límite de la misma estaría en que al ser el intelecto y lo inteligible sin materia, el objeto de intelección no es exterior como en el caso del sentido del tacto, de modo que no sería posible hablar, estrictamente, de "contacto".

Contra la interpretación tradicional de que Aristóteles defendió al respecto algún tipo de intuición intelectual instantánea,⁴² Berti (1996) ha propuesto recientemente que el filósofo sostuvo que la intelección de los indivisibles abarca una unidad de tiempo que no sería necesariamente un instante, sino un período de tiempo durante el cual el intelecto no piensa otra cosa, es decir, un acto unitario que consiste en una sola intelección que no posee sino un objeto. Tal como he mostrado más arriba, a la hora de caracterizar la facultad intelectual, el filósofo establece un paralelismo con la percepción que no se reduce a una enumeración de semejanzas, sino que deja establecidas importantes diferencias.

Sintetizando las dos líneas de argumentación que he desarrollado de modo independiente, tendríamos que la *ousía* es el más típico de los objetos indivisibles de intelección, seguida por la especie y el género. La evidencia textual a favor de esta lectura, atestiguada no solo por los pasajes de *De anima* sino también por aquellos de

⁴⁰ τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' οὐκ ἀτάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἐστὶν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός:

⁴¹ νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτ' οὐκ οὐδὲ νοῦς καὶ νοητόν. Inmediatamente sigue: "El intelecto es receptor de lo inteligible y de la *ousía*. Y está en actividad cuando lo aprehende. De modo que aquello que el intelecto parece tener de divino reside más en esta actividad, pues la contemplación es lo más placentero y lo mejor".

⁴² Esta interpretación la sostienen, por ejemplo, Ross (1986:300) y Movia (1979:385).

Metafísica acerca del concepto de unidad, es amplia y, hasta donde alcanzo a ver, no permite negar la legitimidad de la *ousía* como objeto simple de intelección. Esta última, además, constituye un proceso y no una aprehensión inmediata al modo de la percepción, proceso al que Aristóteles se refiere en *Analíticos Posteriores* II 19. Allí hay que tener en cuenta el doble valor de *nóesis* como proceso o como resultado. Un proceso, diremos, que tiene un término final que concluye en la aprehensión de su objeto, en el sentido en que actualiza plenamente la capacidad del intelecto de aprehenderlo. Mis conclusiones acerca de la *ousía*, la especie y el género no excluyen la posibilidad de que también el primer motor inmóvil y los elementos simples del enunciado se constituyan en objetos simples de intelección. Solo me comprometo a sostener que no serían del mismo tipo, ya que, según he intentado mostrar, así como la unidad se dice de muchas maneras, hay grados de simplicidad que se corresponden con diferentes modalidades de intelección de objetos simples. Amigo de las distinciones, Aristóteles no otorgó a la pregunta acerca de la complejidad del pensamiento humano una respuesta sencilla.

Límites y alcance del intelecto humano

La facultad intelectual posee, entonces, una característica propia que la distingue del resto de las facultades del alma: su independencia relativa de las funciones corporales. Con "independencia relativa" me refiero a lo siguiente: las diversas funciones de la facultad intelectual no tienen sede en un órgano determinado,⁴³ como se da en el caso de las facultades nutritiva y perceptiva, pero esto no habilita a sostener que entonces se verifica una completa independencia del cuerpo. Esto obedece a dos razones diferentes: una, que se trata de funciones que solo puede ejercer el alma de un cuerpo, otra, que los contenidos a partir de los cuales piensa poseen origen perceptual. Más adelante discutiré en qué sentido es posible sostener que el intelecto, o al menos un aspecto de este, es calificado por Aristóteles como "separado".

Ya desde el comienzo de su tratado acerca del alma, Aristóteles introduce la pregunta, que le llevará prácticamente todo el libro responder, alcanzando su punto álgido en *DA* III 5, acerca de si existen funciones que pertenecen solo al alma o si todas corresponden al animal en su conjunto, en tanto compuesto de cuerpo y alma:

⁴³ En 413a4, Aristóteles sostiene que nada impide que algunas partes del alma sean separadas, en tanto no son la actualización de ninguna parte del cuerpo.

"Intentamos teorizar y conocer su naturaleza y su esencia, y cuáles son sus características; de éstas, algunas parecen ser afecciones propias de alma, otras, por el contrario, parecen afectar a los animales por medio de aquélla" (DA I 1, 402a7-10).⁴⁴

En dos ocasiones a lo largo del mismo capítulo, Aristóteles sostiene que la respuesta a esta pregunta no es sencilla (402a11; 403a5). Las afecciones que ofrece como ejemplo de las que considera, sin lugar a dudas, propias del compuesto en cuanto tal, son: enfurecerse (*orgízesthai*), envalentonarse (*tharreîn*), apetecer (*epithumeîn*) y percibir (*aisthánesthai*, DA I 1, 403a7), animosidad (*thumós*) dulzura (*praótes*), miedo (*phóbos*) compasión (*éleos*), osadía (*thársos*), alegría (*chará*), amor (*phileîn*), odio (*miseîn*, DA, 403a17-18). Describe estas afecciones como "lógoi énuloi", formas inherentes a la materia, aquellas que no pueden estudiarse abstrayendo la forma de la materia, como haría un matemático.⁴⁵ Esta advertencia aristotélica es lo que me ha llevado en el capítulo 9, acerca de la percepción, así como lo haré en los correspondientes a la *phantasia*, a no obviar el estudio del aspecto fisiológico de las disposiciones del alma. La comprensión de la funciones del alma, según entiendo, no puede llevarse a cabo si se opera con ellas como si se tratara de entidades matemáticas, focalizando la atención sólo en los aspectos formales del tratamiento aristotélico.

La intelección es la función del alma que posee la mayor independencia respecto del cuerpo, en tanto no depende de un órgano corporal del mismo modo que la percepción y la *phantasia*, pero a la vez depende del cuerpo en dos sentidos distintos. Por un lado, porque al ser una función del alma, no podría darse sin el cuerpo, ya que el alma misma no puede darse sin él y,⁴⁶ por otro lado, porque los contenidos actualizados por la intelección requieren de lo aportado por la percepción a través de la *phantasia*, ya que el intelecto no es capaz de captar directamente los objetos exteriores. Así, en *De sensu et sensibilibus*, cuando refuta, contra los pitagóricos y Platón, que los cuerpos no pueden estar formados por entidades matemáticas, Aristóteles sostiene que si así fuera, serían captados por el intelecto, lo cual es falso en virtud de que:

⁴⁴ ἐπιζητούμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γινῶναι τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἴθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτῆν: ὧν τὰ μὲν ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ τοῖς ζῴοις ὑπάρχειν.

⁴⁵ En DA I 1, 403b14-16 Aristóteles diferencia el tratamiento del físico, del matemático y del filósofo de un modo análogo al que desarrolla en *Met.* VI 1. El matemático, si bien estudia afecciones inseparables, lo hace separándolas por medio del pensamiento, el físico estudia la forma junto con la materia y el filósofo se ocupa de entidades separadas.

⁴⁶ Tal como señalé antes, el alma es definida en DA conforme a las características de la *ousía* en el sentido de *Met.* VII, como forma del cuerpo. Cf. *supra* cap.10: 211, n.38.

el intelecto no capta lo exterior si no es por medio de la percepción (DS 6, 445b16-17).⁴⁷

En una gnoseología del tenor de la aristotélica, carente de principios innatos y con una consecuente confianza en los contenidos perceptuales, la necesidad de los *phantásmata* para el pensamiento aparece mencionada en varias oportunidades,⁴⁸ e incluso disponemos de algún ejemplo del propio Aristóteles. Quien está trazando una figura, por ejemplo un triángulo, a pesar de que no tiene ninguna importancia qué tamaño posea, lo dibuja con unas dimensiones determinadas. Del mismo modo, sostiene Aristóteles, quien piensa en un triángulo, “coloca ante sus ojos unas dimensiones” (DM 1, 450a5). La contraposición con el pasaje de la alegoría de la línea en *República* es clara. Mientras que Aristóteles hace hincapié en la inevitabilidad de que nuestro pensamiento acerca de una figura geométrica apele a una imagen sensible determinada, Platón ve en esta recurrencia a lo sensible un rasgo propio de la *diánoia* que la hace inferior a la *nóesis*. Allí Platón había señalado como una de las características definitorias de la *diánoia*, en efecto, su recurrir a lo sensible para referirse a lo inteligible. Este modo de pensar, propio de los geómetras, es criticado en la alegoría y contrapuesto a un modo de hacer matemáticas en las que no se recurriría a este soporte sensible.⁴⁹ Esta polémica acerca de la recurrencia o no de imágenes sensibles para la matemática, que se extiende también a otras ciencias y a la intelección en general, es, hasta donde puedo ver, una de las polémicas centrales que atraviesa la concepción de la intelección en Platón y Aristóteles.

Al estudiar el alcance de la facultad intelectual, no puedo dejar de referirme al espinoso problema del intelecto productivo,⁵⁰ en tanto afecta mi caracterización de lo propio del intelecto humano que, según mi interpretación, es su dependencia de la *phantasia*. Al respecto se impone una aclaración previa, pues la referencia que aparece a la función productiva del intelecto es mucho más tentativa en el texto aristotélico que en sus comentaristas. El carácter de “separado”, que discuto en este

⁴⁷ ἄλλ' οὐ νοητά, οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως. En este texto habla de percepción y no de *phantasia* porque tal como señalé antes, a menudo Aristóteles habla de *aísthesis* para referirse a la facultad perceptiva en su conjunto. Sobre estos dos sentidos de *aísthesis* cf. *supra*, cap. 9:231.

⁴⁸ DA 431a14-17; 432a10-14; DM 1, 449b31-32.

⁴⁹ Cf. al respecto Nancy (1978:44-46), quien en su introducción al comentario del *Teeteto* señala una polémica entre el modo más empírico de hacer matemáticas propios de Teeteto y Teodoro, objeto, según el intérprete, de crítica en el diálogo. Nancy remite, en apoyo, a los mismos pasajes de *República* a los que me estoy refiriendo. Sobre la postura aristotélica acerca de la imposibilidad de hacer geometría sin el apoyo sensible cf. Nancy (1978:13-24).

⁵⁰ Sigo a Wedin (1983:133) y a Kosman (1996:330) en la inadecuación de traducir *noûs poietikós* por “intelecto activo”, pues si bien es cierto que este intelecto posee como característica distintiva el estar en acto, Aristóteles no lo nombra con los términos propios de la actualidad.

capítulo, de esta función del intelecto, ha llevado prácticamente a hipostasiarlo, con diferentes matices. En tal sentido es destacable la lectura de Kosman (1996:330, n.2) quien sostiene que en un cierto sentido, el *noûs poiētikós* es más una construcción de la tradición hermenéutica, si bien no exenta de apoyo en los escritos aristotélicos.⁵¹ A esto se suma que la brevedad del escrito junto con la importancia del problema tratado allí ha hecho correr ríos de tinta sobre la cuestión.

El capítulo de *De anima* que más ha suscitado interpretaciones divergentes a lo largo de la historia de la tradición es, sin duda, el capítulo 5 del Libro III. Breve y conciso,⁵² Aristóteles traza allí la distinción entre intelecto productivo e intelecto pasivo, a la vez que responde la disputada cuestión de la inmortalidad del alma. Sabido es que el filósofo niega la inmortalidad del alma en su conjunto –las funciones vegetativa y perceptivas no podrían ejercerse sin el cuerpo–, de modo que lo que está en juego en ese pasaje no es propiamente la inmortalidad del alma entera, sino la de si existe o no alguna de sus funciones que no desaparezca junto con el compuesto.

Respecto de la interpretación del capítulo, es posible esquematizar cuatro grandes líneas de interpretación:

1) Algunos intérpretes consideran que allí Aristóteles se muestra interesado sólo en el alma individual y, respecto de ella, sostiene la inmortalidad de una de sus funciones.⁵³

2) Otros estudiosos sostienen que el *noûs poiētikós* no es una parte del alma individual, si bien es necesario para poder dar cuenta de la actividad de la facultad intelectual.⁵⁴

3) Según otros, Aristóteles se estaría refiriendo al intelecto divino de *Metafísica* XII y no al alma individual.⁵⁵

El *noûs poiētikós* suele aparecer traducido como "agente", "activo", "productivo", según se destaque su función. Wedin (1983:133) considera que solo la última traducción refleja la función que Aristóteles le atribuye: la producción de su objeto acompañada de la concomitante producción de sí mismo como intelecto actual.⁵⁶

⁵¹ Aristóteles se refiere a él como ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν (430a15).

⁵² Mientras que muchos autores se lamentan de la brevedad con que Aristóteles trata estos temas, otros, principalmente aquellos que sostienen un enfoque funcionalista de la psicología aristotélica, entienden que esta concisión en el tratamiento metafísico del intelecto se corresponde con su atención centrada más bien en las funciones que el intelecto es capaz de desempeñar (cf., p.e., Wedin 1983:129).

⁵³ Esta es la lectura de Tomás de Aquino (*ad loc.*), Ross (1961:47-48), Rodier (1900, vol II: 465), Hyman (1982).

⁵⁴ Así lo entienden Clark (1975:184-6), Brentano (1867), Guthrie (1992:322-4), Hamlyn (1968:140).

⁵⁵ Siguen esta interpretación, entre otros, Wilkes (1978:115-6) y Barnes (1971-2:113).

⁵⁶ El carácter productivo del intelecto aristotélico, no tiene nada que ver con la actividad del demiurgo del *Timeo* y mucho menos con el dios creador de los cristianos. Lo que produce es

En el texto de *De anima* III 5, lo primero que aparece es una subsunción del intelecto en el conjunto de la naturaleza, en la cual se verifica siempre el par materia / causa productora, tal como se encuentra en el arte.⁵⁷ De este modo,

“existe, por un lado, un intelecto que es capaz de devenir todas las cosas y otro capaz de producirlas todas; este último es una cierta disposición habitual, como la luz; también la luz, en cierto modo, hace de los colores en potencia colores en acto” (*DA* III 5, 430a14-17).⁵⁸

Me detendré en la analogía entre el intelecto productivo y la luz, no solo para ahondar en la comprensión del primero sino por su valor para la comprensión de la *phantasia*, en tanto también ella es analogada por Aristóteles a la luz. Se trata de una analogía inspirada claramente en su maestro, quien en el célebre símil del sol y el bien se valía también de la imagen de la luz para explicar cómo lo visible es efectivamente visto y cómo lo inteligible es inteligido por la inteligencia.

Para dilucidar a qué se refiere Aristóteles con “disposición habitual” (*héxis tis*) respecto de la luz, es útil recurrir a su caracterización de la luz en *De anima* II 7. Allí la luz aparece como “la actualidad del transparente en tanto transparente” (418b9-10), siendo lo transparente aquello que es visible no por sí mismo, sino en virtud del color. Ejemplos típicos de lo transparente serían el agua y el aire, sin que nada impida que un sólido pueda constituirse también en tal. En este sentido, la luz, aclara más adelante Aristóteles, sería “el color de lo transparente cuando lo transparente está en acto” (418b11-13). ¿Cuál es el propósito aristotélico con esta analogía? Según Wedin (1993:141-2), lo que le interesa es destacar un rasgo de la luz que se verifica también en la intelección: el hecho de que la luz nunca ocurre sin que algún color u otro se haga visible, y que en sí misma solo es visible en tanto ese color es visible. De igual modo, entiende el intérprete, el intelecto productivo no es más que la actividad de todos los episodios de intelección.

El intelecto productivo posee una serie de características propias: es separable (*choristós*), sin mezcla (*amigés*)⁵⁹ e impasible (*apathés*). Una vez separado, es

mucho más modesto y no opera a nivel cosmológico, sino anímico. Ni las más atrevidas –y, según mi entender– desacertadas lectura que lo identifican a la intelección de sí del primer motor pueden llegar a sostenerlo.

⁵⁷ En *Fís.* II 9, uno de los argumentos para fundamentar el finalismo de la naturaleza es que en el arte se encuentra siempre una materia y un fin y, como el arte imita la naturaleza, en mayor medida puede decirse que esta distinción se encuentra también en la *phúsis*.

⁵⁸ καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἶον τὸ φῶς: τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

⁵⁹ Esta característica, retomada de una afirmación de Anaxágoras (DKB12), se fundamenta en que si tuviera una forma propia obstaculizaría la aprehensión del resto de las formas (429a18-22).

además inmortal (*athánaton*) y eterno (*áidion*).⁶⁰ Todas y cada una de estas características requieren una especial atención del intérprete, ya que lo que está en juego aquí es nada menos que la posibilidad de sostener la existencia de una entidad separada trascendente, que se identificaría con el intelecto productivo. En la lectura que defiende, Aristóteles está caracterizando el intelecto humano, y no divino, en tanto aquel no existe separado al modo de una entidad trascendente.

Las primeras tres propiedades mencionadas en el párrafo anterior aparecen también en *De anima* III 4, caracterizando al intelecto en su conjunto. No es demasiado difícil compatibilizar ambos textos, pues el intelecto humano sería separado, sin mezcla e impasible en virtud de que el intelecto productivo lo es. Así interpretado, *DA* III 5 no niega el capítulo anterior sino que lo especifica, en tanto aporta un análisis más fino del funcionamiento del intelecto.⁶¹

Es sabido que el adjetivo “separado” (*choristós*) posee en Aristóteles diferentes acepciones. En el caso del intelecto, su pregunta es si es separable y, en el caso de que lo sea, si lo es en cuanto a la magnitud (*katà mégethos*) o bien en cuanto a la definición (*katà lógon*, 429a12). Además de las diferencias señaladas respecto de la facultad perceptiva, Aristóteles agrega que la *aísthesis* comparte las limitaciones del cuerpo, al no poder darse sin éste, mientras que el intelecto es “separable”. Ya me he referido más arriba a las funciones del alma respecto de las cuales no se plantean dudas en *De anima* en cuanto a su carácter de *lógoi énuloi*, esa difícil expresión para cuya traducción los intérpretes suelen optar por “formas o razones enmateriaadas”, pero cuyo sentido considero suficientemente esclarecido por el filósofo por medio de su comparación entre el proceder del físico y el matemático. Ahora bien, entender la naturaleza y carácter separado del intelecto no es una tarea sencilla. Ya desde los capítulos iniciales de *De anima* su autor trata el estatus especial del intelecto, atribuyéndole una serie de características distintivas, algunas de ellas presentadas con el acostumbrado matiz de “parece” (*dokēi*): constituye una entidad (*ousía*, 408b19), es incorruptible (*ou phthéirestai*, 408b19), impasible (*apathés*, 408b25), divino (*theióteron*, 408b29). El pasaje en el cual se mencionan estas propiedades es dialéctico, pues está, en medio de la discusión de las opiniones de los predecesores, y más adelante cada una de estas características tendrá una respuesta, más allá de que ella no sea de fácil interpretación, como muestra la aguda controversia que se ha desatado desde los mismos comentaristas antiguos acerca del carácter del intelecto, sobre todo del intelecto productivo.

⁶⁰ Las cinco características enunciadas aparecen en 430a17-23.

⁶¹ Esta estrategia de lectura de ambos capítulos es seguida por Wedin (1983:146).

El intelecto puede volverse cada uno de sus objetos, de este modo puede sostenerse que se entiende a sí mismo: "tratándose de los seres inmateriales, lo que entiende y lo entendido se identifican". La función intelectual del alma es caracterizada como el "lugar de las formas" (429a27-28), o una "forma de formas" (432a2), en el sentido de una pura potencialidad de volverse como sus objetos. Con esto refuta Aristóteles a los partidarios del modelo perceptual, tomando partido, en contra de éstos, a favor de Platón, al entender que no hay nada sensible ni corporal en el intelecto. Esto último, junto con el resto de las características que Aristóteles le atribuye, es lo que ha suscitado la polémica a la que me referí antes, entre intérpretes antiguos, medievales y modernos acerca del estatus individual o general de este intelecto. Lo cierto es que inmediatamente después de afirmar la inmortalidad y eternidad del intelecto agente, Aristóteles advierte que

"nosotros, sin embargo, no lo recordamos, porque este es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende" (DA III 5, 430a23-25).⁶²

El principal interrogante de este pasaje es qué es aquello que nosotros no recordamos. Según Wedin (1983:142), se trataría de la actividad misma del intelecto productivo que, en tanto se reduce al ejercicio, no deja huellas en la memoria como sí lo hace el intelecto pasivo. Varios intérpretes, en cambio, entienden que Aristóteles estaría marcando aquí la mayor de las fronteras del intelecto humano, que luego de separarse del cuerpo no conserva ninguna de las funciones dependientes de la facultad sensitiva (percepciones, imágenes, recuerdos sensibles, pasiones...). Todo lo que conserva es la mera capacidad de entenderse a sí mismo, un sí mismo desprovisto de todo excepto esa facultad, de allí el carácter general y único del intelecto, en otras palabras, su naturaleza divina y no humana. Contra esta postura puede aducirse que en esta sección de *De anima*, Aristóteles está tratando de las funciones del alma humana; que, por lo demás, en el resto del tratado, aparte de los seres humanos, solo se refiere a plantas y animales, sin mención alguna del intelecto divino; y que en pasajes como *Metafísica XII*, donde sí trata del dios, no hace referencia al intelecto productivo ni a su hipotética asimilación al intelecto divino. Sobre esta cuestión volveré en el capítulo siguiente. Cualquiera sea la opción hermenéutica adoptada, entonces, lo más prudente parece ser mantenerse dentro de los límites del intelecto humano, al cual en numerosas ocasiones Aristóteles califica de "divino", sin que esto implique en modo alguno que se trata del mismo intelecto del dios.

⁶² καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (ὃ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός) : καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

A esto se suma otro punto controversial, pues luego de afirmar, en la línea de lo que he desarrollado a propósito de la intelección de los indivisibles, que es lo mismo el conocimiento en acto y su objeto, de modo que solo desde el punto de vista del individuo es el conocimiento potencial prioritario al conocimiento actual, Aristóteles señala que el intelecto entiende siempre. Esta última afirmación ha llevado a los intérpretes a buscar una entidad capaz de entender siempre, diferente, por cierto del hombre, que claramente no lo hace. A esto se suma otro pasaje en el cual le adjudica una proveniencia "desde el exterior" (GA 736b28). ¿Y qué mejor candidato que el primer motor inmóvil que, como afirma *Metafísica* XII, es un acto puro consistente en la intelección de sí mismo? Sin embargo, sería un viraje abrupto en la argumentación de *De anima* III 5, que expone la diferencia entre la función pasiva y la productiva del intelecto humano, a menos que se quisiera adoptar la extraña interpretación de que es el dios mismo quien piensa en cada hombre. Este dios mismo que, decía *Metafísica* XII, sólo se piensa a sí mismo. Para evitar la serie de consecuencias inaceptables que se desprendería tanto para la lectura de *De anima* como de *Metafísica*, la opción más razonable es buscar un camino alternativo. Algunas de estas sendas ya han sido transitadas. Wedin (1983:149), siguiendo una lectura funcionalista, entiende que Aristóteles se está refiriendo al intelecto productivo humano que no existe como una entidad separada ni es la actualización de ninguna parte del cuerpo y que, como tal, solo existe en tanto entiende y en el momento en que entiende.

El problema de la interpretación de este rasgo que estoy analizando se agudiza más adelante en el mismo capítulo, ya que tras haber afirmado antes que el intelecto es "separado" (*choristón*), nos encontramos ahora con que vuelve a aludir a ello, pero con el aoristo "*choristheís*", indicando una separación ya efectiva, a efectos de la cual es posible afirmar, se nos dice, que el intelecto es inmortal y eterno. La separación a la que alude el pasaje puede ser de dos tipos diferentes: o estamos en presencia de una separación efectiva, que implica independencia ontológica, o bien se trata de una separación conceptual de algo que no es capaz de existir sin materia. Desde luego, la línea de interpretación que estoy criticando (la que sostiene la identificación del intelecto productivo con el intelecto divino) no podría funcionar en ninguno de los dos casos, en tanto el intelecto divino carece de potencialidad, es decir que escapa a la afirmación general que Aristóteles hace al comienzo de *De anima* III 5, cuando sostiene que en la naturaleza siempre existe la materia y el principio activo. Pero si se trata, entonces, del intelecto humano, ¿qué clase de inmortalidad y eternidad puede predicarse respecto de él, que no lleve a negar el contenido de toda la psicología aristotélica? Wedin (1983:151) propone entender una separación conceptual, análoga a la que Aristóteles sostiene para los objetos matemáticos en *Metafísica* VI 1,

1026a10, los cuales si bien no son separados y eternos al modo del objeto de la teología, son abordados como si lo fueran.⁶³ Este es un punto que me interesa destacar porque permite diferenciar la operación del pensamiento de la de la *phantasia*, en tanto esta última, precisamente, no separa sus objetos sino que queda atada a los rasgos particulares de los objetos sensibles. La independencia propia de la *phantasia*, como tendré ocasión de mostrar en el siguiente capítulo, solo se verifica respecto de la presencia efectiva de los objetos sensibles.

Deseo cerrar este análisis precisando que más allá de que textos como *De anima* III 5 puedan ser interpretados de tal modo que no se llegue a una contradicción con otros textos aristotélicos, tal como en el caso de Wedin, de todas maneras existe una tensión en el planteo aristotélico, no solo en este capítulo, sino en sus diferentes caracterizaciones del intelecto humano. Esta tensión, notada, p.e., por Kahn (1996:348), no tiene por qué ser leída en sentido negativo, en tanto insuficiencia del propio planteo aristotélico, sino que expresa un rasgo propio de la humanidad, tal como Aristóteles la entiende. El hombre es parte del mundo natural, por un lado, y como tal comparte rasgos comunes con los animales; por otro lado, está dotado de *lógos* y *noûs* y, en virtud de lo último, se relaciona con la divinidad.

El pensamiento humano

La más alta de las funciones del alma humana, que Aristóteles no vacila en calificar de divina por el parentesco que posee con la divinidad, sigue siendo una función *humana*, en la cual el agente no es nunca una divinidad. La facultad intelectual asume un conjunto de funciones diversas, todas ellas dependientes de la *phantasia*, en tanto no posee ningún contenido innato a partir del cual operar, más allá de su capacidad de ejercitarse sobre un material proveniente de la *aísthesis*. Además, de acuerdo con lo desarrollado acerca de la noción de conciencia en el capítulo anterior, la responsabilidad de la concomitante captación de sí mismo realizando la actividad correspondiente de cualquiera de las capacidades del alma corresponde a la *aísthesis*, incluso las funciones de la facultad intelectual.⁶⁴ Esto marcaría, entiendo, una doble dependencia de la *aísthesis* y, como bien ha apuntado Kahn (1996:350-351), señala

⁶³ Cf. *Fis.* II 2, 193b34.

⁶⁴ Cf. cap. 10:253, donde he citado y comentado el pasaje de *EN* 1170a. Cf. además Kahn (1966:78).

una importante diferencia entre las teorías modernas cartesianas y post-cartesianas de lo mental y el planteo aristotélico.⁶⁵

El pensamiento puede dar lugar al error en prácticamente todas sus instancias, con la única excepción de la intelección de los indivisibles, que solo dejan lugar a la ignorancia. En este capítulo me he referido ampliamente a ellos para mostrar en qué medida existe una cierta apropiación aristotélica del modelo perceptual de pensamiento, también porque me ha interesado poner de manifiesto que ni siquiera en ese caso la intelección puede desprenderse de la *phantasía*.

No obstante este acercamiento al modelo perceptual, no es posible afirmar, respecto de ninguna de sus funciones, que el pensamiento funciona como la percepción, pues todos sus objetos son internos, no en el sentido de que sean contruidos libremente por el alma, sino porque responden a la capacidad que ella tiene de aprehender las formas inteligibles a partir del contenido proporcionado por la *phantasía*. En este sentido, cada vez que se destaca la importancia que la percepción tiene respecto de la facultad intelectual, se la nombre o no, la función que propiamente opera es la *phantasía*, debido a que el pensamiento es incapaz de aprehender *directamente* las formas inteligibles en los objetos sensibles externos. Como tendré ocasión de mostrar en el capítulo siguiente, cuando no hay necesidad de la *phantasía*, como en el caso del intelecto divino, tampoco se conoce el mundo, lo cual indica que Aristóteles fue un crítico del innatismo hasta sus últimas consecuencias, en tanto sostiene que si no se percibe no se conoce el mundo.

⁶⁵ Lo mismo ocurre en el caso de la memoria, como tendré ocasión de mostrar en el capítulo 15.

Capítulo 12

La *nóesis* divina y su carencia de necesidad de *phantasia*

En el capítulo anterior he desarrollado la caracterización del intelecto humano, destacando como rasgo distintivo suyo, en contraposición con el intelecto divino, su necesidad de la *phantasia*. En el caso del otro polo de la escala jerárquica, los animales, la diferencia no se da, por cierto, por la ausencia de esta necesidad —el hombre la comparte con casi todos los animales—, sino por la función autónoma que la misma desempeña en los animales, en los cuales asume un rol análogo al del intelecto humano, en tanto dirige el comportamiento. En el caso de los seres humanos, el rol natural de la *phantasia* es proporcionar los *phantásmata* necesarios para el pensamiento, y asumir el control cuando el intelecto se encuentra obnubilado, con el consecuente riesgo, presente siempre en el hombre, de terminar viviendo una vida propiamente animal.

La capacidad de intelección es la función que el intelecto humano comparte con el intelecto divino, y lo que más lo acerca a este sería la función del intelecto productivo —el dios, en efecto, carece de intelecto pasivo, en tanto no hay nada potencial en él—. Esta comunidad entre el hombre y el dios esconde, no obstante, profundas diferencias que atañen a la delimitación entre lo divino y lo humano en Aristóteles. Para Movia (2003:10), el intelecto productivo desempeñaría una función de enlace entre física y metafísica o, en términos modernos, implicaría el prolongamiento de una psicología científica y experimental en una antropología filosófica.

La función del primer motor inmóvil puede ser descripta desde el punto de vista de la causa que desempeña respecto del resto del *kósmos*, así como referida a la única actividad que cumple, la intelección de sí. Si bien ambas están profundamente interrelacionadas, en este capítulo me centro en la segunda de ellas.

Me propongo aquí dos tareas básicas. En primer lugar, tipificar el modo de operación del intelecto divino para mostrar que su carencia de necesidad de *phantasia* es correlativa a su ausencia de conocimiento del mundo. El primer motor inmóvil, en efecto, sólo se conoce a sí mismo, de modo directo y no concomitante a su aprehensión de otros objetos, como ocurre con los seres humanos. En segundo lugar, analizo qué alcance tiene la calificación de “divina” para la actividad del intelecto humano, que Aristóteles lleva a cabo a menudo. Respecto de esto, trato las limitadas posibilidades de inmortalidad, al menos si se las compara con las propuestas por su maestro, que Aristóteles adjudica al hombre, y sus diferencias respecto de la del dios. En gran medida todo esto apunta a reforzar las conclusiones obtenidas en el capítulo

anterior. Los únicos tipos de inmortalidad a los que el hombre puede aspirar, en efecto, están todos ellos mediados por la *phantasia*, la cual marca, según he sostenido antes, las condiciones de posibilidad del alcance del intelecto humano, en sentido negativo, señalando el límite al cual el intelecto se enfrenta allí cuando no puede extraer de sí los contenidos de aquello que piensa, dependiendo de este modo de las instancias inferiores del alma. El precio que paga por poder pensar sin necesidad de *phantasia* es la condena a pensarse solo a sí mismo, esto es, la imposibilidad de tener conocimiento del mundo.

El intelecto divino

El tratamiento de la función del intelecto divino no aparece en *De anima* sino en *Metafísica*, pues es objeto de la llamada filosofía primera y no de la psicología, dedicada al estudio del alma como forma del cuerpo del viviente. Luego de la argumentación que arriba a la afirmación de la existencia del primer motor a partir de la consideración del movimiento de las *ousíai* sensibles corruptibles e incorruptibles,¹ Aristóteles pasa a caracterizar, en dos capítulos, 7 y 9, del Libro XII, la actividad del primer motor. El primero de ellos es crucial para la interpretación del modo en que mueve el primer motor y el tipo de causalidad que representa. No puedo dejar de aludir a ello en mi investigación, aun cuando la misma no está centrada en la causalidad, puesto que Aristóteles se vale allí de la estructura del deseo humano, cuestión crucial para mi propósito, que trataré en el capítulo final de mi investigación. Mi tratamiento no profundizará, empero, todo lo que el pasaje merece, sino solo lo necesario para la comprensión de lo que sigue, i.e., la intelección llevada a cabo por el primer motor. A lo que me refiero es a la analogía que Aristóteles esboza allí entre el objeto de deseo erótico y el amante, que es movido sin que su objeto se mueva, y el modo en el cual provoca el movimiento el primer motor (*kineî de hos erómenon, kinouménō de tâlla kineî*, 1072b3-4). La interpretación del “*hos*” es crucial. Autores como Laks (2000:221) entienden que alude literalmente a que mueve “*in so far as*” (“en tanto que”, en la traducción de Calvo Martínez 1982) y no, metafóricamente, “*as if (he were loved)*”, como en cambio destaca Berti (2005). En pasajes como este se dirime, entonces, si la causalidad del primer motor tiene que entenderse como motriz o bien como final. Para Kahn (1985:183), el primer motor es causa del movimiento de dos modos diferentes: directamente, como causa final u objeto de deseo; indirectamente, por los movimientos que resultan de su acción directa sobre los cielos.

¹ La conclusión es que es necesario que exista una cierta sustancia eterna inmóvil (*hóti anánke eînai áidion tina ousían ákineton*, 1071b4).

A su vez, como objeto de deseo, se puede pensar en una lectura restringida, que abarque solo al primer cielo, o amplia, que incluya la naturaleza toda. El autor toma partido por esta última lectura, entendiendo que el primer motor es responsable de la tendencia universal de todos los seres a actualizar la gama de potencialidades que constituye su naturaleza. Esto no sería incompatible con el motor interno que todos los seres vivos poseen, cuyo modo específico de actualización no depende del primer motor mismo, sino de su forma específica. Claro que el ser humano es el único capaz de entender esta tendencia a la actualización como divina, como mostraré en la siguiente sección.

Para Berti (2005), en cambio, el primer motor es sólo causa eficiente, pues entiende el pasaje en sentido metafórico y no literal: el primer motor no sería objeto de deseo, sino que opera del mismo modo que atrae el objeto de deseo, *i.e.*, sin moverse. Esta es la lectura por la que me inclino a lo largo de este capítulo, en tanto no significa un abandono de la teleología y, según entiendo, el rol de causa eficiente que desempeña el primer motor se complementa con la teleología de todo el sistema. Lo que mueve permite que las cosas pasen de la potencia al acto, lo cual, en el caso de los vivientes del ámbito sublunar coincide con la realización de su forma y con el alcance de la finalidad, pero se trata de *su* finalidad y no de una finalidad cósmica. El dios mismo es un viviente eterno y perfecto que goza de una vida plena y eterna (1078b28-30). La plenitud se debe a que está siempre en acto, sin carecer de nada, sin tener, como los demás seres, potencialidades que aguardan su actualización.

En los capítulos 7 y 9 de *Metafísica* XII, Aristóteles especifica que ese acto único que realiza el primer motor es la intelección de sí mismo, que analizo, por contraposición con la intelección humana, en la siguiente sección. Lo que me interesa ahora destacar es que una consecuencia no menor de todo esto es que el dios no conoce el *kósmos*. Aubenque (1966:62) señala la siguiente contradicción, explicable en términos evolutivos, respecto de si el dios aristotélico conoce o no el mundo. En *Metafísica* I 2, 938a9, el filósofo atribuía únicamente a la divinidad el conocimiento de los principios y de aquello de lo cual los principios son principios. En el Libro XII, por el contrario, se niega que dios conozca el mundo (1074b15-35). En su comentario a este último libro, Tomás de Aquino sostiene que el dios, al conocerse a sí mismo, conoce todas las cosas. La explicación de Aubenque es la siguiente: Dios se conoce a sí mismo como principio de todas las cosas, pero ignora al mundo, en la medida en que el mundo no se deduce del principio. La resistencia de la materia introduce la contingencia y, de este modo, el hiato entre dios y el mundo. Eso explica que Aristóteles argumente que el dios no puede conocer el mundo porque ello implicaría "un cambio para peor" y porque "algunas cosas es mejor no verlas que verlas"

(1074b27 y 32-33). Si el mundo se dedujera íntegramente del principio, participaría de su excelencia y este argumento aristotélico no sería válido.

Intelecto divino y humano

La estrategia aristotélica, en el capítulo 7 de *Metafísica* XII, reside, en gran medida, en un doble movimiento de contraposición y acercamiento entre los seres humanos y el dios. Los seres humanos podemos entrever la excelencia de la actividad completamente coincidente consigo mismo que el primer motor realiza continua y eternamente, en tanto nosotros somos capaces de experimentar algo análogo solo por breves lapsos de tiempo. Sostengo que hay analogía y no identificación entre el modo de operar del intelecto humano y del intelecto divino, a partir de pasajes como *Metafísica* XII 7, 1072b24:

“Si, entonces, el dios se encuentra siempre bien, como nosotros algunas veces, es asombroso; si está mejor (*mállon*), aún más asombroso. Y está así.”²

La interpretación de *mállon* en este pasaje puede ser en sentido cualitativo o cuantitativo y depende, en gran medida, de la lectura que se haga de la relación entre el intelecto productivo de *De anima* III 5 y el intelecto divino de *Metafísica* XII. Aquellos autores, como Norman (1969), que consideran que la diferencia entre el intelecto productivo humano y el divino radica solo en que el primero requiere, para ejercer su actividad, del intelecto agente y el segundo no, entienden que el *mállon* marca solo una diferencia de grado y no cualitativa.³

La lectura que defiendo en este capítulo va en la dirección opuesta, por varias razones. El intelecto humano se diferencia del divino por su modo de operación y por su objeto. En los contextos en que Aristóteles emplea el adjetivo *theïon* para cuestiones humanas se remite a la mayor proximidad que el hombre tiene con la divinidad, en comparación con el resto de los animales, que no poseen ejercicio alguno del *noús*. El funcionamiento del primer motor inmóvil es precisamente (y solamente)⁴ el de ser un primer motor, en tanto causa eficiente del movimiento.

Este pasaje permite leer, a la inversa, “nosotros, los seres humanos, estamos a veces casi tan bien como Dios” (y considero que en este “casi” se juega, precisamente, el límite entre la humanidad y la divinidad, o del grado de divinidad que

² εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ᾧδε.

³ Wedin (1988:233-234) aduce, en contra de la lectura cuantitativa del *mállon*, el pasaje de *EE* I 8, 1218a10-15.

⁴ Ross (1924:cliii), citado con aprobación por Wedin (1988:243).

puede predicarse del hombre). Esa es la potencialidad del pensamiento humano, y su carácter de potencialidad se destaca contra la eterna actualidad del pensamiento divino, o, en otras palabras, solo los seres humanos podemos no ser lo que podemos ser, a diferencia de Dios que siempre es lo que es. Esta limitación humana está signada por necesidades tales como la salud corporal, el alimento y demás cuidados del cuerpo, pues

“la naturaleza [del hombre] no es autárquica para la contemplación” (*EN X*, 8 1178b33-34).⁵

Los seres humanos, para poder sobrevivir, debemos atender a una serie de necesidades físicas, familiares y políticas que nos impiden ejercer la actividad del intelecto todo el tiempo (*DA* 430a5-6), a la manera del dios. Por otro lado, el pensamiento humano está atravesado, a diferencia del divino, por la temporalidad.⁶ Esto se aplica aun a los objetos indivisibles, tal como hemos visto en el capítulo anterior al tratar el tema de la aprehensión de ese tipo de objetos.

Ahora es posible avanzar un poco más en el intento de comprensión del intelecto divino. Luego de afirmar en *Metafísica* XII, 7 que la actividad del primer motor es placentera, Aristóteles ofrece la siguiente explicación del placer que acompaña a las actividades:

“por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de estos lo son las esperanzas y recuerdos” (1072b17-18).⁷

Ross (1953:379) sugiere que la sensación, el pensamiento y las otras funciones mencionadas son placenteras porque son actividades, así como el primer motor es actividad, y en este sentido funcionaría como modelo. Otros autores, como Kosman (1987), siguen la línea de lectura de Alejandro de Afrodisia, quien consideró que estas actividades particulares son “imágenes y sombras” de la actividad del *noûs*, que ofrece el paradigma de la autoconciencia.⁸ El *noûs* para Alejandro sería el principio de varios modos de discriminación y conciencia de sí propios de los seres animados. En este sentido, Aristóteles caracterizaría todas las formas de discriminación animal tomando

⁵ οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν.

⁶ Cf. *DM* 450a7-9.

⁷ καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορις αἰσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα

⁸ Para Kosman (1987:351) “...awareness is the paradigm of that being which is identified as divine”.

como paradigma el *noûs*.⁹ No estoy de acuerdo con esta interpretación, por varias razones. La primera es que la noción de autoconciencia, que defendí en el capítulo 10 respecto de la captación de sí que ejerce la facultad perceptiva sobre sí misma y sobre la facultad intelectual, no parece aplicarse igualmente al primer motor. La razón, entiendo, es porque, estrictamente, la noción moderna de conciencia no encaja del todo en el pensamiento aristotélico. No sería posible decir ni que el primer motor es consciente de sí como tampoco que es inconsciente. Lo primero, como se ha visto, porque para Aristóteles la conciencia está asociada a la percepción, de la que el primer motor carece. Lo segundo porque el primer motor, que es simple y acto puro, sería en todo caso, forzando los términos, él mismo conciencia, pero una conciencia que se limita a ser conciencia, es decir, no conciencia *de*, en sentido intencional, porque no tiene hacia qué dirigirse.

Si tal es la función del intelecto, se impone volver sobre algunas cuestiones mencionadas al comienzo de este capítulo. No se trata simplemente de que el hombre se encuentre suspendido sin más entre la bestia y el dios, como si estas dos alternativas se presentaran igualadas. La inclinación hacia lo divino aparece más bien como lo propio de la naturaleza humana, de ahí que el filósofo se refiera al intelecto como "la parte divina del alma" y a la vida conforme al intelecto como una vida divina respecto de la vida humana (*EN X 7, 1177b26*). La inclinación a la vida animal, por su parte, es una corrupción o deficiencia de la naturaleza humana, una disposición que Aristóteles califica de "absurda" (*EN X 7, 1178a*), porque sería como si el hombre en vez de vivir su propia vida eligiera la de otro. El carácter antinatural de esta tendencia implicaría una renuncia a la actualización de las potencialidades humanas, y esto también marca el carácter único de la humanidad, aunque en sentido negativo: el ser humano es el único que puede sustraerse a serlo por causas no accidentales o azarosas.

La línea de argumentación desarrollada hasta aquí se profundiza en el capítulo 9 de *Metafísica XII*, donde Aristóteles explora una serie de aporías acerca de la actividad del primer motor. Sostener, en efecto, que no piensa, llevaría a adjudicarle un estado similar a la inconsciencia del sueño, mientras que si se toma la otra alternativa se estaría marcando una situación de dependencia y potencialidad respecto de lo pensado. Sin embargo, advierte el filósofo, esta subordinación no está presente en la actividad del primer motor porque se piensa a sí mismo, en perfecta coincidencia consigo mismo. Para ilustrar esta coincidencia inteligible-inteligido en la actividad del

⁹ Kosman ofrece como prueba de esto último el pasaje de *Analíticos Segundos* en el cual Aristóteles señala que los animales poseen una forma rudimentaria de intelecto en tanto pueden discriminar (*II 19, 99b35*).

primer motor, Aristóteles se vale de la metáfora del tacto (*thigein*: *Met.* XII 7, 1072b20). Pero se trata de una mera analogía, que destaca una propiedad, la del contacto, ausente en el resto de los sentidos (hay que recordar que para Aristóteles, el gusto y el tacto son el mismo sentido, como se indicó antes). El mismo término "contacto" es analógico, ya que lo que acontece en la intelección de sí del primer motor es una perfecta coincidencia acerca de la cual el lenguaje, forjador de dualidades, es incapaz de hablar propiamente.

A este modo de inteligir se oponen los modos de aprehensión humanos: ciencia, sensación, opinión y razonamiento, todos ellos dependientes de un objeto distinto de sí mismo. Ahora bien, en estos modos de aprehensión se verifica también una captación de sí de manera concomitante.¹⁰ De este modo queda establecida una contraposición entre una aprehensión simple y directa de sí realizada por el primer motor y una aprehensión mediata de sí, a través de acciones que no tienen como objeto principal la captación de la propia existencia. Ahora bien, he desarrollado en el capítulo anterior cómo en *De anima*, el filósofo sostiene que en algunos de estos modos de aprehensión se verifica una coincidencia plena entre el pensamiento y su objeto, tal como en la captación de los llamados indivisibles, y que respecto de estos la facultad intelectiva se muestra como una mera potencia. Al captarlos, el intelecto y lo inteligido coinciden, porque no se trata de la identidad pura y simple con la cosa considerada en su materialidad sino solamente con la forma, y el alma, sostiene Aristóteles homenajearo a su maestro, es "el lugar de las formas".¹¹

El calificativo de "divino" y su relación con el dios

Aristóteles no es renuente a la aplicación del calificativo "divino". En esta sección me centraré principalmente en aquellas cuestiones que tienen que ver con los seres humanos y con el resto de las funciones de los vivientes solo en cuanto impliquen modos de imitar lo divino compartidas por el hombre. Téngase en cuenta, por ejemplo, que al explicar la generación de los animales como debida a la acción de dos causas, una motriz (en la que coinciden la formal y final) y una material, sostiene que la primera de ellas, masculina, es mejor y más divina que la segunda, femenina, y que el argumento para ello es que el primero es causa del movimiento, al igual que el dios (GA II 1, 731b20-732a9).

En otro sentido aún más amplio que el primero, Aristóteles califica de divino el conjunto de los seres naturales, en tanto todos ellos están inmersos en un orden

¹⁰ Cf. cap. 10:252ss.

¹¹ Cf. cap. 11:267-268.

finalista. En el capítulo 5 del Libro I del tratado *De partibus animalium*, comienza señalando que los astros son más nobles y divinos que los seres sujetos a generación y corrupción, pero que son más difíciles de conocer (644b24-25) por estar más alejados de la percepción. El estudio de cada uno de estos ámbitos tiene, sostiene el filósofo, su propio encanto (*chárin*, 644b31). La investigación sobre los primeros, aunque deba hacerse a partir de una evidencia sensible escasa, causa deleite del mismo modo que el entrever algo amado, aunque más no sea fugazmente. Respecto del ámbito sometido a diversos cambios, la menor dignidad del objeto queda compensada por la amplitud de los conocimientos que pueden tenerse respecto de ellos. Un esclarecedor ejemplo de la oposición entre lo que se ofrece a *aísthesis* y lo que es objeto de *theoría* nos muestra la valoración aristotélica del estudio de los seres vivos:

“E incluso en los que están desprovistos de encanto para los sentidos, igualmente conforme a la teoría, la naturaleza que los produjo dispone placeres extraordinarios para los que son capaces de conocer las causas y son, por naturaleza, filósofos” (645a7-10).¹²

El pasaje está plagado de reminiscencias heraclíteas, e incluso el mismo filósofo de Efeso es citado unas líneas más abajo. La naturaleza, en cuya totalidad existe algo asombroso (*thaumastón*, 645a17),¹³ no se ofrece a los sentidos en todo su esplendor, sino solo al que sabe mirarla e iluminarla con la *theoría*. Para justificar la dignidad del estudio de todos los vivientes, el estagirita cita las magníficas palabras de Heráclito, invitando a los extranjeros a acercarse al calor del fogón: “aquí también hay dioses” (645a21). Del fuego, símbolo del *lógos* heraclíteo, Aristóteles pasa a todos los seres, en los cuales encuentra algo natural y bello (645a22-23).

Más allá de la divinidad asociada al principio del movimiento o a la finalidad, la cuestión específica de la inmortalidad, característica que en sentido propio solo puede predicarse de los dioses, aparece en los escritos aristotélicos con variados matices y ha traído no pocos problemas hermenéuticos. No se trata de un problema unitario, sino de un conjunto de problemas distintos que abarcan diferentes obras del filósofo, el más famoso de ellos, sin duda, el de *De anima* III 5 acerca de la inmortalidad del intelecto activo. El problema que trataré en el transcurso de mi exposición es, sin duda, menos afamado. Veamos.

¹² Καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὅμως ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις.

¹³ Imposible no relacionar este pasaje con el más conocido de *Metafísica* que coloca, precisamente, en el asombro el origen de la filosofía (983a16).

En los comentarios y traducciones de varios pasajes aristotélicos, especialmente *De anima*, *De generatione animalium* y *De generatione et corruptione*,¹⁴ el problema al que me refiero suele aparecer relacionado con un argumento presente en varios diálogos platónicos: la consideración de la generación como expresión de la tendencia a la inmortalidad por medio del cuerpo. La relación está justificada, pero puede oscurecer la lectura del texto aristotélico si se entiende que se trata del mismo argumento. Del conjunto de los pasajes donde Aristóteles trata la cuestión, me interesa analizar uno, singularmente complejo, en *De anima* II 4, en el cual están en juego, junto con la cuestión de la inmortalidad por medio de la generación, los distintos tipos de fines y la causalidad del alma. Me interesa mostrar que la tendencia a la inmortalidad por medio de la generación, que Aristóteles retoma de los textos platónicos, en su caso no es más que la expresión del orden finalista de la naturaleza en el mundo sublunar, como también que no es mediante la generación que los hombres pueden immortalizarse, en la medida en que un mortal puede hacerlo, porque no hay nada humano propiamente dicho en una actividad tal, común a animales y plantas. Claro que si la generación de suyo no permite ser leída en ese sentido, el percatarse de que en ella hay una tendencia hacia la eternidad, propia del conjunto del cosmos, sí es el camino propiamente humano, el del intelecto, para que los hombres puedan alcanzar su medida de eternidad. Es este, y no el camino de la inmortalidad del alma, en tanto Aristóteles se preocupa ante todo por aclarar por qué los hombres no somos inmortales, a diferencia de Platón que se esfuerza en varios diálogos por mostrar que nuestra alma sí lo es. En el caso de Aristóteles, el hombre participa de lo divino al pensar el orden del *kósmos*, no porque ese pensamiento se limite a tener a lo divino como objeto sino porque al pensar el orden divino, el hombre puede a la vez pensarse a sí mismo pensando lo mejor, actualizando así toda su potencialidad.

Me referiré, primero, a los antecedentes platónicos de esta concepción. El argumento del *Banquete* platónico (206c, 207c-208b) es bien conocido: los animales humanos y no-humanos pueden immortalizarse, en la medida en que un cuerpo mortal puede hacerlo, por medio de la procreación, en tanto el amor busca engendrar en lo bello. Por este impulso se desea tanto la inmortalidad como el bien, pues el amor tiene como objeto la posesión eterna del bien. En la exposición de Diotima se contraponen, por otro lado, la procreación corporal a la animica, destacando la superioridad de la segunda sobre la primera (208c-209e).

¹⁴ DA II 4; GC II 10, 336b25ss; GA II 1, 731b23-732a1.

En el transcurso de este argumento del *Banquete*, se esgrime una observación que también aparece varias veces en los textos de Aristóteles,¹⁵ siempre relacionados con la teleología natural: que los animales, incapaces de plantearse fines conscientes mediante la reflexión, actúan *como si* tuvieran tales fines, no solo para satisfacer necesidades y obtener placeres inmediatos (comer, beber), sino que realizan esfuerzos, e incluso enfrentan dolores y aun la muerte, para conseguir reproducirse y cuidar a su descendencia.

En *Leyes* IV, 721b7ss., una línea argumentativa similar es esgrimida por Platón como parte del preámbulo de la ley acerca del matrimonio, por cuyo medio se intenta persuadir a los ciudadanos para que se casen entre los treinta y los treinta y cinco años. Se sostiene allí, en efecto, que la raza humana logra la inmortalidad por medio de la procreación, de modo que negarse a ella es un acto de impiedad. Así como en el argumento anterior del *Banquete*, también el deseo de fama es interpretado como expresión de la misma aspiración a la inmortalidad.

En el caso de Aristóteles, cuando en *De anima* II 4 despliega las funciones de la facultad nutritiva del alma, potencia primera común a animales y plantas, y le adjudica, además de la alimentación, la reproducción,¹⁶ que califica de "la más natural de las obras" (415a25), apunta que esta última se realiza

"con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida de lo posible; todos los seres, desde luego, aspiran a aquello y a causa de ello realizan cuanto es conforme a la naturaleza."¹⁷

El pasaje deja abierta una serie de interrogantes, marcados por el uso del vocabulario de la participación, el deseo y el fin. Unas líneas más abajo aparece dos veces, además de *metéchein*, otro término que Platón utilizaba para tipificar la relación entre las Ideas y las cosas, *koinonéin* (415b3-5). Me centraré en el sentido del término 'fin', central en el pensamiento aristotélico, para arrojar luz sobre su uso del vocabulario de la participación y la comunicación, dado que la presencia de este vocabulario platónico podría conducir a equívocos. Por otro lado, y más allá de que en ciertos casos pueda ser una vía legítima, en este no considero necesario tomar la vía evolutiva de aducir un pasaje de redacción temprana, porque, según entiendo, es

¹⁵ P.e., *Fís* I 8, 199a20-30. Allí sostiene que en el caso de las plantas, la hoja se genera en vistas del fruto y la raíz en vistas de la nutrición. Del mismo modo la golondrina hace el nido y la araña la tela, en un caso para la reproducción y en otro para la conservación.

¹⁶ Las únicas excepciones a esta tendencia a la inmortalidad la constituyen los animales que se generan de modo espontáneo, porque no hay allí un ser vivo previo, y también los animales incompletos. Cf., *HA* II 1, 500a12; VII 1, 539a15-25; *GA* I 20, 728b10; III 1, 749a18; IV 1, 766a26; III 11).

¹⁷ ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται: πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.

posible dar cuenta de este finalismo en función de otros textos del *Corpus* donde aparecen conceptos centrales de la metafísica aristotélica.

En el contexto del capítulo de *De anima* que nos ocupa, el término 'fin' está tomado en dos sentidos diversos. Luego del pasaje que acabo de citar, Aristóteles aclara que 'fin' tiene dos acepciones: τὸ δ' οὐ ἕνεκα διπτόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ω, 415b2-3: el fin mismo de algo y aquello para lo cual esto es un fin o, en términos de Lefèvre (1972:142), el "beneficiario". Ahora bien, no hay acuerdo entre los intérpretes acerca de a qué se refieren, en el contexto del pasaje, estos dos fines, sobre todo el segundo. Repasemos algunas interpretaciones:

1) Rodier (1900:*ad loc*) entiende que el primer fin es lo eterno y divino (entendiendo por ello el primer motor) y el segundo, los seres naturales, especialmente los animales.

2) Ross (1961), sostiene, por su parte, que el pasaje sólo refiere al fin eterno y divino y que sólo después, al tratar la causalidad del alma, aparece el segundo de los fines. Con todo, deja abierta la cuestión acerca de la referencia específica de esta eternidad y divinidad.

3) Según Lefèvre (1972:142-4), se trata de los mismos seres naturales en ambos fines, que por un lado, tienden a una divinidad que les es negada como individuos y, por otro, concurren a construir un orden divino y eterno, que es tanto el objetivo como el beneficiario.

4) Movia (1979; 2001:270) entiende, con Ross, que Aristóteles se está refiriendo sólo al fin en el primero de los sentidos indicados, aunque aclara que no se trata más que de la eternidad de la especie, respecto de la cual el alma actúa como causa motriz.

La diferencia entre las diferentes interpretaciones estriba en considerar que el fin es el primer motor, los astros, la eclíptica o el orden mismo inmanente que anima todo el cosmos. Respecto del segundo, animales y plantas o bien el alma que, en el contexto de este mismo capítulo, es considerada causa formal, eficiente y final.¹⁸

Lo que está en juego en este debate no es una cuestión menor, pues implica una respuesta a si la finalidad debe ser entendida solo como la determinación por medio de la cual cada ser tiende a su completo desarrollo, o bien hay que sumarle otra finalidad, que podríamos llamar externa, según la cual se integra en un orden

¹⁸ Tal como Aristóteles afirma en *Fís.* II, en el caso de las entidades naturales, coinciden la causa final, eficiente y formal.

jerárquico de fines dependientes, en última instancia, del primer motor.¹⁹ A continuación propongo que, apelando a la diferencia entre causas próximas y remotas, y al modo de operación de cada una, es posible sostener que la causa final a la que se alude aquí es la eternidad de la especie. Para explicar, a su vez, la eternidad de la especie, habría que remontarse en una cadena de causas eficientes, en la que la interpretación tradicional encuentra también una causalidad final, pero que, según mi entender, es más plausible entender solo como causa eficiente. Como me ocuparé únicamente de la causa de la generación, no entraré en detalles acerca de esta segunda cuestión. En el transcurso de mi exposición me alcanzará con mostrar que el primer motor no funciona como causa final de la generación de los seres vivos.

Si se apela a *Metafísica* XII, se encuentra que Aristóteles explica el movimiento de las *ousíai* sensibles apelando a una cadena causal eficiente que opera a nivel próximo o remoto. En el caso de los animales, próximo: el padre, remoto: el movimiento de la eclíptica.²⁰ Pero esta causa remota del movimiento, que es también eterna, tiene a su vez otra causa, también eterna, de su movimiento en la esfera celeste contigua, de modo tal que para evitar un regreso *ad infinitum*, Aristóteles termina postulando un primer motor, causa eterna inmóvil. De este modo, el fin al que Aristóteles se refiere como eterno y divino en el pasaje de *De anima* acerca del fin de la reproducción, no puede ser el primer motor, que es causa eficiente del movimiento.

Los movimientos sublunares no pueden poseer la eternidad propia de los supralunares, sino que reflejan la eternidad en la medida en que los seres corruptibles pueden hacerlo: por medio de la eternidad de la especie. Esto es precisamente lo que Aristóteles aclara en el texto de *De anima* que estoy analizando, cuando sostiene que animales y plantas “participan de la eternidad en la medida de lo posible”. Esta medida de lo posible está condicionada por la materia²¹ y la composición de los cuerpos, pues el movimiento circular eterno de los astros es posible gracias al éter y la inmovilidad del primer motor en virtud a la ausencia de materia. En ambos casos no se da, entonces, la materia propia de la región sublunar. Como todos los individuos de una especie son, singularmente, corruptibles, la eternidad de la especie requiere como causa una entidad eterna.²²

¹⁹ Entre los autores que adhieren a la interpretación de los dos fines, interno y externo, pueden citarse, entre otros, Mansion (1913), Wagner (1967), Lerner (1969); en contra Wieland (1961), Düring (1966), Vegetti (1971), Lear (1988), Berti (2005).

²⁰ Según *Met.* XII 6, 1072a9-17 el movimiento del sol funciona como causa de la alternancia del nacimiento y la muerte (cf. GC 336b15).

²¹ En *Met.* VII 7, 1032a19 señala que todos los seres engendrados, por naturaleza o por arte, tienen materia y eso es lo que manifiesta su contingencia.

²² Tal es el argumento de Aristóteles en *Met.* XII 6, 1071b3. Si no existiera una entidad eterna sino que todas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles (porque todo lo que es o

En la sección anterior me he referido a que algunos intérpretes, sin negar que la eternidad de la especie constituya un fin, han encontrado en Aristóteles una jerarquía de fines que culminaría en el primer motor. Respecto de este último, sostiene Ross, es causa final en tanto eficiente. La eternidad y la inmovilidad del primer motor funcionarían como causa final del movimiento circular eterno de la primera esfera,²³ y ese movimiento eterno, siguiendo con esta lectura, se desempeñaría como causa de una esfera a otra hasta llegar, decíamos, a la eclíptica, que sólo alcanza a ser una de las causas de la eternidad de las especies vegetales y animales. El argumento en *Metafísica* XII sigue, no obstante, el camino inverso: dado que observamos que los hombres engendran hombres, aduce Aristóteles, podemos sostener que las *ousíai* sensibles son capaces de generar eternamente individuos de la misma especie, y para justificar el orden de este movimiento, se termina postulando la cadena causal eficiente que termina en el primer motor. Esto es así porque el camino inverso sería inaceptable, en tanto de la inmovilidad del primer motor no se deduce el movimiento de las *ousíai* sensibles.²⁴

Esta medida de eternidad posible está constituida, entonces, para los animales y plantas, por la eternidad de la especie, a pesar de la mortalidad de los individuos. Como antes Platón había señalado en *Banquete*, en el caso de los animales no podría tratarse de un fin deliberado, que solo puede darse en el hombre. Algunos hombres, igual que los animales no-humanos, expresarían solo de este modo su tendencia a la inmortalidad, esto es, sin tener plena conciencia del sentido último de una acción tan básica y natural como la reproducción. Para otros hombres, en cambio, entender que la generación obedece a un fin sería el comienzo del camino para comprender el eterno orden inteligible del cosmos, lo más alto que a nivel teórico un hombre puede alcanzar. A diferencia de Platón, no estamos en presencia aquí de un camino de ascenso que culmine en la comprensión de la inmortalidad del alma, sino más bien en uno que llevaría a entender las razones de su *nó* inmortalidad. En este aspecto de la vida teórica aparecería un tercer sentido de fin que Aristóteles plantea en el mismo capítulo de *De anima* II 4 y explica por qué, al referirse a la participación de todos los seres animados en lo divino, sostiene que existen grados de participación.

Cuando justifica por qué el alma es también causa final (además de formal y motriz), afirma que "la naturaleza, igual que el intelecto, obra siempre por un fin, y este

bien es *ousía* o está relacionado con ella), incluso el movimiento y el tiempo, lo cual es absurdo.

²³ El único movimiento que puede ser continuo y eterno es, sostiene Aristóteles, el movimiento local circular (*Fís.* 261a31-b26, 261b27-263a3, 264a7-265a12).

²⁴ Autores como Aubenque (1968: 281) extraen de esto una dualidad insuperable entre ontología y teología en el pensamiento aristotélico, al que llega a considerar incluso un antecedente del neoplatonismo respecto de la trascendencia y separación del primer principio.

fin constituye su perfección" (DA II 4, 415b16).²⁵ Pero este fin de la naturaleza —y creo importante aquí recordar la advertencia repetida de Aristóteles en *Física* acerca de no hipostasiar la naturaleza (p.e., "no existe movimiento al margen de las cosas que se mueven"), de modo que deberíamos hablar más bien de los entes naturales—, solo se vuelve consciente en el caso de los seres humanos que obran conforme al intelecto, quienes pueden plantearse fines respecto de su propia vida y son capaces, además, de inteligir el orden teleológico manifestado por aquellos seres que son incapaces de comprenderlo. Mas para poder pensarlo, he intentado mostrar en el capítulo anterior, necesitan de la *phantasia*.

Para finalizar esta sección, me valdré de un texto de *Ética Nicomaquea* VII donde Aristóteles afirma que todos los hombres tienen, por naturaleza, algo divino. En ese libro, el filósofo trata acerca de la continencia y la incontinencia, y dado que las asocia, al menos las propiamente dichas (*haplôs*), a los placeres corporales, completa su tratamiento analizando algunas cuestiones relativas al placer, sobre todo el placer corporal, respecto de los cuales expone las causas de por qué la mayoría de los hombres creen que son los únicos que existen. En este contexto, después de llamar la atención acerca de que tanto los hombres como los animales persiguen el placer, Aristóteles se pregunta de qué modo tendría sentido afirmar que el placer es el bien supremo:

"Pero, puesto que ni la misma naturaleza o disposición es o parece ser la más excelente para todos, tampoco todos persiguen el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. Y, quizá, lo que persiguen no es el placer que creen ni el que dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen algo divino por naturaleza (EN VII 1153b29-32)."²⁶

En el comentario de Gauthier-Jolif (1970:810) al pasaje citado, se llama la atención acerca de los tres planos de análisis que Aristóteles distingue aquí: el plano de la apariencia, el plano de la realidad superficial y el de la realidad profunda. El contexto remite claramente a la distinción entre los placeres propios del hombre y los del resto de los animales, aunque la frase "...no es el placer que creen ni el que dirían,..." sugiere que se extiende también a los seres humanos.²⁷ Como los placeres

²⁵ φανερόν δ' ὡς καὶ οὐδ' ἕνεκεν ἡ ψυχῆ αἰτία: ὡσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτῆς τέλος.

²⁶ Ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἐστὶν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἦν οἶονται οὐδ' ἦν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.

²⁷ En el Libro X, refiriéndose nuevamente a la búsqueda universal de placer, subraya que incluso en los seres inferiores existe, por naturaleza, algo bueno, que aspira a su propio bien (1173a4ss.).

se asocian, según Aristóteles, a las actividades, los diferentes tipos de vida están también relacionados con placeres diversos. No es necesario insistir en que el filósofo no está criticando aquí los placeres corporales, que considera asociados a objetos naturales y necesarios para la supervivencia, sino la desmesura o el monopolio de este tipo de placeres, que en última instancia atentan contra la vida feliz.

Cuando sostiene que más allá de las diferencias, todos persiguen "el mismo" placer, Aristóteles se está refiriendo al finalismo natural, pero no debe perderse de vista que cada especie realiza su fin en la medida que su naturaleza lo consiente, tal que es justamente allí, en la actividad que realiza dicho fin, donde radica su máximo placer.

El filósofo es quien es capaz de reconocer esta divinidad que todas las cosas poseen naturalmente o, en otras palabras, el finalismo natural al que responden todas ellas. En este sentido, no sólo el hombre, sino que también plantas y animales expresarían esta tendencia, aunque el hombre es quien más plenamente puede hacerlo.

En varios pasajes del último libro de la *Ética Nicomaquea* aparece, respecto de la vida teórica, el calificativo de "divino" para la mejor de las vidas humanas. Según Romeyer (1983:232), no hay contradicción, en pasajes como *EN* 1178b7, entre *athanatizein* y *anthropeúesthai*, en tanto la plena actualización de lo propiamente humano implica alcanzar la propia esencia. Tal como la generación humana, que por asegurar la perpetuación de la especie, imita la eternidad divina sin dejar por ello de ser un movimiento natural.

En síntesis, la influencia del argumento platónico es innegable aun desde la misma elección aristotélica de la terminología de la participación y la comunicación, pero, como he tratado de mostrar, no hay que llevar la interpretación mucho más allá, en tanto la lectura y las consecuencias del argumento ofrecido por el estagirita solo pueden hacerse inteligibles apelando a conceptos básicos de su pensamiento. En su caso, la comprensión de la eternidad por medio de la generación no es el comienzo de un camino que lleve a un ámbito trascendente que funciona como paradigma de las cosas y eleve a la comprensión de la inmortalidad del alma, sino que se entronca con el conocimiento científico propio de la física, la biología y la astronomía. La consideración del tipo de eternidad que cada especie puede alcanzar revela, a la vez, las formas de eternidad que no se pueden alcanzar y que no tendría ningún tipo de sentido pretender. La diferencia entre la eternidad del movimiento de los astros y la eternidad alcanzable solo por medio de la reproducción abre un dualismo que, a diferencia de Platón, como sostiene Aubenque (1966: 288, n.124), "suprime la trascendencia *ideal* del Modelo sobre el mundo sensible para sustituirla por la

trascendencia *real* del Cielo sobre el mundo sublunar". Conforme a mi interpretación del primer motor, y a diferencia de Aubenque, no encuentro un dualismo metafísico fuerte en Aristóteles, pero sí una diferencia importante, sustentada en su física, entre el ámbito sublunar y supralunar. Trasponiendo los términos de Aubenque al problema que me ocupa, diré que no pueden aplicarse las mismas categorías gnoseológicas al primer motor y a los seres humanos, pues el modo de pensar de ambos es radicalmente diferente, aunque Aristóteles califique de "divinos" a diversos elementos propios de los humanos. La necesidad o no de la *phantasia* respecto del pensamiento no es un detalle menor, sino que da cuenta de dos modos de inteligir diferentes.

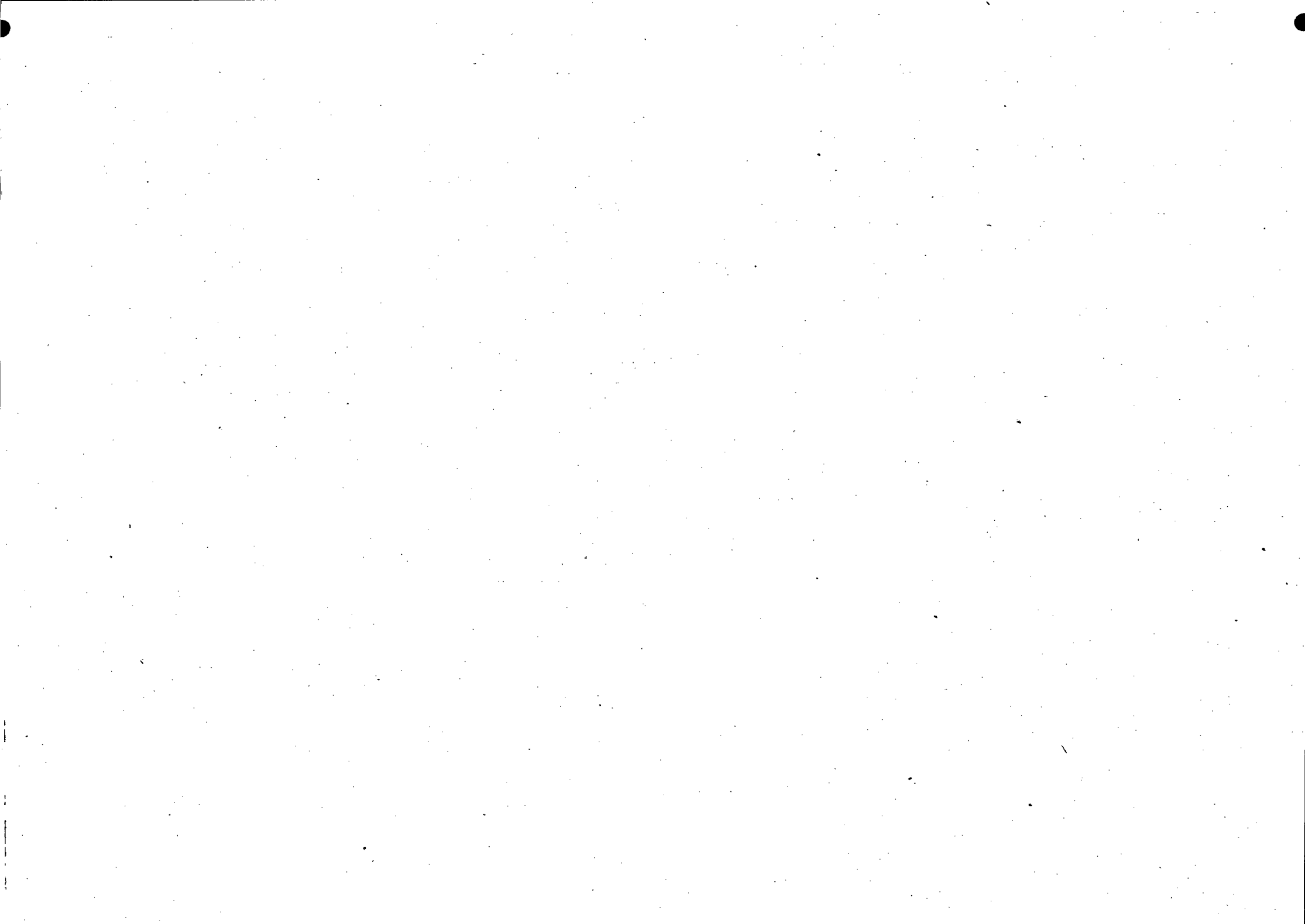
La carencia de necesidad de *phantasia*: un privilegio del dios

La tarea de caracterizar la intelección divina tal como la concibe Aristóteles no ha sido sencilla, pues se trata de una actualidad pura que, en cuanto tal, no se relaciona con ninguna potencialidad y, por tanto, se aleja de la experiencia de la intelección humana. En el caso de esta, aun el intelecto productivo es tal respecto del intelecto pasivo, y aunque en sí mismo sea completa actualidad, desempeña una función específica a partir de la cual es posible comprenderlo. Respecto de su naturaleza, según se ha visto a lo largo de este capítulo, persisten ciertos problemas abiertos, que el intérprete no debe intentar solucionar echando mano a una identificación con el intelecto divino, ya que con ello, si es correcta mi lectura, se estaría yendo en contra de ciertas distinciones básicas del pensamiento aristotélico.

Aristóteles eligió caracterizar el modo de pensamiento y de vida propiamente humanos, entonces, por su cercanía con la divinidad, pero a la vez con plena conciencia de los límites de lo humano respecto de lo divino. El máximo grado de conciencia de sí propio del primer motor solo se da en los seres humanos de un modo concomitante a sus otras maneras de aprehensión. Esta coincidencia con sí mismo no puede, por lo demás, ser continua, porque el hombre debe atender a sus necesidades corporales y a las propias de la vida en comunidad, de modo que no puede ser autárquico a la manera en que lo es el dios, si bien la dedicación a la vida contemplativa garantiza el máximo de autarquía que puede alcanzar un ser humano. En tercer lugar, la capacidad misma del intelecto de inteligirse a sí mismo en tanto separable del cuerpo, o en tanto separado en el momento de la muerte, es una capacidad que al estar desprendida de todas las afecciones sensibles y de la memoria, no conserva rasgos distintivos de la humanidad. Implica una asimilación directa o figurada a la divinidad, en palabras del filósofo: el intelecto agente es inmortal y eterno, "...pero nosotros no lo recordamos". Por último, para los hombres la

posibilidad de pensar de un modo independiente de las sensaciones se da solo al final de un proceso que comienza con la sensación y que tiene a la *phantasia* como facultad mediadora entre sensación e intelecto. El intelecto divino, por el contrario, no requiere de tal mediación ni posee las funciones inferiores del alma. A pesar de ser esta la función natural de la *phantasia*, el hombre puede pervertir su función y, en vez de inclinarse hacia el paradigma de la actividad perfecta de la divinidad, renunciar a su condición de hombre, reaccionando como un animal, o, en palabras de la *Política*, como “el peor de los animales”.

En este sentido, el modo propio de vida y de pensamiento de la divinidad opera como el límite efectivo que muestra las posibilidades, pero también las fronteras del pensamiento humano, mientras que la animalidad no es una valla infranqueable sino, por el contrario, una advertencia de la posibilidad de la pérdida de la humanidad, divina evidencia de que para los seres humanos, nuestra humanidad es una elección.



CUARTA SECCIÓN

**LA PHANTASÍA ARISTOTÉLICA: UNA RESPUESTA FRENTE A
DOS REDUCCIONISMOS QUE IMPIDEN LA ARTICULACIÓN
ENTRE LA PERCEPCIÓN Y EL PENSAMIENTO**

Capítulo 13

La función mediadora de la *phantasía* aristotélica

Luego de haber recorrido, en las tres secciones anteriores, los antecedentes y críticas aristotélicas de la noción de *phantasía* en Protágoras y Platón, y tras haber analizado el rol de la *aísthesis* y la *nóesis* en los escritos del Estagirita, arribo ahora a la sección central de mi investigación y, dentro de esta, al capítulo principal, que está dedicado a la función mediadora de la *phantasía*. Mi investigación se completará en los capítulos siguientes, destinados todos ellos a mostrar la amplitud de la *phantasía* aristotélica, lo cual es, a su vez, una cabal muestra de la importancia crucial de la facultad perceptiva, llamada a cumplir un abanico de funciones valiosas por sí mismas y también por constituirse en condición de posibilidad de las funciones superiores.

En los capítulos 9 y 10, he destacado la importancia de la facultad perceptiva en la psicología aristotélica y la variedad de funciones que desempeña, pero el tratamiento de esta última cuestión quedó incompleto en tanto esta facultad no se agota en la actividad de captación de los objetos sensibles *presentes*.¹ La percepción propiamente dicha, por cierto, solo opera aquí y ahora y además, es incapaz de operar en ausencia efectiva de su objeto externo. Estas características de la percepción van de la mano de la concepción fisiológica y anímica que Aristóteles posee de ella, como de su efectividad como condición de posibilidad de la supervivencia animal. Sin embargo, la percepción de los objetos del mundo no se agota en la instancia de la *aísthesis* propiamente dicha, sino que es capaz de generar otro tipo de movimiento, el cual depende, por un lado, de la percepción y, por otro, del sujeto, pudiéndose independizar de la presencia efectiva del objeto. Esta doble dependencia, según mi lectura, es lo que impide caracterizar la *phantasía* como completamente subjetiva. En consonancia con lo que he mostrado en el capítulo 1 de mi investigación, la polaridad objetivo / subjetivo no es una distinción conceptual adecuada para el análisis de la *phantasía* y los términos con ella relacionados. No lo era para los autores tratados en ese capítulo y tampoco lo es, como mostraré en estas páginas, para la *phantasía* aristotélica. Esta, en efecto, comparte con la percepción propiamente dicha una serie de características al igual que cruciales diferencias, pero es dependiente de la misma facultad por ser, precisamente, una continuidad del ejercicio de la percepción. No

¹ Cuando tematicé, p.e., la cuestión de la percepción accidental, quedó puesto de relieve que en este tipo de percepción el objeto percibido se pone en relación con un ítem recordado, que depende de haber tenido una experiencia pasada y conservar de ella un *phántasma* que se asocia con aquello que se percibe.

podría no serlo, en tanto su función principal es proporcionar los *phantásmata* requeridos para que se pueda actualizar la facultad intelectual. La percepción desempeña para Aristóteles, según hemos visto, una función causal y discriminadora de los objetos del mundo y sus propiedades, la que depende, por un lado, de la acción causal de estos objetos y, por otro lado, del estado del sujeto *qua* perceptor. La *phantasía* es un movimiento de segundo grado generado por este material aportado por la percepción. Depende del cuerpo en la misma medida en que lo hace la percepción y es en este sentido, sostengo, que Aristóteles afirma que es una función del sensorio común.

Aquello que constituye el rasgo distintivo de la *phantasía*, según mi lectura, en el caso de los seres humanos, es el hecho de remitir a un variado abanico de operaciones de material perceptual acompañados de una plena conciencia, en condiciones normales, de que lo que se experimenta no es resultado de la acción causal directa de los objetos del mundo. El único funcionamiento estándar que podría pensarse que escapa a esta caracterización es el funcionamiento de la *phantasía* respecto del sueño, porque *mientras está soñando*, el durmiente no está en pleno uso de sus facultades. Sin embargo, en estado de vigilia, sostiene Aristóteles, se tiene perfecta conciencia de que esos contenidos no han sido percibidos. Como tales contenidos son pre-conceptuales y pre-lingüísticos, signan de especial modo la importancia que Aristóteles otorga a la facultad perceptiva. Su genialidad, entiendo, no radica tanto en esto último, sino en que sin abandonar su confianza en esta facultad del alma, el filósofo entendió que aun cuando la función normal de la *phantasía* es poner a disposición de la facultad intelectual el material perceptual, preseleccionado – marcado ya por quien percibe, que debe rendirse a su evidencia y ofrecerlo sin mayores alteraciones– tal función puede trastocarse completamente, asumir el dominio del alma, acercando al hombre al animal y dando lugar, por sí misma, a la acción.²

Las referencias a la *phantasía*, diseminadas a lo largo de la obra aristotélica, se encuentran especialmente en *De anima*, *Parva naturalia* y *De motu animalium*. En principio, todas estas referencias pueden guiar al intérprete, aunque entiendo que las dos primeras obras tienen un estatus privilegiado, ya que son las que ofrecen el uso más propio y específico del término en el marco de un tratamiento específicamente psicológico. Está en cuestión, respecto de *De anima* III 3, si Aristóteles ofrece allí una

² Kahn (1996:351-352) encuentra un rasgo interesante y actual del planteo aristotélico, incluso superior a planteos modernos, en la amplitud que otorga a la facultad perceptiva, incluidas tanto la *aísthesis* como la *phantasía*.

doctrina canónica acerca de la *phantasia*.³ En la lectura que defiendo a lo largo de estas páginas, dicho texto es central y, siempre que por “canónico” no se entienda una doctrina cerrada, sin titubeos ni aporías,⁴ considero que es posible aceptar que en él se encuentra la doctrina canónica aristotélica de la *phantasia*.

Dividiré mi exposición en dos partes, analizando primero la concepción aristotélica de la *phantasia* tal como es presentada en *De anima* III 3, principalmente. Luego me dedicaré a la presentación del abanico de funciones desempeñado por la *phantasia*, tratando en este capítulo sólo la función que desempeña respecto del pensamiento y el lenguaje, de los cuales se constituye como condición de posibilidad, dejando para los tres capítulos siguientes su operación en el caso de la memoria, los sueños y el deseo. De modo preliminar, presento las principales direcciones contemporáneas de su interpretación, en tanto en el transcurso de mi exposición, en este y los capítulos siguiente, habré de referirme en ocasiones a ellas.

Una cuestión preliminar: diferentes interpretaciones de la *phantasia*.

Una cuestión medular que determina, en gran medida, la interpretación de la *phantasia* reside en el valor que se le otorgue al tratamiento que Aristóteles realiza de ella en *De anima* III, 3. Autores como Chaignet (1883), Schofield (1978), Lefèvre (1997), siguen la línea de lectura tradicional, que privilegia el tratamiento de *DA* III 3, sobre la base de que las otras referencias que se encuentran en el *Corpus* están más bien dedicadas al tratamiento de la relación que la *phantasia* guarda con otras funciones del alma.⁵ Ross (1961:143), sin embargo, se pregunta si el contenido de *DA* III 3 realmente “represent his deliberate view”, en función del rol que la *phantasia* desempeña en otros textos, fundamentalmente los *Parva Naturalia*. Tampoco Nussbaum (1978), ni Bynum (1993) ni Berti (2004) entienden que existe algo así como una teoría canónica de la *phantasia* en *DA* III 3, sino que es necesario tomar el conjunto de las referencias del *Corpus*, sobre todo, siguiendo a Nussbaum, aquellas en las que aparece el rol de la *phantasia* en la acción (*DA* III, 9-11 y *MA*).

³ A favor Wedin (1988); en contra Nussbaum (1978).

⁴ Sigo en este sentido, no sólo respecto de *De anima* III 3, sino acerca del conjunto de la obra aristotélica, los lineamientos hermenéuticos de Aubenque (1968), acerca del carácter netamente aporético del pensamiento aristotélico. En el caso específico de la psicología, además, no hay que olvidar las advertencias que Aristóteles realiza al comienzo de este mismo tratado, respecto de que el alma resulta muy difícil llegar a obtener afirmaciones concluyentes acerca de la naturaleza del alma. Cf. la advertencia aristotélica que he citado como epígrafe de esta investigación.

⁵ El autor considera que cuando Aristóteles remite a su tratamiento de la *phantasia* en textos como *De mem.* 449b30-1, *De insomn.* 459a15 y *MA* 700b21-2, se está refiriendo a *DA* III 3. Lefèvre (1997) quien, en otros aspectos no coincide con Schofield, acuerda en privilegiar el mismo tratado.

La primera línea de lectura, todavía vigente, hace depender completamente a la *phantasia* de la percepción y la considera un vestigio débil de ella.⁶ Uno de los textos clave en los que se basa es *Retórica* 1370a28-29, en el que la *phantasia* aparece como “una cierta percepción debilitada” (*aísthēsis tis asthēnés*). Para algunos autores,⁷ esta definición captaría la esencia de la *phantasia*,⁸ mientras que para otros se trataría de una concepción temprana, abandonada al momento de la redacción de los escritos psicológicos de madurez.⁹ Entre aquellos que ven una carencia de unidad en el concepto aristotélico de *phantasia*, pero no quieren seguir la vía de Hamlyn (1968), inaugurada por Freudenthal (1863), consistente en sostener, lisa y llanamente, que las contradicciones y divergencias se deben a la insuficiencia del planteo aristotélico, algunos encuentran una posible evolución del concepto aristotélico de *phantasia*, como una estrategia destinada a solucionar las aparentes inconsistencias de su planteo acerca de ella en diversas obras. Así Schofield (1978:120) –quien encuentra también inconsistencias genuinas en el planteo aristotélico– sostiene que la definición de *phantasia* como percepción debilitada que aparece en *Retórica* 1370a28 fue abandonada por Aristóteles en el momento de la redacción de *De anima*.¹⁰ Otros, como Nussbaum (1978) y sus numerosos seguidores, y otros autores como Watson (1982), p.e., defienden la unidad y la consistencia de la teoría aristotélica de la *phantasia* en las diferentes obras dedicadas a ella.

Con fines expositivos, me referiré a la concepción que interpreta la definición de *DA* III 3 a la luz del texto de la *Retórica* como la interpretación “débil”. Según ella, la *phantasia* opera luego de la percepción y es enteramente dependiente de ella, respecto de la cual se diferencia sólo en la carencia de nitidez y de fuerza de la representación.

Dentro de aquellos que se oponen a esta lectura débil de la *phantasia*, una de las principales líneas de interpretación ve en ella la facultad por medio de la cual se organiza y coordina el contenido informativo de las sensaciones, reducidas estas a un fenómeno meramente pasivo (Ross 1923:142-3; Hamlyn 1968:129-134; Lycos 1964:496). Así, se entiende que la *phantasia*, que puede operar también luego de la

⁶ Según Chaignet (1883:445), “c’est une faculté passive, soumise à notre empire, à notre volonté, et à notre raison qui l’éclaircit, la conduisent et la continuent.”

⁷ Cf., p.e., Moreau (1972); Lefèvre (1997).

⁸ Quienes asumen esta lectura no lo hacen por privilegiar un escrito como la *Retórica* sobre el tratado *De anima*, sino que sostienen que la definición de la *phantasia* de *DA* III 3 (“movimiento producido por la percepción en acto”) alude, precisamente, a la percepción debilitada del primero de los textos.

⁹ Nussbaum (1978); Schofield (1978).

¹⁰ Schofield (1978: 274-277) puntualiza además una tensión interna en el concepto aristotélico de *phantasia* entre su referencia a experiencias que dependen de la voluntad y no provocan emoción y otras, como los sueños y alucinaciones, que no dependen de la voluntad e implican un compromiso emocional.

percepción, cumple asimismo un rol destacado en presencia de ella. Ross, con cierta vacilación, le otorga el rol de interpretación de los datos sensorios, pero señala que las principales operaciones de la *phantasia* se llevan a cabo *en ausencia* del objeto de percepción, haciendo referencia a su intervención en los sueños, la memoria, el deseo y el pensamiento. El principal problema de esta lectura, y las que expondré más adelante que incluso extreman esta postura, es que en el amplio tratamiento de la *aísthesis* que Aristóteles realiza en el Libro II y comienzos del Libro III de *DA* no se menciona a la *phantasia* para explicar ninguna de las funciones perceptuales.¹¹

La línea de lectura precedente avanzó mucho más allá, cuando las discusiones en torno al rol de la *phantasia* en el pensamiento aristotélico tuvieron un notorio impulso y un giro radical a partir de la publicación de dos trabajos en los que aparecía una interpretación nueva y polémica de esta función: la publicación de Nussbaum (1978) de una traducción comentada del tratado aristotélico *De motu animalium*¹² y un artículo de Schofield (1978) sobre *phantasia* en *De anima* III 3.¹³ Aunque sendos trabajos presentan divergencias, sobre todo respecto de la función de visualización que la primera niega y el segundo considera como una de las funciones de la *phantasia*, tienen en común el otorgarle a esta un rol interpretativo, en sentido restringido en el caso de Schofield y más amplio en el de Nussbaum.¹⁴ Schofield critica la vinculación establecida por Ross entre *phantasia* y *phainesthai* sosteniendo que ella corresponde más bien al uso protagórico de la *phantasia*, mientras que Aristóteles ofrecería una versión más restringida. Además, le objeta que en el tratamiento de la *aísthesis* al que Aristóteles dedica el Libro II y los dos primeros capítulos del libro III no aparece mencionada la *phantasia*.¹⁵ Este autor, otorgándole una importancia crucial –excesiva, según mi entender– al pasaje de *DA* III 3, 428a12-14, en el cual Aristóteles sostiene que cuando se percibe claramente algo no se dice que esto “a/parece” (*phainetai*), entiende que Aristóteles alude con la *phantasia* a las “experiencias perceptuales no-paradigmáticas”. Según Schofield, el Estagirita, con su noción de *phantasia*, se estaría refiriendo a experiencias perceptuales atípicas de diversa índole, tales como sueños, alucinaciones, imágenes mentales remanentes de percepciones

¹¹ Schofield (1978:114) apunta que hubiera sido “perverso” por parte de Aristóteles omitir la *phantasia* en *DA* II, si fuera cierto que la misma desempeña un rol central en la percepción.

¹² Nussbaum (1978).

¹³ El trabajo de Schofield (1978) aparece en varias compilaciones. Si bien nos referiremos al que figura en Nussbaum y Rorty (1992), fue publicado por primera vez en Lloyd & Owen (1978), fruto de la discusión del Simposio Aristotélico de 1975.

¹⁴ Un notable especialista en la *phantasia* aristotélica como Labarrière (1997:1), en su introducción al volumen citado *supra* n. 62, reconoce el rol crucial desempeñado por los trabajos de Nussbaum y de Schofield al afirmar que los estudios posteriores sobre la *phantasia* en Aristóteles tomaron partido respecto de esos dos estudios pioneros.

¹⁵ Sólo bajo esta asociación kantiana, según Schofield (1978:251), cobraría pleno sentido traducir *phantasia* por “imaginación”.

pasadas. Una estrategia hermenéutica similar es seguida por Modrak, quien encuentra en la *phantasia* una "conciencia de contenidos sensoriales que no conducen a percepciones verídicas" (Modrak 1986:51), que se deberían o al estado del sujeto (enfermedad u otro tipo de incapacidad) o del objeto (por ejemplo, situación distante).¹⁶ Nussbaum, por su parte, considera que el uso aristotélico del término *phantasia* "parece estar fuertemente relacionado con su uso del verbo *phainesthai*, y sugiere un interés muy general en cómo aparecen las cosas en el mundo a las criaturas vivientes y por lo tanto, la *phantasia* desempeñaría el rol de "the faculty in virtue of which the animal sees his object as an object of a certain sort".¹⁷ Según Nussbaum (1978:259), los estímulos perceptuales pasivos son recibidos continuamente, pero cuando alguien se focaliza en un objeto del entorno, separándolo del contexto y percibiéndolo como algo específico, esto se debe a la facultad de la *phantasia*. La *aísthesis*, siempre siguiendo a esta autora, requeriría un proceso interpretativo de los datos recibidos y la *phantasia* operaría precisamente cuando los animales se focalizan de modo activo en algún objeto de su entorno. La autora rechaza que los *phantásmata* producto de la *phantasia* sean imágenes, y se inclina por vincularlos con lo que aparece ("what appears", 1978:244), enraizando el tratamiento aristotélico en consideraciones de orden léxico y en el desenvolvimiento histórico del término en la lengua griega anterior a Aristóteles. En la mayoría de los autores, la relación de la *phantasia* aristotélica con el sentido de *phainesthai* en la tradición griega es uno de los principales puntos en conflicto, que se extiende, además, a la interpretación de *phainesthai*. Respecto de esto último, si bien Nussbaum destaca el rol activo del sujeto frente a quien las cosas aparecen, otros autores ponen el acento en el aparecer de las cosas.¹⁸ Lefèvre (1992:23, n.11), por ejemplo, se opone a la vinculación que Ross o Nussbaum realizan entre el uso aristotélico del término y el de la tradición, por considerar que el filósofo está introduciendo una innovación.

La interpretación de Nussbaum dividió aguas entre los intérpretes, suscitando tanto adhesiones como críticas, siendo más numerosas las últimas que las primeras. Muchos de sus críticos (Bolton 1987, 1990; Wedin 1988; Wians 1992; Lefèvre 1992, 1997; Everson 1997), se basaron en una reivindicación de las capacidades que Aristóteles otorgó a la percepción, y que, en la lectura de Nussbaum, parecían

¹⁶ Estarían también incluidos casos en los cuales se tiene consciencia de un contenido sensorial sin que el órgano sensorio esté activado por un objeto externo (DA III 3, 428a6-8; 428a16; DS 460b27ss.). Más recientemente Polansky (2007, esp. 415-416) se inclina, en parte, en la misma dirección, si bien reconoce que el pasaje de DA 428b27-30 indica que también la *phantasia* puede estar involucrada en percepciones verídicas.

¹⁷ Nussbaum (1978: 255).

¹⁸ Cf. Schofield (1978:n.11); Lefèvre (1992:26).

colapsar bajo la omnipresente y activa *phantasia*.¹⁹ En este sentido, numerosos autores han destacado, antes y después de Nussbaum, que la percepción accidental, en cuya explicación Aristóteles no apela a la *phantasia*, ya involucra interpretación (Cashdollar 1973; Hamlyn 1968; Schofield 1978), destacando una autosuficiencia relativa de la *aísthesis* (Slakey 1961, Simmons 1994, Grasso- Zanatta 2003). Otros, en cambio, entienden que la percepción accidental requiere el concurso de una facultad diferente de la *aísthesis* propiamente dicha.²⁰ Según Lefèvre (1992), la interpretación de Nussbaum (1978) parece corresponder más a la posición estoica que a la del propio Aristóteles.²¹

Entre los críticos de Nussbaum se destaca la interpretación de Wedin (1988), quien niega que la *phantasia* sea una función del alma capaz de actualizarse por sí misma, sino que la considera una capacidad de representación pictórica, que no alcanza a constituirse en una función por derecho propio sino que es subsidiaria de otras funciones como la percepción y la intelección.²² El eje de la disputa gira alrededor de si se considera o no a la *phantasia* como una capacidad de discriminación,²³ junto con la *aísthesis* y la *nóesis* o se considera que la distinción *phantasia aisthetiké/phantasia logistiké* (DA III 10, 433b29; 11, 434a5-7) corresponde a la facultad responsable de activarla en cada caso (Grasso-Zanatta 2003:176). No se puede dejar de mencionar que algunos intérpretes (como Hamlyn 1968:XIV) consideran que se trata más bien de un híbrido entre percepción e intelección, cuyo status nunca ha quedado claro en los textos aristotélicos. El carácter híbrido residiría, según este autor, en las dos funciones básicas que Aristóteles atribuye a la *phantasia*: la pasiva recepción de apariencias a la par de la activa producción imaginativa.²⁴

Contra quienes destacan la relativa autonomía de la *aísthesis*, Frede (1992) entiende que la *phantasia* interviene en la síntesis de contenidos perceptuales, y que aun la percepción de un objeto sensible como unitario depende de la *phantasia*. Autores más cautos como Gregoric (2007), al estudiar el sensorio común, son más

¹⁹ Lefèvre (1997: 43-44) encuentra en la interpretación de Nussbaum (1978) una tentativa de reconducir los fenómenos al campo de los *éndoxa*, endureciendo la postura de Owen (1961).

²⁰ El caso especial que representan los sensibles por accidente condujo a varios autores a considerar que involucran la función de la facultad intelectiva (Kahn 1966; Modrak 1987).

²¹ Incluso lo sostiene con reservas, en tanto algunos estudios sobre el estoicismo (p.e., Bréhier 1971) no avalan tampoco el carácter activo de la *phantasia kataleptiké*.

²² En la misma línea Caston (1997); Lefèvre (1997).

²³ El pasaje en que Aristóteles menciona que la *phantasia* es una *dúnamis kritiké* (482a3), a pesar de seguir la lectura de los manuscritos, ha sido puesto en duda por varios intérpretes. Mientras que Hicks (1907), Tricot (1969), Jannone-Barbotin (1966), Movia (1973) Schofield (1978), entre otros, siguen la lectura de los manuscritos, Trendelenburg, Torstrik (1957), Ross (1956), Hamlyn (1968) y Lycos (1964) pueden ser mencionados entre aquellos que proponen enmiendas al texto.

²⁴ También Guthrie (1981) destaca la falta de unidad de la *phantasia*, considerándola un fenómeno extraño, a medio camino entre la percepción y el pensamiento.

prudentes en la atribución de funciones, al llamar la atención acerca de que el sensorio común, sede de la facultad perceptiva, es responsable tanto de la percepción como de la *phantasia*. Caston (1997) sostiene que su principal función estriba en la explicación del error, mientras que otros, como señalé antes, sostienen que está involucrada en la síntesis (Frede 1992) o interpretación de las percepciones (Nussbaum 1978; Bynum 1993).

Varios autores han destacado su función mediadora (Canto-Sperber 1997, Modrak 1987), tanto respecto de la *aísthesis* y la *nóesis* como respecto de las funciones cognitivas del alma con las prácticas, dado el rol de la *phantasia* en la constitución del deseo. Turnbull (1994) representa un punto intermedio entre los que sostienen que la *phantasia* sólo retiene vestigios de percepciones pasadas y los que consideran que es una función cognitiva central en diversos tipos de experiencias psicológicas, al insistir en que la capacidad interpretativa es propia de la *aísthesis* (capaz de construir, por medio del sensorio común, una forma sensible unitaria del objeto percibido)²⁵ y que la *phantasia*, al depender de ella, posee también esta capacidad. Contra esta línea de lectura, Caston (1997) encuentra que la principal función de la *phantasia* es la explicación del error, en tanto, a diferencia de otras funciones del alma, no requiere un objeto efectivamente existente (Caston 1998).

Respecto de los *phantásmata*, Nussbaum (1978) y Schofield (1978), por las razones anteriormente expuestas, niegan que se trate de imágenes mentales. Annas (1992:304) y Caston (1996: 51-2) sostienen que Aristóteles emplea el término '*phántasma*' sólo para el vestigio fisiológico subyacente a la imaginación y la memoria. Contra esta lectura, Sorabji (2004: XV) objeta que esto abarcaría sólo la causa material, pero que en *DA I 1*, 403a3-b19 Aristóteles precisa que las afecciones del alma poseen tanto una causa material como una causa formal.²⁶ Según este autor, los *phantásmata* son más bien imágenes mentales que el pensamiento requiere para poder operar. Sin embargo, si bien es la *phantasia* la que produce tales imágenes mentales, el autor niega que la única función de la *phantasia* sea esta, de modo que habría *phantasiai* que no involucran tales imágenes (2004: XVII). También Birondo (2001) entiende que la *phantasia* puede actuar sin producir *phantásmata*.

LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA PHANTASÍA

²⁵ Turnbull (1994) se refiere a esta forma sensible, a la que Aristóteles alude en términos de *morphé* (407b23-24), como una *Gestalt*.

²⁶ La causa material es tematizada en *DM* 450a32-b11. Respecto de la causa formal, emplea la analogía de la impronta del anillo en la cera (*Mem.* 450a27-32; 450b2-3). La *phantasia*, su productora, abarca tanto el cuerpo como el alma, tal como aparece en *DA I, 1*; *DM* 450a28-9; 450b10-11; 451a3. Además, sostiene que ellas se contemplan (*theoreîn, theorêma*: 450b18, 26, 30; 451a7-8, 12, 13)

Si bien la doctrina aristotélica de la *phantasia*, según mi entender, debe ser interpretada a la luz de todos los pasajes del *Corpus* que refieren a ella (más allá de la distinción ineludible entre diversos sentidos del término, sobre todo en un autor como Aristóteles, tan sensible a las distinciones terminológicas de los términos filosóficos clave) y sobre todo en *De anima*, *Parva Naturalia* y *De motu animalium*, el único texto conservado que trata específicamente acerca de la definición de la *phantasia*, en un lugar estratégico de *De anima*, es el capítulo 3 de su tercer Libro. Acerca del propósito general de dicho capítulo, los autores divergen. Caston (1997:4), por ejemplo, entiende que Aristóteles tiene como objetivo general la explicación del error, y que se ocupa de la *phantasia* porque precisamente desempeña un rol crucial a la hora de dar cuenta de la falsedad y el error. Como mostraré a lo largo de mi exposición, la *phantasia* da lugar tanto a la falsedad como a la verdad, pero no en el sentido judicativo de la *phantasia* platónica, sino en el antepredicativo propio de la percepción.²⁷ Por otro lado, el capítulo ocupa un lugar estratégico en la arquitectura de *De anima*, porque se encuentra, coyunturalmente, entre el fin del análisis de la percepción propiamente dicha y el comienzo del tratamiento de la facultad intelectual. Aclaremos esto.

La estructura de *De anima* III 3 es clara. Comienza recordando que se suele definir al alma por medio de dos capacidades: el movimiento local y la capacidad de pensar (427a17-19). Pareciera que el capítulo va a tratar la naturaleza del pensamiento, en tanto comienza con la crítica del modelo perceptual que he tratado en el capítulo 11, pero luego se dedica a lo que Aristóteles va a terminar caracterizando como el único modo de "pensar" que tienen los animales, capaz de ocupar el lugar del intelecto en los hombres. Se trata de la *phantasia*, que aparecerá luego como la condición de posibilidad de toda forma de pensamiento. Luego de criticar a quienes entienden el pensamiento como una especie de percepción (427a19-b6), Aristóteles se dedica, en primer término, a diferenciar la percepción del pensamiento (427b6-14),²⁸ para después diferenciar el pensamiento de otra de las funciones de la facultad perceptiva, la *phantasia* (427b14-428a5). Una vez separadas ambas facultades, perceptiva e intelectual, muestra que la *phantasia*, que no se identifica con ninguna de las formas del pensar, tampoco se identifica con la *aísthesis* (428a5-16). A partir de aquí, su argumentación parece volver a uno de los puntos anteriores, pues hará hincapié en que no se asimila tampoco a la *dóxa* (428a16-b10). Sin embargo, lejos de volver atrás, encuentro que aquí está refutando opiniones de sus predecesores, Protágoras y Platón, despejando el camino para su definición final, que la acerca a la

²⁷ Sobre este sentido de verdad, cf. cap.10:239.

²⁸ He tratado ambos temas en el capítulo 11.

aísthēsis en un sentido distinto del protagórico. En el resto del capítulo aparece su caracterización de la *phantasia* (428b10-429a9). Entiendo, entonces, que el capítulo tiene una estructura unitaria, en la cual Aristóteles, en tres movimientos, introduce su definición de *phantasia*. Primero muestra que el pensamiento es diferente de la percepción –contra algunos presocráticos– y también de la *phantasia*, luego muestra que la *phantasia* no se identifica con la *aísthēsis* ni con la *dóxa*, para por último definir la *phantasia* como un movimiento producido por la *aísthēsis* en acto y mostrar su funcionamiento autónomo.

Ni *aísthēsis* ni *hupólepsis*

Las dos secciones objeto de análisis de esta sección se abren con una afirmación que será fundamentada en lo que sigue:

“La *phantasia*, pues, es diferente de la percepción y del pensamiento, si bien es cierto que no surge sin percepción y sin ella no es posible el juicio” (427b14-16).²⁹

Para mostrar que la *phantasia* no se identifica con el pensamiento, Aristóteles ofrece dos argumentos. El primero de ellos sostiene que experimentar la *phantasia* depende de nosotros, mientras que el juicio, no (DA III 3, 427b17-18). Esto parece problemático: respecto de la característica de depender o no de nosotros, a la luz de lo que he venido tratando en capítulos anteriores, sería más esperable que oponga la *phantasia* a la percepción, más bien que a la *dóxa*. Para aclarar este punto, quiero hacer referencia a un pasaje previo, donde para caracterizar el tipo de capacidad constituido por la *aísthēsis*, Aristóteles recurre a la distinción entre potencia primera y potencia segunda, ilustrándola allí con una analogía que podría dar lugar a malentendidos, de modo que se ve en la necesidad de hacer algunas aclaraciones. La capacidad de percibir, sostiene entonces, es una potencia análoga a poseer un saber que, si nada lo impide, puede ser actualizado sin que medie aprendizaje ni proceso alguno previo, tal como la situación de quien ha adquirido un conocimiento. Sin embargo, y a pesar de que la percepción y la intelección pueden pasar inmediatamente al acto, persiste una diferencia importante entre ambos modos de actualización, ya que –y aquí es donde se inserta nuestro pasaje– la percepción depende de la presencia efectiva de su objeto, el cual es exterior al sujeto percipiente, de tal modo que es imposible percibir a voluntad. La intelección, en cambio, en tanto

²⁹ φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

posee objetos universales que para Aristóteles son interiores al alma, puede ser actualizada, si no median obstáculos, por el sujeto cognoscente, sin más que la dependencia mínima de las condiciones de posibilidad que acompañan toda actividad psíquica. Pues bien, la *phantasia* comparte esta característica con la intelección, pues no necesita de la presencia efectiva y actual de los objetos exteriores. De este modo constituye un primer paso de independencia de la percepción, ya que a la vez que los *phantásmata* son semejantes a percepciones debilitadas (*Ret.* I 11, 1370a28-30),³⁰ implican un grado de conciencia mayor y más elaborado que el de la percepción. Esto no quiere decir, por cierto, que la *phantasia* y la intelección posean una completa independencia de la *aísthesis*, sin la cual no podrían existir, sino que su modo de operación es diferente de la *aísthesis*.

¿A qué se debe, entonces, la oposición entre *aísthesis* y *dóxa* a la que se refiere Aristóteles en 427b17-18? Quizás una vía de solución estribe en distinguir diferentes sentidos en los cuales se afirma en uno y otro pasaje la dependencia de la función respecto del sujeto que la ejerce. En la lectura de Hamlyn, por ejemplo, la opinión, que es el tipo de juicio que Aristóteles está ejemplificando en este texto –aunque cuanto dice pueda extenderse a otras funciones de la facultad intelectiva– depende de nuestro punto de vista acerca de los hechos, de modo que de algún modo está sujeto a ellos, por esto sostendría Aristóteles que es posible de verdad o falsedad.³¹ Para apoyar que la *phantasia* está sujeta, en cambio, a nuestra voluntad, el filósofo ahonda en algunas de sus capacidades:

“es posible hacer que se produzcan frente a la vista como los que ordenan con procedimientos mnemotécnicos y los que producen imágenes” (427b18-20).³²

Esta característica propia de la *phantasia*, que la diferencia de otras funciones del alma, tiene eco en un pasaje de *Ética Nicomaquea* donde Aristóteles sostiene algo similar, esta vez en términos causales: nos dice que cada uno es causante de su *phantasia* del mismo modo que es causante de sus disposiciones (*EN* III 5, 1114b1-2). En este pasaje no estaría afirmado, según interpreto, que libremente el sujeto manipula su *phantasia* en cada ocasión, pues de este modo el planteo entraría en

³⁰ Entendiendo a esta característica atribuida en *Retórica* a los productos de la *phantasia* como descriptiva de la menor densidad que poseen los *phantásmata* respecto de las percepciones que les dieron origen. Este carácter algo más esquemático de aquéllos facilitaría la abstracción que realiza el pensamiento.

³¹ Cf. Hamlyn (1968:131).

³² πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὡς περ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιούντες. Sorabji (2006) realiza un interesante estudio sobre los procedimientos mnemotécnicos a los que alude Aristóteles aquí y especialmente en *De memoria et reminiscentia*. Sobre esto cf. cap.14:342ss.

contradicción con el destacado valor otorgado por Aristóteles a los hábitos, que condicionan el modo en el cual el sujeto responde a sus percepciones. Este condicionamiento comienza ya a nivel de la percepción, pues en el caso de las percepciones por accidente, no todos perciben igual el mundo, lo cual genera, a su vez, diferentes *phantasiai*. De allí la importancia que Aristóteles asigna a la educación, que significaría educar la *phantasia* para disciplinar los deseos. Sobre esto volveré en el capítulo 16. Lo que Aristóteles querría expresar no es que la *phantasia* se pueda manipular, en cada momento, a voluntad, sino una cierta independencia, que no tiene la *dóxa*, que ya supone convicción al enunciar algo de algo.

Además de la diferencia relevada en el argumento anterior, para Aristóteles la *phantasia* se diferencia de la *dóxa* en que la última conlleva convicción y la primera no. Esta diferencia es ilustrada por el filósofo con un ejemplo: si se opina que algo es terrible o temible, esto genera conjuntamente la afección correspondiente en el alma, mientras que si se genera una representación por medio de la *phantasia*, no se produce el *páthos* en el alma sino una actitud similar al que contempla escenas terribles en una pintura (DA III 3, 427b21-24). El alcance de este argumento puede ser precisado si se tienen en cuenta dos consideraciones. Una es que, al final del capítulo, Aristóteles reconoce que en casos de obnubilación del intelecto, los hombres actúan por medio de la *phantasia* y en estos casos especiales, entonces, la *phantasia* sí generaría una convicción que en circunstancias normales no ofrece.³³ En los capítulos siguientes ahondaremos en esta función, podríamos decir “desviada”, de la *phantasia*. Otra cuestión digna de ser tomada en cuenta es la aparente contradicción de este argumento con ciertos pasajes de *Retórica* donde Aristóteles define algunas emociones. Tomemos como ejemplo el miedo, entendido como “un cierto dolor o perturbación que procede de una *phantasia* de un mal inminente que es destructivo o doloroso” (Ret. 1382a21-22). Como el miedo implica, según Aristóteles, cierta anticipación, requiere de la función de la *phantasia* que, a diferencia de la *aísthesis*, no está atada al presente. El pensamiento no lo está tampoco, por cierto, pero para Aristóteles no es posible pensar sin *phantásmata*. Lo que genera la emoción del miedo es un estado de creencia que está basado, a su vez, en una *phantasia*, ya que es

³³ La *phantasia* puede dar lugar a la acción de manera independiente de la intelección, al encontrarse el intelecto temporalmente incapacitado por la enfermedad, el sueño o las pasiones. Mientras que los términos “enfermedad” (*nóso*) y “sueño” (*húпно*) aparecen en todos los manuscritos, “pasiones” (*páthei*) sólo lo hace en E, L, U, V, X y F^b (cf. introducción a la edición de Barbotin et Jannone 1966¹: XXIV-XLIV. En estos casos, el hombre puede actuar movido por ella tal como lo hacen algunos animales (DA III 3, 429a5-8).

posible tener *phantasiai* sin que estén implicadas la convicción ni la emoción correspondientes.³⁴

Siendo que la *phantasia* es una función especializada de la facultad perceptiva, uno de los principales recaudos que debe tener el intérprete es el de no confundirlas. Nussbaum (1978), al considerar que corresponde a la *phantasia* la función interpretativa de las percepciones, ha concluido una lectura ciertamente protagórica de la *phantasia* aristotélica, contra la que argumentaré a lo largo de este capítulo.³⁵ En el extremo opuesto del abanico hermenéutico, Wedin (1988) ha sostenido que la *phantasia*, no siendo por sí misma una función del alma, es activada subsidiariamente por la *aísthesis* o por la *nóesis*, diluyendo así, en mi opinión, el rol de la *phantasia*, y no distinguiendo entre los diferentes usos de "*aísthesis*" en los escritos aristotélicos. La distinción entre *aísthesis* y *phantasia* garantiza a la última una *relativa* autonomía,³⁶ para no caer en las dificultades de cuño protagórico a las que Aristóteles alude en *Metafísica* IV 5. Los argumentos por medio de los cuales delinea las notas diferenciales entre *aísthesis* y *phantasia* son los siguientes:

1) El primero señala, crípticamente, que la *aísthesis* está siempre en potencia o en acto (por ejemplo, vista y visión, *ópsis kai hórsis*, 428a6-7), mientras que la *phantasia* puede operar sin que se dé ninguna de las dos condiciones, como sucede en los sueños (*DA* III 3, 428a6-8). El ejemplo aristotélico es la clave para la interpretación, pues la *aísthesis* siempre está en potencia o en acto y, por cierto, durante el sueño está en potencia. Sin embargo, el objeto de los sueños no depende de la actualización de la visión, por lo tanto tampoco de su potencia. Los sueños presuponen la actividad de la facultad perceptiva, pero no de toda ella, tal como Aristóteles muestra en *De insomniis* I, 458b26-8, concluyendo que el ensueño pertenece a la *aísthesis*, pero no en sentido propio (*haplôs*, 459a10), sino en la medida en que a esta misma facultad pertenece la *phantasia*.³⁷ Durante los sueños, en efecto,

³⁴ Para ampliar este punto puede consultarse la explicación de la relación creencia-emoción en Boeri (2007:256-262). Inspirándose en pasajes de la *Retórica* (1378a19-22, 1356a15-17, 1378a19-24), el autor destaca que Aristóteles establece una relación íntima entre la emoción y el juicio, en ambas direcciones: la emoción es capaz de afectar al juicio y también este último es capaz de influenciar en la primera.

³⁵ La lectura de Nussbaum no es análoga al protagorismo extremo asociado a heraclitismo radical que Platón presenta en el *Teeteto* y que ha sido objeto de mi reflexión en el capítulo 2, pero persiste con un sesgo protagórico, en tanto la *aísthesis* implicaría siempre la interpretación de un sujeto.

³⁶ No podría ser más que relativa en tanto es una función especializada de la facultad perceptiva.

³⁷ De otro modo, sostiene Aristóteles, se podría ver y oír en sueños en el mismo sentido en que se puede ver y oír estando despiertos (*DI* 459a9-10).

no está en actividad ni la percepción propiamente dicha ni la intelección, de modo que constituyen un completo dominio de la *phantasia*.³⁸

2) En segundo lugar, Aristóteles señala que la *aísthesis* está presente en todos los animales, mientras que la *phantasia* solo en algunos, de modo que no puede sostenerse que *aísthesis* y *phantasia* sean lo mismo en acto (DA III 3, 428a8-11). Este argumento es el más problemático de los cinco, ya que en otros pasajes Aristóteles atribuye la *phantasia* a todos los animales.³⁹ Labarrière (1984), quien en varios trabajos se ha dedicado al estudio de la *phantasia* animal, sostiene que de la lectura conjunta de los pasajes, y a la luz del más amplio tratamiento de la *phantasia* representado por *De anima* III 3, surge que Aristóteles, con algunas vacilaciones, no otorgó esta función al conjunto de los animales. Nussbaum (1978), acentuando la correlación entre *aísthesis* y *phantasia*, conforme a su lectura de que la *phantasia* interviene en la interpretación de las percepciones, mantiene que todos los animales la poseen, ya que no existe animal sin percepción, al menos de la correspondiente al complejo tacto / gusto.

3) El tercer argumento apunta a que la *aísthesis* es "siempre verdadera", mientras que las *phantasiai* son en su mayor parte falsas (DA III 3, 428a11-12). En el capítulo 9 me he referido al tipo de verdad propio de la *aísthesis*, a la que caractericé como antepredicativa, y que es retomado aquí. Este carácter de verdad de la *aísthesis* es atenuado más adelante en el mismo capítulo, remitiendo Aristóteles esta característica solo a los propios, incluso reconociendo que en el caso de estos últimos puede existir algún mínimo de error.⁴⁰ Por otra parte, solo tiene sentido afirmar que la mayoría de las *phantasiai* son falsas si pensamos, como sugiere Schofield, que se refiere a los sueños, a ciertas memorias distorsionadas, a fantasías o alucinaciones, todos ellos caracterizados por la libre operación de la *phantasia*, sin el control de la *aísthesis* propiamente dicha o de la *nóesis*.⁴¹ Podríamos intentar una vía de acceso a la comprensión de este argumento poniendo de relieve que, si el órgano sensorio y el medio están en buenas condiciones y el alma no se encuentra perturbada por alguna otra causa, la percepción suele ser exitosa, mientras que en el caso de la *phantasia*, en cambio, no hay garantía de una correspondencia cabal con el objeto. Quizás ayude a entender este argumento algo que Aristóteles sostiene más adelante en el mismo

³⁸ En el capítulo 15 me dedicaré al rol de la *phantasia* en los ensueños, mientras que en el 16 exploraré los estados que Aristóteles asimila al sueño, caracterizados todos ellos precisamente por el dominio de la *phantasia*, que no opera mediación alguna.

³⁹ Cf. Labarrière (2005:149-174).

⁴⁰ Cf. DA III 3, 428b18-19. Acerca del problema del error en la percepción de los propios, cf. *supra*:

⁴¹ Cf. Schofield (1978:261). Esta doble restricción, que limita la percepción de los propios sólo a los casos paradigmáticos y la *phantasia* a los casos problemáticos, es calificada por Hamlyn (1968:132), como una "enorme exageración" del filósofo.

capítulo, respecto de la verdad y falsedad de percepciones y *phantasiai*. Las únicas que contienen un mínimo de error son las percepciones de los propios, mientras que las percepciones de comunes y accidentales pueden involucrar error y, respecto de las *phantasiai*, solo tenemos cierta garantía de veracidad cuando remiten a los objetos propios y el objeto de la percepción todavía se encuentra presente.⁴²

4) En cuarto lugar, Aristóteles apela al uso corriente del lenguaje, indicando que el verbo *phainomai* no es usado para las percepciones claras, sino en algunos casos en los cuales el percipiente quiere destacar la ausencia de una percepción precisa de su objeto:

"No decimos, pues, cuando ejercitamos con exactitud nuestra capacidad perceptiva respecto del objeto sensible, que esto nos parece un hombre, sino más bien cuando no percibimos de modo claro si acaso es verdadera o falsa." (DA III 3, 428a12-15).⁴³

En el capítulo 1 identifiqué a este como uno de los usos corrientes de *phainetai*, si bien no el único. Para Aristóteles, como se ve en este argumento, la diferencia entre *aisthanomai* y *phainomai* es importante, y no debe ser solapada. El que dice que le parece ver un hombre está diciendo algo diferente de quien dice que lo percibe. Esto nos permite aclarar, por añadidura, un punto algo oscuro del argumento anterior. El que afirma que percibe asume que lo que capta es verdadero y en la mayoría de los casos no se equivoca (en esta ausencia de error asociada, en general, a la percepción, podría fundarse precisamente su confianza en ella), mientras que el que dice que algo solo le parece, está tomando distancia de lo que se le presenta y hablando del impacto que eso que no alcanza a percibir claramente tiene en su facultad perceptiva. En otras palabras, se refiere a ese movimiento de segundo grado generado por la percepción que, como se verá más adelante, es lo que define a la *phantasia*. De aquí no se desprende que la *phantasia* sea solamente eso, pues sus funciones son múltiples, sino que los hombres pueden distinguir, en condiciones normales, entre sus percepciones y sus *phantasiai*, justamente aquello que, según se ha visto en el capítulo 6, Aristóteles aduce en contra de Protágoras. Tampoco implica, como pretende Schofield (1978), que las *phantasiai* sean todas ellas casos de

⁴² Resulta así como una especie de gradación desde la percepción de los propios como la más verídica, hasta la *phantasia* de los sensibles por accidente en ausencia de estos objetos como aquella que puede estar más cercana al error.

⁴³ ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθῆς ἢ ψευδῆς.

percepciones no-paradigmáticas, pues esto implicaría una subdivisión de percepciones que pasa por alto que la *phantasia* tiene su origen en una percepción.

5) El último argumento destinado a diferenciar la *aísthesis* de la *phantasia* sostiene que es posible que la última opere cuando no está presente ningún objeto sensible, de modo que se puede experimentar un *phántasma* teniendo los ojos cerrados (*DA* III 3, 428a15-16). Encuentro aquí un punto fundamental para la distinción, que se suma a lo indicado en el argumento 1), pues la *aísthesis* propiamente dicha, como he mostrado en los capítulos 9 y 10, no puede ejercitarse en ausencia de sus objetos, lo cual constituye uno de sus rasgos distintivos, por dar cuenta de la acción causal de los objetos del mundo en un ser vivo que posee órganos sensorios capaces de recibir esa acción. La *phantasia*, por el contrario, al tener un objeto interior al alma, y si bien depende de una percepción anterior, no requiere de la actualización de los órganos de los sentidos sino del sensorio común.

Los cinco argumentos que acabo de analizar no revisten el mismo interés. Hamlyn (1968:131) sostiene que los tres primeros parecen inválidos o problemáticos, mientras que el cuarto remite a un uso tan general de *phantasia* que no permitiría distinguirla de la percepción, de suerte que sólo el quinto tendría algo más de contundencia, al mostrar que es posible que se dé la *phantasia* sin que al mismo tiempo se esté actualizando la sensación. Sin embargo, como acabo de mostrar, una mirada atenta a estos argumentos revela que, lejos de presentar las características que Hamlyn les atribuye, ofrecen claves importantes para la comprensión del rol de la *phantasia*.⁴⁴

La definición de *phantasia*

Antes de abordar el análisis del planteo aristotélico de la *phantasia*, considero necesario realizar una aclaración preliminar acerca de una cuestión que suele ser fuente de confusiones. En efecto, una distinción fundamental para entender gran parte del planteo aristotélico acerca de la *phantasia*, e incluso para solucionar algunas contradicciones aparentes del texto, son los dos sentidos en los cuales se puede hablar de *phantasia*. En un pasaje del *De memoria*, Aristóteles, al responder al interrogante de si lo que se recuerda es la afección o aquello que la produjo, sostiene que del mismo modo que una pintura es a la vez una figura y una representación, un *phántasma* es a la vez algo que afecta al cuerpo y al alma (un movimiento, a nivel físico,

⁴⁴ El único argumento que, a la luz de otros pasajes, se torna realmente problemático es el tercero, aunque hay que tener presente que el tratamiento aristotélico de la verdad y la falsedad es tan complejo y rico en matices que no sorprende encontrar pasajes donde el filósofo mismo simplifica el uso de los términos "verdad" y "falsedad".

una representación, a nivel psicológico), y en tanto es precisamente una representación, está en lugar de otra cosa, a la que puede representar o no de modo adecuado:

“Pues así como un animal en una figura pintada es tanto un animal como una imagen, aunque es lo mismo y una en ambas, pero el ser de ambos no es lo mismo, y es posible contemplarlo como un animal y como una imagen, así también se debe considerar la representación (*phántasma*) en nosotros, tanto como algo por sí misma como respecto de otra cosa” (*DM* 2, 450b20-25).⁴⁵

Entonces, en cuanto un *phántasma* es algo que efectivamente acaece en el percipiente, es siempre verdadero, y en este sentido Protágoras parece acertado, pero en el segundo sentido, en tanto está en lugar de otra cosa, puede ser verdadero o falso y aquí es donde Protágoras se equivoca. El mismo problema surge respecto de la percepción, pues el argumento del *Teeteto* acerca del viento puede ser leído como remitiendo a un nivel completamente subjetivo (“estoy experimentando un ventoso frío en este momento”) o bien moderadamente subjetivo (“el viento es frío para mí”), donde existen ciertos compromisos ontológicos, en el sentido en que la frase hablaría del impacto que el viento provoca en mí.⁴⁶ Ahora bien, como espero haya quedado claro a partir del análisis de las críticas de Platón y Aristóteles a Protágoras, la primera versión, extendida al conjunto de todos los pareceres, es insostenible a nivel dialógico, en tanto que la segunda implica una versión de la percepción que Protágoras no estaba dispuesto a aceptar.

Luego de distinguir la *phantasia* de la *aísthesis* y la *hupólepsis* en los términos que acabo de analizar, aborda Aristóteles la empresa de su definición:

“No obstante, puesto que es posible que, al moverse algo, otra cosa se mueva a causa de esto, y la *phantasia* parece ser un cierto movimiento y que no surge sin la percepción, sino en los que perciben y acerca de las mismas cosas que perciben, pero es posible que surja un movimiento por la actualización de la percepción, y este necesariamente es homólogo a la

⁴⁵ οἷον γὰρ τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῶον καὶ ζῶόν ἐστι καὶ εἰκὼν, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν ἄμφω, καὶ ἐστὶ θεωρεῖν καὶ ὡς ζῶον καὶ ὡς εἰκόνα, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτὸ τι καθ' αὐτὸ εἶναι καὶ ἄλλου [φάντασμα].

Este doble valor del ser vivo pintado, qua ser vivo y qua representación o imagen de ello, es traído a colación con frecuencia en la *Poética* a la hora de explicar el fenómeno del goce estético. Aristóteles destaca que imágenes de suyo repugnantes nos provocan placer, es decir, se experimenta goce ante algo que en sí mismo nos repugnaría (cf. p.e. *Poet.* IV, 1448b15-19, *Ref.* 1371b4-10, en línea con *DA* III 3, 427b21-24)

⁴⁶ Cf. cap. 2:61.

percepción, entonces esta sería un movimiento que no se da sin percepción ni en los que son incapaces de percibir.” (428b10-16).⁴⁷

El pasaje diferencia la *aísthesis* de la *phantasia*, a la vez que las acerca estrechamente. La *phantasia* aparece aquí como un movimiento de segundo grado, originado en la percepción y referida a los mismos objetos perceptibles. Se trata de una función especializada de la facultad perceptiva, con la cual comparte la fisiología. Así, Aristóteles afirma que los *phantásmata* son afecciones del sensorio común (DI 449b11). Uniendo esto último con los rasgos que surgieron de los argumentos anteriores, queda claro que se trata de un movimiento que no depende de nosotros, *i.e.*, la percepción, que a su vez da lugar a otro movimiento, *i.e.*, la *phantasia*, que sí posee este tipo de dependencia y que, a diferencia de la percepción, no genera convicción y asentimiento, en tanto quien la experimenta sabe que se trata de objetos interiores al alma, generados por ella misma a partir de los contenidos perceptivos. Este movimiento producido por la percepción en acto no es la recepción de una impresión pasiva, pues de otro modo no se entendería por qué depende de nosotros, sino que se trata de un cambio que se produce en el sujeto percipiente a raíz de una percepción. Lo mismo puede producirse por varias razones. Por ejemplo, cuando las condiciones en las que se verifica la percepción no permiten una actualización plena de la cualidad sensible en el órgano sensorio, pero así y todo el sujeto posee interés en la identificación del objeto, se pone en función la *phantasia*. El ejemplo aristotélico, probablemente inspirado en el de *Filebo* 38c9-e9, es la observación de un hombre a la distancia, de tal modo que no se percibe con claridad de qué se trata. En este caso se emite el juicio “me parece un hombre” y no “es un hombre”, conforme a la *phantasia* y no meramente a la *aísthesis*. En la mayoría de los casos, la *phantasia* opera en ausencia del objeto, como tendré ocasión de mostrar en los capítulos siguientes, dedicados, en orden, al estudio de la operación de la *phantasia* respecto de la memoria, el sueño y el deseo.

Inmediatamente después, Aristóteles delinea dos rasgos básicos de la *phantasia*: a nivel cognitivo, su capacidad de portar un valor de verdad y, a nivel práctico, ser capaz de dar origen a la acción. Respecto de lo primero, y dada su relación cercana con la *aísthesis*, despliega la *phantasia* conforme a los tres tipos de sensibles, propios, comunes y por accidente, que había distinguido en el Libro II. En

⁴⁷ ἄλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήθεντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἰσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἡ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν.

todos los casos, sostiene, la *phantasia* puede operar en presencia o en ausencia del objeto sensible, tal que el único caso que tiene una cierta garantía de verdad es la *phantasia* que se origina estando presente un objeto propio de percepción. En todos los demás casos es posible el error (428b25-30), sobre todo, apunta, si los objetos están alejados.⁴⁸ En efecto, la persistencia de la percepción garantiza, si el medio es el adecuado y los órganos sensoriales y el centro perceptual se encuentran en condiciones normales,⁴⁹ la corrección de la representación de los sensibles propios. Respecto de los sensibles comunes y por accidente, la posibilidad de error de su representación es más amplia. Si se toma el ejemplo del sol al que me referí en el capítulo 7 a propósito de la crítica a la *phantasia* platónica, lo que está involucrado allí es un sensible común, la magnitud. En este caso, la persistencia de la percepción es irrelevante porque no garantiza la corrección: el sol seguirá apareciendo como de un pie de diámetro, y lo que permite juzgar correctamente acerca de su tamaño excede las capacidades de la facultad perceptiva, aunque es posibilitado por ella (en el sentido en que todo juicio depende de la *phantasia*).

El vocabulario de la *phantasia*

Como la responsabilidad del establecimiento de los vínculos significativos entre *phantásmata* y sonidos cabe a la facultad intelectual, las variaciones y refinamientos del aparato conceptual del que un pensador se sirve se ven reflejados en la naturaleza de los vínculos que establece. De allí que una parte no-menor de la tarea de quien se dedica a cualquiera de las *epistémai* tiene que ver con el ajuste de los esquemas conceptuales de su disciplina al marco lingüístico disponible, al que trata de exceder y ajustar a su propio pensamiento. Esto da cuenta de cómo se forjan los términos nuevos y con qué cuidado, por momentos obsesivo, Aristóteles distingue entre las diversas acepciones de los términos.

En esta sección, y en consonancia con lo anterior, me propongo hacer ciertas distinciones en el uso del término *phantasia* y los relacionados con ella en los textos aristotélicos. La primera cuestión que me interesa plantear es que Aristóteles menciona en *De anima* III 3 un uso metafórico del término "*phantasia*" (*katà metaphorán*, 428a2), sin ofrecer mayores precisiones ni ejemplos acerca de la naturaleza de un empleo tal, indicando sólo que se separa del uso propio según el cual

⁴⁸ Bolton (1996:307-308) entiende que el *παρούσης* del pasaje no se refiere a la presencia de la percepción sino a la cercanía (citando *Meteor.* III 3, 372b27 para justificar el uso del término en este sentido).

⁴⁹ Así interpreto la atenuación aristotélica de su tesis acerca de la verdad de la percepción de los propios, cuando concede que es verdadera "o involucra un mínimo de error" Cf. cap. 2:169.

es aquello por lo que se origina un *phántasma*. Según Frede (1996), se trata de la construcción de imágenes (*eidolopoieîn*) a la que Aristóteles se refiere en 427b20 y que está asociada a la libertad imaginativa que tiene lugar en la actividad poética.⁵⁰ Otros autores asocian el uso metafórico a todos aquellos ligados al empleo de *pháinetai*. En esta misma línea, pero con una importante diferencia, Modrak sostiene, en la misma dirección que los comentaristas antiguos, que tanto *pháinetai* como *phantasia* se emplean de modo metafórico cuando se usan para significar el uso de la percepción o de la opinión. El último caso, a la luz de lo expuesto en el capítulo 1 de esta investigación, es el más plausible, pues el término se puede emplear para expresar un parecer judicativo, una *dóxa* que, a diferencia de la *phantasia* en sentido propio, implicaría, además del *lógos*, convicción y asentimiento. Se trata de un uso asentado en la lengua, del que Aristóteles mismo se vale, intercambiándolo con *dokeî*, en el mismo sentido señalado en el capítulo 1. En otras palabras, más allá de la vinculación etimológica entre *phantasia* y *pháinetai*, en muchos casos el uso de este último no implica el funcionamiento de esta capacidad del alma, sino algo diferente.⁵¹

El que sí encontramos con el sentido de "aparece" cuando se trata de significar un acto intencional de la *phantasia* es el verbo "*phantasthênai*" (433b). Para aludir a la capacidad del alma se usa por lo general *phantasia*, si bien en algún caso encontramos "*phantastikón*" (432a31), mientras que para referir al producto de la actividad de la *phantasia*, se alterna "*phantasia*" con "*phántasma*". Según Schofield (1978), es más adecuado traducir *phántasma* por "apariencia" que por "imagen mental". Biondo (2001) defiende la interpretación de los *phantásmata* como imágenes mentales, pero niega que toda *phantasia* esté acompañada de un *phántasma*. Si tenemos en cuenta la división que realiza Platón en el *Sofista* entre *eídola* que respetan las proporciones del modelo (*eikónes*) y *eídola* que lo distorsionan (*phantásmata*),⁵² vemos que Aristóteles, sin conservar el sentido platónico, elige el último término y lo emplea en un sentido que podría abarcar los dos subtipos platónicos.⁵³ Kahn (1996:349) apunta, acertadamente, que la genialidad aristotélica en su tratamiento reside en que los *phantásmata*, como ítems hilemórficos, podrían ser pensados, en términos modernos, como eventos mentales así como estados cerebrales –sin reducirse, agregaría por mi parte, a ninguno de ellos por separado.

⁵⁰ Remite en este sentido a *Poet.* 25, 1460b9 donde aparece el término *eikonopoiós*, si bien reconoce que Aristóteles no emplea el término *phantasia* para referirse a la actividad poética.

⁵¹ Nussbaum (1978) sostiene que la *phantasia* se encuentra "closely tied" con *pháinesthai* y sobre esta base edifica gran parte de su interpretación de ella.

⁵² He tratado esta taxonomía en el capítulo 4:105.

⁵³ Polansky (2007:414) sugiere que la elección aristotélica del uso de *phántasma* radica en su parentesco etimológico con la *phantasia* y que también podría reflejar el trasfondo platónico de imágenes defectuosas.

Por otro lado, es digno de notar que el término "*phantasia*" no aparece en la *Poética* ni en ningún pasaje asociado a la producción artística. Aristóteles llama al poeta "*eikonopoiós*" (*Poet.* 1460b9),⁵⁴ lo cual no quita, desde luego, que los artistas hagan un amplio uso de *phantásmata*, solo que *cualquier* actividad humana lo hace y no hay nada que Aristóteles sostenga de especial respecto del uso de la *phantasia* en la actividad artística.

EL ROL DE LA PHANTASÍA

Labarrière (1984:22) destaca acertadamente, según mi entender, que la *phantasia* representa una perfección respecto de la *aísthesis*. Esta superioridad está marcada por la retención y la percepción del tiempo. En este sentido, el autor se opone a encontrar en la caracterización de percepción debilitada que se encuentra en la *Retórica* una buena definición de la *phantasia*, compartiendo la propuesta de Schofield (1978) de que se trata de una concepción temprana abandonada después.

La *phantasia* interviene en un conjunto de variadas funciones, todas aquellas que implican el manejo de contenido de origen perceptual, anterior al *lógos*. Dada la importancia y amplitud que Aristóteles otorga a la facultad perceptiva y la restricción de la percepción propiamente dicha a la presencia efectiva del objeto y la acción causal de estos objetos sobre los órganos de los sentidos, el abanico de funciones de la *phantasia* es muy variado. Esto último ha dificultado la conceptualización de un concepto unificado de *phantasia* por parte de los intérpretes, quienes a menudo, como he mostrado en la introducción de mi investigación, privilegian una de las funciones en detrimento de las otras, y luego expresan su disconformidad con las supuestas inconsistencias del planteo aristotélico.

Es posible organizar las diversas funciones de la *phantasia* conforme a diferentes criterios. Antes de ofrecer el propio, querría insistir que toda mi investigación está referida a la *phantasia* humana, y que solo en tanto Aristóteles se sirve de la *phantasia* animal para esclarecer algún aspecto de aquella es que recorro a ella. En tal sentido, la principal diferencia que me interesa establecer, en primer término, y entendiendo de aquí en más que me refiero exclusivamente a los seres humanos, es la que se verifica entre el uso estándar de la *phantasia*, el natural, si se quiere, en el sentido finalista y normativo que Aristóteles asigna a ese término en sus escritos

⁵⁴ Se trata el término que suele usar para la construcción de imágenes mentales. Cf. el uso de *eidolopoiêin* en (*DA* 427b18-20).

prácticos,⁵⁵ y su uso desviado. Esta taxonomía no se identifica con el par funcionamiento subsidiario / autónomo, porque existen casos, como los sueños, en los cuales el funcionamiento autónomo es el natural. En el caso del funcionamiento estándar de la *phantasía*, la misma oficia de condición de posibilidad del lenguaje y del pensamiento. Para esto último interviene en la memoria y en la anticipación, es decir, respecto del pasado y del futuro. Además, no estando en funciones ni la *aísthesis* ni la *nóesis* durante el sueño, es ella la responsable de todo lo que se experimenta en ese estado. Una dimensión no menor de su operación es la práctica, en la cual se constituye como condición de posibilidad del deseo, en todas sus formas.

En el caso de los usos que he dado en llamar "desviados", en tanto suponen un empleo que no responde a la función natural de la *phantasía*, se trata de los casos en los cuales no puede officiar de mediadora respecto del pensamiento, porque el intelecto se encuentra momentánea o definitivamente incapacitado, tal como se da en las pasiones y apetitos extremos (asociados a la locura) y algunas enfermedades. En todos los casos, este funcionamiento autónomo de la *phantasía* está asociado a una conmoción corporal y anímica que altera completamente las relaciones normales entre las partes del alma.

Un segundo es explícitamente establecido por Aristóteles: la diferencia entre *phantasía aisthetiké* y *phantasía bouleutiké* (también llamada *logistiké*), que aparece en los capítulos finales de *De anima* donde el filósofo da cuenta de la facultad desiderativa y su relación con la *phantasía* (DA III 10, 433b29-30). En el último capítulo de mi investigación trataré esta distinción, en tanto la *phantasía bouleutiké* opera en contextos prácticos.

***Phantasía* y lenguaje**

Uno de los roles más básicos y menos estudiados de la *phantasía* es el que desempeña respecto del lenguaje. En *De anima*, Aristóteles insiste particularmente en marcar la dependencia que la facultad intelectual tiene respecto de la *phantasía*, en tanto, como he señalado ya tantas veces, no hay contenidos innatos y, entonces, todos ellos deben provenir de la percepción. Pero existe un nivel mucho más básico en el cual se patentiza esta dependencia, y es precisamente el del lenguaje, del cual la *phantasía* es condición de posibilidad. Ea ella, efectivamente, la que posibilita la significación, en tanto marca la diferencia entre el mero sonido y la voz:

⁵⁵ Lloyd (1993) ha notado la oscilación, según el contexto de aplicación, entre un uso descriptivo y uno normativo de la noción de *phúsis* en los escritos prácticos aristotélicos. Cf. además Annas (1996) quien valora positivamente el empleo ético-político de la noción.

“Pues no todo sonido emitido por un animal constituye voz, como decimos, en tanto también hacen ruido con la lengua los que tosen; pero debe ser animado lo que produce el sonido y por medio de alguna representación (*phántasma*), pues la voz es un cierto sonido significativo” (DA 420b29-33).⁵⁶

Lo que está en juego en este pasaje no es la dependencia del pensamiento respecto de los *phantásmata* sino algo anterior: la necesidad de una representación para otorgar sentido a los términos del lenguaje. Ya me he referido al tratamiento aristotélico de las afecciones del alma en *De interpretatione* y a la relación natural que ellas poseen con las cosas del mundo, a diferencia de la convencionalidad de los términos del lenguaje. Pues bien, aquí Aristóteles, en el marco de su psicología, realiza ciertas precisiones acerca de dicho proceso. Lo que se asocia es un *phántasma* a un sonido articulado, pero aunque el sonido es propio de la facultad perceptiva, el vínculo de la relación está dado por la operación del pensamiento, el único que funciona con *lógoi*. A diferencia de Cashdollar (1973), no considero que se trate de un sensible accidental, pues la unidad necesaria para la conformación de un concepto no depende de la percepción, sino del intelecto, que se sirve de la representación originada en la *phantasia* para asociarle un sonido. No se trata de que asocie, accidentalmente, el sonido “manzana” a este tipo de fruta, sin salir de los límites de la facultad perceptiva, sino que al tratarse de una relación convencional, tiene que operar la parte del alma capaz de establecer *nómoi*, separando – abstrayendo, se diría modernamente– una característica común que hace universal el uso de este concepto. No necesita tratarse propiamente de un universal, sino que el alma otorga unidad –esto es lo que pretendí mostrar en mi tratamiento de los indivisibles en el capítulo 11– a aquello que necesita asociar a un sonido, pero no lo hace en el vacío, en cuyo caso, para Aristóteles no podría constituirse la significación, sino por medio de un *phántasma*.

Esto condice perfectamente con el análisis del pasaje de *De interpretatione* 1, 16a al que me referí en capítulos anteriores. Zucca (2006:282) encuentra un paralelismo entre los *phantásmata* aludidos en el pasaje de *De anima* que acabo de citar y los *pathémata tês psuchês* del *De interpretatione*, asociados ambos a un sonido para que este último se constituya, de modo mediado por ellos, en signo de la cosa. Este es justamente el rol mediador de la *phantasia* que me interesa destacar en esta sección.

⁵⁶ (οὐ γὰρ πᾶς ζῷου ψόφος φωνή, καθάπερ εἶπομεν –ἔστι γὰρ καὶ τῆ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες– ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπον καὶ μετὰ φαντασίας τινός: σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή).

La *phantasia* entre la *aísthesis* y la *nóesis*

Sintetizando lo expuesto, la relación causal entre *aísthesis* y *phantasia* puede interpretarse de la siguiente manera: primero, un objeto que exhibe una cualidad que esté dentro del rango de sensación del percipiente, en condiciones apropiadas del medio, actualiza la capacidad perceptiva. Esta actualización no depende de quien la ejerce, en el sentido de que no podría producirla a voluntad. A su vez, esta misma sensación que se genera en los órganos periféricos y que llega hasta el sensorio común es causa de otro movimiento que ya no depende directamente del objeto, sino de la percepción que fue recibida en el sensorio central. Como no depende directamente del objeto, puede ser ejercitada a voluntad y, en condiciones normales de las facultades del alma en su conjunto, el hombre tendría plena conciencia de la diferencia entre el primer movimiento y el segundo, *i.e.* entre la *aísthesis* y las diversas operaciones de la *phantasia*. Es por esto que en mi taxonomía de la funciones de la *phantasia* consideré un rasgo fundamental para hacer una primera división, según se trate del funcionamiento natural o el desviado, pues de otro modo o bien se acentúa el carácter engañoso de la *phantasia*, acercándola a la platónica, o se mezclan y confunden sus roles.

A lo largo de los capítulos 9, 10 y el presente, he mostrado que Aristóteles otorga a la facultad perceptiva un amplio rango de funciones, que se dividen a su vez en dos grandes grupos: la percepción en sentido estricto, por sí o por accidente, en la cual está involucrada la actividad directa de los órganos sensoriales capaces de ser actualizados por los objetos sensibles, y la *phantasia*, que puede actuar en presencia como en ausencia de los objetos sensoriales, y que si bien tiene su origen en la percepción, involucra un movimiento adicional de parte del sujeto que percibe y no directamente del objeto sensible. Con ella Aristóteles se refiere, en general, a una amplia capacidad de representación que interviene en el lenguaje, la memoria, los sueños, la figuración de estados de cosas posibles, en los cuales pueden darse combinaciones, ordenaciones, interrelaciones y, desde luego, distorsiones. Ahora bien, el pensamiento se ejercita sobre los *phantásmata* proporcionados por la *phantasia*, ya que Aristóteles considera que realiza diversas operaciones de abstracción del material ofrecido en una primera instancia por la percepción, pero mediado por la *phantasia*. No es ocioso insistir, una vez más, en que la operación de esta última no se reduce a la retención de una serie de instantáneas provenientes de la percepción, sino que por sí misma ya representa una operación de selección sobre la experiencia perceptiva. Esto es, el *phántasma* no constituye todo aquello que estaba presente en la

percepción, pero sí aquello que provocó, a su vez, un movimiento adicional en el sujeto percipiente, lo cual a su turno posibilita el recuerdo. Todas estas funciones son desempeñadas por la *phantasia* en el seno de la facultad perceptiva, pues Aristóteles la vincula fuertemente a la representación de casos particulares y la hace dependiente del mismo centro físico responsable de la percepción. Esto último la diferencia del pensamiento. De este modo el filósofo de Estagira se vale de un concepto que había cobrado especial relieve en el pensamiento de Protágoras y en la polémica desatada por Platón contra el sofista, reteniendo alguno de sus rasgos característicos, como su vinculación a la percepción y a la subjetividad, pero a la vez resignificándolo en función de su propia psicología. Allí es donde claramente la *phantasia* deviene función del alma —aunque no facultad independiente— y desempeña un rol crucial en la mediación que su gnoseología requiere entre la percepción, que vincula al hombre causal y directamente con el mundo, y el pensamiento, que opera de forma mediata a partir de los contenidos proporcionados por la percepción. Frente al encadenamiento al presente propio de la percepción,⁵⁷ la *phantasia* se independiza, en cierto modo, del instante y permite que el pensamiento pueda remontarse al pasado y anticiparse al futuro sin por ello perder la conexión con lo particular. Dependiente de quien percibe y piensa, capaz de representar el mundo, al menos en tanto los seres humanos son capaces de hacerlo, o de forjar uno propio alejado de las cosas mismas, los productos de la *phantasia* pueden conducir al error, no menos que a la verdad.

Al seguir esta línea de lectura me aparto de las dos posturas que, como indiqué en la introducción de mi investigación, desataron una verdadera revolución en los estudios de la *phantasia* aristotélica. Por un lado la de Schofield (1978), quien sostiene que la *phantasia* aristotélica está involucrada en la captación de “percepciones” atípicas, frente a las cuales quien las experimenta tiene una actitud escéptica, cautelosa. Este mismo autor reconoce que el rol desempeñado por los *phantásmata* en el caso del movimiento animal podría constituir una objeción a su tesis, en tanto la *phantasia* se asocia a un objeto de deseo respecto del cual no se tiene la actitud tipificada por el autor. En la interpretación que ofrezco, en cambio, no se trata de que se experimente cautela o escepticismo, sino que se tiene conciencia de que se trata de una representación y es en este sentido, sostengo, que existe una diferencia cualitativa entre la *phantasia* humana y la *phantasia* animal, en tanto en el caso de los animales, al no poseer intelecto, carecen de mediación y la *phantasia* asume la función que tendría el intelecto. Únicamente en condiciones atípicas los seres

⁵⁷ En *De memoria et reminiscentia* Aristóteles remarca esta característica de la percepción, que no puede remitir ni al pasado ni al futuro (449b13-15).

humanos juzgan como los animales, en tanto el elemento rector sería la *phantasia*. Y en este caso no se produce esa conciencia de representación propia de la *phantasia*.

Según mi lectura, tanto la *aísthesis* como la *phantasia* involucran interpretación de sus objetos, pero, a diferencia de Nussbaum (1978), considero que la diferencia que Aristóteles establece entre *aísthesis* y *phantasia* no debe ser desdeñada. No he encontrado ningún apoyo textual sólido a favor de su lectura y, como he desarrollado en la primera parte de este capítulo, sí muchos en contra de que la función interpretativa de la *aísthesis* esté desempeñada por la *phantasia*.⁵⁸ La *aísthesis* se desencadena a partir de la actualización de la capacidad del órgano sensorio en presencia de un objeto susceptible, a su vez, de ser percibido, y no puede actualizarse en ausencia de este. La *phantasia*, por su parte, constituye otro movimiento co-extensivo con el primero pero diferente de él, que tiene su origen en una percepción. Dada la insistencia aristotélica en que la *phantasia*, a diferencia de la *aísthesis*, depende del sujeto, no se trata de una mera acción causal de la percepción que deja un vestigio en el alma, que se limitaría a repetir o copiar la percepción, sino de una operación de selección, que puede o no seguir los lineamientos de la percepción y que varía de acuerdo al estado cognitivo y ético del sujeto. Recordemos que Aristóteles, contra Protágoras, había sostenido que las percepciones, aunque sin duda propias de cada hombre, al ser el resultado de la acción causal de los objetos del mundo son, en condiciones normales, semejantes en todos los hombres, resultan confiables en la información que brindan acerca del mundo y no se confunden con la *phantasia*, que expresa ya las variaciones individuales de los débiles y los fuertes, los sanos y los enfermos, etc. La *phantasia*, según la interpretación a la que llego, es para Aristóteles una capacidad de representación que, teniendo su origen en la percepción, se autonomiza de ésta y ofrece a la facultad intelectual un contenido, diríamos, preseleccionado, que será objeto de las operaciones del pensamiento. En esta relativa autonomización se da un riesgo. Como los *phantásmata* persisten cuando el objeto se encuentra ausente, aumenta la posibilidad de error respecto de cuando ellos se encontraban disponibles para los sentidos. Así es como tanto la *phantasia* como el pensamiento pueden extraviarse.

58 Dentro de los numerosos trabajos que han criticado parcial o globalmente la interpretación de Nussbaum, se destaca el trabajo de Wians (1992:135-151).

Capítulo 14

La función de la *phantasia* respecto de la memoria

La *phantasia*, sostuve en el capítulo anterior, no está limitada a la presencia efectiva de los objetos sensibles y eso abre su modo de operación respecto del pasado y del futuro. En este capítulo me propongo examinar una de las principales funciones debidas a la capacidad de la *phantasia*, la memoria (*mnéme*), e íntimamente ligada con ella, la reminiscencia (*anámnēsis*).¹ Una de las hipótesis básicas que orientó originalmente mi estudio de la *phantasia* aristotélica es que su interpretación se enriquece si se la confronta con las versiones protagórica y platónica, objeto de crítica por parte de Aristóteles. A esta altura de mi exposición espero haber mostrado que el principal punto de disputa en esta polémica con sus predecesores es lo que está en juego en la primera definición de "conocimiento" del *Teeteto*: la posibilidad de que la *aísthēsis* constituya conocimiento, cuyas respuestas, tanto la de Platón como la que este pone en boca de Protágoras, Aristóteles encuentra desacertadas. Ahora bien, a la hora de argumentar, contra ellos, por qué la *aísthēsis* proporciona un tipo de saber importantísimo y es condición de posibilidad del resto de los saberes, con el objetivo de salvar el rol causal de las cosas mismas y, a la vez, garantizar la conservación de sus contenidos, Aristóteles subdivide las capacidades de la facultad perceptiva en *aísthēsis* y *phantasia*.

Respecto del problema de la memoria, el referente de la discusión sigue siendo, a mi entender, el *Teeteto* y en menor medida el *Filebo*, más que la teoría platónica de la reminiscencia. Sin embargo, no puedo dejar de notar que, al abordar el análisis específico de las funciones de la *phantasia* en el pensamiento aristotélico, la relación con el planteo de sus predecesores es menos clara que respecto de la necesidad misma de la existencia de la *phantasia*. Esto último se evidencia especialmente en que el interés aristotélico es diferente que el de sus predecesores, de modo que he encontrado muchas claves para su interpretación más bien en cuestiones internas del pensamiento aristotélico. No es un detalle menor que Platón no aparezca criticado en el tratado central que Aristóteles dedica a la memoria y la rememoración, y no porque esté de acuerdo con él, sino porque es tal la distancia con su maestro en el enfoque general del tema, que sus escritos ya no son siquiera relevantes para ser criticados. Entiendo, así, que la reminiscencia aristotélica, como su

¹ DM 1 449b5, 450a22, 451a14-17, 2 453b9-11.

completo tratamiento de la memoria, tienen poco que ver con la *anámnesis* platónica. Aristóteles está más interesado en el funcionamiento de la memoria, e incluso en su fisiología, que en profundizar en las dificultades filosóficas que la misma despierta. Para Annas (1996:297), esto último no implica que la discusión aristotélica de la memoria carezca de interés filosófico, pero a la vez lo considera un trabajo pionero en la psicología empírica. El aspecto más provocador del tratado es la atribución de la memoria a la facultad perceptiva, y no solo la memoria de las cosas percibidas, lo cual no sería sorprendente, sino aun de los contenidos propios de la facultad intelectual. No hay prueba más cabal, junto con la atribución a la percepción de funciones análogas a la conciencia, de la amplitud e importancia que Aristóteles otorga a la *aísthesis*. En el transcurso de mi exposición, mi propósito no solo es profundizar en el estudio de las funciones de la *phantasia*, por medio de uno de sus roles especializados, sino también ahondar en la comprensión misma de algunos de los conceptos centrales de mi caracterización de la *phantasia* aristotélica en el capítulo anterior. Entiendo que en este y en lo que resta de mi investigación, es posible seguir esta vía de ahondar en la naturaleza de la *phantasia* aristotélica, viendo cómo ella se desempeña en funciones diversas, respecto de las cuales es necesario captar lo común como lo diferente, lo cual permite tanto la construcción de un concepto unitario de *phantasia* como una cabal comprensión de su plasticidad.

El tratado central que constituye el eje de mi exposición en este capítulo es el segundo de los tratados que constituyen los *Parva Naturalia: De memoria et reminiscentia*. Me referiré en primer lugar a la naturaleza de la memoria, su definición y características principales, para ir luego al estudio de su dinámica, incluyendo su funcionamiento normal y sus patologías. Luego analizaré la versión aristotélica de la *anámnesis*, dando cuenta también de sus diferentes procesos de asociación y de las situaciones mórbidas asociadas a ella. Por último, mostraré cómo el estudio del funcionamiento de la *phantasia* respecto de la memoria contribuye a delimitar su relación con la *aísthesis* y permite ahondar en la naturaleza de los *phantásmata*.

Naturaleza de la memoria

Aristóteles estructura su exposición sobre la memoria dividiendo su tratamiento en dos partes, una correspondiente a la memoria propiamente dicha (*mnéme*), tratada en el capítulo 1, y la otra al proceso de rememoración (*anámnesis*) privativo de los seres humanos, objeto de estudio en el capítulo 2. El criterio para la división no alude solamente a que la primera es compartida por el hombre y los animales y la segunda pertenece solo al primero, sino a que Aristóteles entiende que no se trata propiamente

de la misma capacidad del alma. Prueba de ello es que las personas que tienen buena memoria, afirma, no son necesariamente las mismas que poseen facilidad para recordar (449b6-9).²

La memoria se define por su posicionamiento respecto del pasado y, a partir de allí, Aristóteles infiere que no es una función ni de la percepción propiamente dicha ni del pensamiento, sino de la *phantasia*. Para precisar la naturaleza de la memoria en el tratado objeto de mi investigación, trato en esta sección dos cuestiones básicas que la definen: el hecho de constituir una afección (*páthos*, 449b25), no un juicio, y el vincularse con el tiempo. En el tratamiento aristotélico, como bien señala Aoiz (2007:284), se advierte tanto el intento de vincular la memoria a la *phantasia* y no a la percepción propiamente dicha o al juicio, como el establecimiento de criterios para diferenciar, dentro ya de las funciones de la *phantasia*, la memoria de los sueños, las alucinaciones y la mera *phantasia*. Para esto último es indispensable el posicionamiento temporal de lo recordado.

Las coordenadas temporales de la memoria son claras, pues su campo de acción es el pasado, a diferencia de la *aísthesis* propiamente dicha, atada al presente, y las diferentes formas de la expectación que se abren hacia el futuro. No es posible tener memoria del presente, sino, por el contrario:

“cuando se tiene percepción y conocimiento sin hechos, es así que se recuerda; en un caso porque se aprendió o teorizó, en otro porque se lo escuchó, vio o algo similar, pues siempre que se actualiza la memoria, algo dice así en el alma que se escuchó, percibió o pensó esto antes” (DM 449b18-23).³

Se destacan aquí dos rasgos de la memoria, el actualizarse sin la presencia efectiva del hecho al que refiere, así como el posicionamiento temporal respecto de él. El pasaje tiene que ser entendido a la luz de los fundamentos básicos de la gnoseología aristotélica y del conjunto del tratado, pues la primera frase puede hacer pensar en un proceso de reminiscencia, si bien inmediatamente afirma que eso que se recuerda formó parte de una experiencia que, se sobreentiende, se tuvo en esta vida. Es cierto que queda abierto el problema acerca de qué significa “decir en el alma” (*légein*), lo cual está en contradicción con el resto del capítulo donde se hace hincapié

² Aristóteles asocia la capacidad de recordar a la lentitud, y así en HA 608b13 afirma que las hembras, que son más lentas, poseen mejor memoria que los machos.

³ ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων σχῆ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται, τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ ἐθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ τι τοιοῦτον: αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν.

en el carácter no discursivo de este proceso. Trataré en primer lugar este problema, para ir luego a la dimensión temporal.

El uso del verbo *légein* respecto de la memoria va en contra de la naturaleza no judicativa que Aristóteles le atribuye en el tratado y tampoco parece constituir una condición suficiente para tipificar la memoria. Respecto de lo primero, una vía posible de resolución sería entender el “decir” en un sentido no-literal, indicando la conciencia del *páthos* en términos no judicativos, pues Aristóteles emplea también el mismo término respecto de la *aísthesis*.⁴ Annas (1996:303), sin embargo, entiende que Aristóteles revela en este pasaje el mismo problema que tiene respecto de la *phantasía*, en cuyo tratamiento la autora encuentra también una oscilación entre una naturaleza judicativa y una no-judicativa.⁵ En el capítulo anterior he mostrado que tal oscilación no se verifica en los pasajes donde Aristóteles trata la *phantasía* en *De anima* III 3, esforzándose por marcar sus diferencias respecto de la percepción y el juicio, y ahondaré en ello en el capítulo 16 al tratar la *phantasía logistiké*.

Annas (1996) polemiza con Sorabji (1972b:9-10,86) sobre el si el hecho de “decir en el alma” que se percibió es condición necesaria y suficiente para la memoria, pues este último lo afirma, con lo cual se desprendería del planteo aristotélico que cualquier cosa que cumpla con esa condición, aunque no sea un recuerdo real, se constituye en tal por el solo hecho de ser afirmada en el alma de ese modo. Para Annas, en cambio, se trata de una condición necesaria, pero no suficiente, de modo que no puede constituirse en un test para determinar si algo es o no un recuerdo. Lo que encuentro en el fondo de esta discusión es la distinción entre *phantasía* y memoria o, si se quiere, entre la función específica que la primera desempeña respecto de la memoria y el resto de sus funciones.

Dado que, como indica el pasaje citado, la memoria opera en ausencia del objeto correspondiente (no puede recordarse algo presente), la facultad del alma a la que pertenece la memoria es la perceptiva, operando en tanto *phantasía*, pues esta última es la que tiene la capacidad de operar con objetos ausentes pasados:

⁴ Cf. DA 426b20. Algunos autores defienden una estructura predicativa de la percepción, algo así como una “predicación perceptiva”, en términos de Cashdollar (1973:161,167).

⁵ “However, we are left with a feeling of dissatisfaction: memory seems to involve thought in some ways and not in others, and, as with *phantasia* or ‘imagination’, Aristotle combines interest in the phenomenon with inability to place it convincingly in terms of his perception/thought distinction” (Annas 1996:303). Entiendo que Aristóteles se esfuerza en *De anima* III 3 en especificar que existe una función del alma que no es ni percepción ni pensamiento, aunque comparte algunos rasgos con ambos. Terminológicamente, como mostré en el capítulo 9, existe la dificultad de que Aristóteles utiliza el vocabulario de la *aísthesis* tanto para referirse a la percepción propiamente dicha como a las funciones de la *phantasía*, no respetando especificar que está hablando de la *dúnamis aisthetiké*, lo cual justifica, en parte, la insatisfacción de los intérpretes que buscan una mayor claridad conceptual.

“Es, entonces, manifiesto cuál de las [funciones] del alma es la memoria, precisamente la misma que la *phantasia*. Son recordables por sí mismas las cosas propias de la *phantasia* y, por accidente, cuantas no se dan sin *phantasia*” (DM 450a22-25).⁶

Tal como hemos visto en el caso de la percepción de los comunes, Aristóteles, contra Platón,⁷ opta por ubicar la memoria dentro de la facultad perceptiva en razón de la explicación del alma animal. Si ubicara la memoria dentro de la facultad intelectual, en efecto, quedaría sin explicación la memoria de los animales no racionales.⁸ La memoria posee, entonces, la misma base fisiológica que ya he examinado como común a la *aísthēsis* y la *phantasia*, de la que depende. En la segunda sección de este capítulo volveré sobre la fisiología de la memoria, a la hora de analizar algunas de sus patologías.

La memoria es, para Aristóteles, anterior al juicio y el *páthos* que la constituye es especificado como un *phántasma*, es decir, un producto del sensorio común (450a10-11), de manera que solo accidentalmente se puede hablar de la memoria de los inteligibles. Tanto la percepción como la intelección operan respecto del presente y son recordables únicamente por medio de la *phantasia*. Por sí misma, la memoria es una actividad de la facultad perceptiva, en su función específica de *phantasia*. Esto no sorprende en absoluto, dado el tratamiento de la *phantasia* en *De anima*, al que Aristóteles remite explícitamente en este contexto, dado que *todo* pensamiento había quedado soldado en ese tratado a un *phántasma*, aquí solo cabe precisar que si se recuerda algo pensado antes, también debe entrar en función la *phantasia*.

Respecto de esto, Annas (1996:301) considera que se podría objetar al planteo aristotélico que la memoria de ciertos contenidos intelectuales, por ejemplo $2+2=4$, no responde a la característica que se asigna a toda memoria respecto de remitir a algo en el pasado. Los ejemplos que brinda Aristóteles parecen avalar esta crítica, porque si bien subraya que se puede recordar “esta cosa blanca” solo si se la ha visto antes (449b15-16), también afirma que se puede recordar que los ángulos interiores de un triángulo suman dos rectos (499b20). La solución que propone la autora para esta dificultad es distinguir entre lo que llama “memoria personal” y “memoria no-personal”, las cuales asocia, respectivamente, a la memoria tratada en el primer libro del tratado aristotélico, y a la rememoración estudiada en el segundo. La primera sería la que

⁶ τίνας μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία: καὶ ἐστὶ μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία, κατὰ συμβεβηκός δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας. Como se ha visto antes, lo que no se da sin *phantasia* es el pensamiento.

⁷ Cf. p.e. *Fil.* 34b6-8.

⁸ En varios pasajes Aristóteles remarca que existen animales que poseen memoria. Cf. *DM* 450a15-16, *HA* 488b24-6

implica el recuerdo de haber experimentado algo por haberlo percibido en el pasado o, en el caso de un contenido intelectual, por el recuerdo de haberlo aprendido en una determinada circunstancia.

Aristóteles ahonda en la caracterización de los *phantásmata* propios de la memoria por medio de una analogía célebre: la impronta del anillo de sello en la cera, que ya estaba presente en el *Teeteto* y en su propio *De anima*, donde lo había empleado respecto de la percepción. Comenzaré con el *Teeteto*, que recurre a la analogía de la impronta en la cera en el cuarto de los cinco de los argumentos destinados a mostrar la imposibilidad del juicio falso, en el marco de la refutación de la segunda de las definiciones que ofrece Teeteto, aquella que identifica al conocimiento con la opinión verdadera. No hay que olvidar, sin embargo, que se trata de un argumento *criticado* en el diálogo, sin que exista acuerdo entre los intérpretes acerca del alcance preciso de la crítica. En la lectura que defiendo, la analogía con la tablilla de cera es completamente criticada en el diálogo, pues es una forma rudimentaria e ineficaz de dar cuenta del juicio falso. En este argumento (190e5-195b8) se aborda específicamente el error a nivel de la memoria, de modo tal que se aborda el funcionamiento de ella, amén de algunas reflexiones sobre la percepción. Comienza afirmando que en toda alma existe una tablilla de cera, que presenta variaciones individuales en función de su tamaño y de la pureza y maleabilidad de la cera. En ella se imprimen las experiencias perceptuales y los pensamientos, del mismo modo que un anillo de sello deja su impronta, conceptualizada aquí en términos de *eídolon* (191d9). Es posible recordar todo aquello que haya quedado allí grabado y que no se haya borrado con el transcurso del tiempo. Al percibir algo, el juicio correspondiente se forma comparando estas impresiones anteriores con las impresiones actuales, en cuya confrontación es posible que se produzca el error.⁹ Las razones que Platón aduce como factores capaces de provocar esta deficiencia en la comparación son la lejanía del objeto percibido, así como la variedad de apariencias que el mismo objeto sensible puede presentar en momentos diferentes.¹⁰ La analogía con la tablilla, entiendo, es presentada en el *Teeteto* como un modo insatisfactorio de dar cuenta del juicio falso, pero a diferencia de los intérpretes que entienden que su falla es solo parcial, entiendo

⁹ Según Bunyeat (1990:91), este argumento se basa en la multiplicación de las vías que la mente puede seguir para alcanzar sus objetos, ya que la novedad de la tablilla de cera es la identificación de dos caminos independientes (la percepción y el conocimiento propio de la memoria) que el alma puede seguir para aprehender un objeto de juicio. Siguen la misma línea McDowell (1973:213-216) y Bostock (1988:177).

¹⁰ El argumento es criticado por Sócrates, luego de formulado, porque a lo sumo podría dar cuenta del error cuando existe un objeto percibido involucrado, no ya aquellos que tienen lugar en el campo de la aritmética. Marcos (1989:5-6) lo considera coronado "de algún éxito", a pesar de sus limitaciones, comparativamente con los tres intentos de explicar el juicio falso que lo preceden, cuya conclusión es la imposibilidad de juzgar falsamente.

que no sería de ningún modo aceptable, en tanto no explica de modo suficiente cómo se produce el juicio, al no explicitar la instancia a la que se recurre para realizar la comparación entre la huella y lo que se percibe. Los conceptos de igualdad y desigualdad que deberían aplicarse allí tendrían que ser, en términos de la distinción del *Teeteto*, comunes, es decir objetos de indagación del alma por sí misma. La tablilla no parece cuadrar bien con esto, es, en términos de Chappell (2004:181-183), demasiado "empirista" para el gusto platónico.¹¹ Si esta lectura es correcta, Aristóteles se habría apropiado de un argumento criticado por Platón para su propia teoría de la percepción y de la memoria, pero en el marco de una teoría de la percepción diferente de aquella que se maneja en el *Teeteto*. La analogía, además del pasaje del *De memoria* que estoy analizando, aparece también en *De anima* II 12, 424a16-21 para ilustrar la recepción, propia de la percepción, de las formas sensibles sin la materia. Aristóteles no extrae más paralelismos que este en ese capítulo, aunque dada su oposición al innatismo, se podría esperar que lo hubiera hecho (al menos, es lo que esperaría un moderno lector de Locke y Hume).¹²

La interpretación que se asuma de la naturaleza de los *phantásmata* propios de la memoria depende de las decisiones hermenéuticas que se hayan tomado respecto de la *phantasia* en su conjunto. Sorabji (1972) desató una enconada polémica acerca del estatus de los mismos al decidirse por interpretarlos como imágenes mentales. Con todo, prudentemente, como aclara en la segunda edición de su estudio sobre el *De memoria* (2004:XIX-XX), este autor no pretende extender al conjunto de la *phantasia* la naturaleza pictórica de los *phantásmata* propios de la memoria. Se apoya en el uso que realiza Aristóteles del verbo *theoreîn* respecto de ellos, es decir, y por consiguiente los trata de ítems susceptibles de ser contemplados, tanto respecto de la operación de la memoria como del pensamiento. El interés del estudio de la memoria que realiza Sorabji, referencia obligada de los intérpretes que abordan esta cuestión, reside sobre todo en el análisis que realiza de la segunda parte del *De memoria*, dedicada a los mecanismos de la rememoración, respecto de los cuales, sostiene Aristóteles, se habían desarrollado procedimientos mnemotécnicos que involucraban cuasi-visualizaciones de imágenes mentales.¹³ Sin embargo, entiendo que no es

¹¹ También Cornford (1968:129-130) sostiene que el tono empirista de la tablilla de cera acarrea serias dificultades para adscribirle la teoría a Platón, y, en consecuencia, la entiende como un intento empirista, criticado por el filósofo, de explicar el juicio falso. En esta línea cf. Marcos (1989: 18).

¹² Ackrill (1966:61-62) destaca su semejanza con Hume, Burnyeat (1990:100) y McDowell (1973:209) con Locke.

¹³ El autor incluso ha rastreado y estudiado las referencias a las visualizaciones por fuera del *De memoria*. Ejemplo de ello es su aguda referencia a *Poética* 17, 1455a22-26, donde Aristóteles recomienda que el poeta debe componer la trama visualizando (*πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον*, línea 23) todo aquello que sea posible, como si fuera espectador de sus propias

posible aportar a una comprensión global de la naturaleza de los *phantasmata* de la memoria a partir de este desarrollo, pues se trata de un procedimiento de construcción deliberada tendiente a facilitar la recuperación. Frente a la interpretación de Sorabji, se alzaron numerosas voces como la de Annas (1996), quien entiende que Aristóteles asume que se recuerda que se percibió o pensó algo antes, y no una imagen mental. Una cuestión digna de ser notada en la discusión de la interpretación de los *phantasmata* propios de la memoria como imágenes mentales es que tanto Sorabji (1972, 2004:XI-XIII) como Nussbaum (1978) discuten las críticas que se han dirigido *actualmente* contra la concepción de la memoria como visualización, lo cual representa una actualización interesante de una temática aristotélica, pero que difícilmente pueda ayudar a la interpretación de los escritos del Estagirita.¹⁴

La versión más extendida de la *phantasia* aristotélica, fuera del círculo de especialistas en su psicología, es entenderla como productora de imágenes mentales. En un texto de filosofía contemporánea acerca de la teoría de conceptos, p.e, Prinz (2002:25) critica una teoría tipificada como "imaginismo", según la cual los conceptos, definidos como los constituyentes del pensamiento, están basados en imágenes. El primer filósofo que cita como representante de dicha postura es Aristóteles, seguido por Epicuro y Lucrecio, entre los antiguos y Locke y Hume entre los modernos. Dentro del círculo de estudiosos de Aristóteles, si bien algunos como Sorabji (1972, 2004) se inclinan –e incluso son la fuente– de la misma interpretación, reconocen al menos la naturaleza de los *phantasmata* como un problema.

Nussbaum (1978) rehúsa interpretar los *phantasmata* como imágenes mentales para evitar las dificultades que surgen al sostener que en todas las actividades de la *phantasia* está implicado ese tipo de visualización. Prefiere así identificarlos con "lo que aparece" ("*what appears*"), del mismo modo que Schofield (1978). Existe un modo alternativo, abordado por Annas (1996) y Caston (1996, 2004), de evitar la conceptualización de los *phantasmata* en términos de visualización. Ambos autores los

acciones, para evitar que pasen inadvertidas las contradicciones y se planteen situaciones inverosímiles. Si bien Aristóteles no emplea aquí el vocabulario de la *phantasia*, la función del alma responsable de tal visualización no podría ser más que ella, desempeñando una función análoga a la que lleva a cabo respecto del deseo. Cf. cap. 16.

¹⁴ A modo de ejemplo de la naturaleza de la discusión, remito a Sorabji (2004:XXIV, n. 8 y 10) quien cita trabajos contemporáneos acerca de la memoria provenientes de *British Journal of Psychology* y de *Scientific American*, para evaluar si es posible conceptualizar la memoria en términos de imágenes mentales. La estrategia puede ser interesante a la hora de evaluar la actualidad del planteo aristotélico, pero no para ajustar una lectura plausible de sus textos. De todos modos, considero que la actualidad de un pensador antiguo no reside únicamente en el hecho de que sus respuestas continúen vigentes, sino en la índole de sus preguntas y en el modo en que proponían encarar las respuestas. Cf. al respecto la polémica de Aubenque (1994) con Brunschwig (1994), respecto de usos fructíferos de anacronismos en Filosofía Antigua.

entienden como el movimiento fisiológico que subyace a la *phantasia* y la memoria,¹⁵ de tal modo que en sí mismos no serían objeto de visualización alguna. En otras palabras, serían más bien la causa material de la memoria. Sin embargo, como he mostrado al comienzo de mi tratamiento de la psicología aristotélica, todas las afecciones del alma tienen que ser abordadas tanto desde el punto de vista de la causalidad formal como de la material,¹⁶ de tal manera que si bien es cierto que poseen, a diferencia de los *noémata*, una naturaleza fisiológica, al ser funciones del alma no se agotan en ella.

En *De memoria et reminiscencia* 449b30-450a14, como parte de un argumento que sostiene la pertenencia de la memoria a la facultad perceptiva, Aristóteles afirma, como premisa básica, que no hay memoria sin percepción del tiempo (*aísthesis chrónou*, 449b28-30). Como se lee en 450a19-21,

“cuando se está actualmente recordando... que se vio algo, o se lo escuchó o aprendió, se percibe (*prosaisthánetai*) que fue antes.”¹⁷

En este pasaje se ve claramente que Aristóteles no se está refiriendo a la percepción del paso del tiempo sino a la relación temporal entre las cosas que fueron percibidas o aprendidas en el pasado y el momento en que se las evoca. De modo que la percepción del tiempo consiste en percatarse de que algo presente en la mente en un momento ha ocurrido antes.¹⁸ Esa percepción del tiempo puede ser indeterminada o determinada, según se pueda establecer en qué momento específico del pasado ha sucedido o no (452b7-453a 4).

Ya hemos adelantado por qué Aristóteles no optó, como Platón, por ubicar la memoria como una función de la facultad intelectual. En *De memoria et reminiscencia* ofrece dos razones para esto, basadas en el modo de operación del pensamiento. En primer lugar, recuerda algo que ya había sido establecido en *De anima*: el pensamiento no puede darse sin *phantásmata* (DA 431a14-17; 432a10-14), esto es, sin una representación mental del contenido del pensamiento. El ejemplo aristotélico establece una analogía con el trazado de una figura: cuando se dibuja un triángulo, y a pesar de que para ser triángulo no depende de unas dimensiones determinadas, se lo delinea con un tamaño determinado. El que piensa, sostiene Aristóteles, “aunque no

¹⁵ En el caso de Caston (2004), el movimiento fisiológico consiste en una proporción, de igual modo que sostiene respecto de la *aísthesis*, que no recibe más que una proporción respecto de lo percibido.

¹⁶ El pasaje central donde Aristóteles discute esto es DA I 1,403a3-b19. Cf. cap.11:276.

¹⁷ αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ τῇ μνήμῃ, καθάπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον.

¹⁸ Cf. DM 1, 449b18-23, 450a19-22.

piensa una cantidad, pone ante sus ojos una cantidad, aunque lo piense en tanto no tiene cantidad".¹⁹

En segundo lugar, otra característica básica del pensamiento consiste en que aun en el caso de que se piensen cosas que no se dan en el tiempo,²⁰ no es posible pensarlas sin tiempo, de modo que cuando se piensa algo, también se percibe si eso fue antes pensado o no en el pasado. Gregoric (2007:100) considera que esta segunda característica es una consecuencia directa de la primera, *i.e.*, de que no sea posible pensar sin *phantásmata*.

Esta característica de no poder ser conocido sin un *phántasma* es propio de todos los continuos: el movimiento, la extensión y el tiempo. Aristóteles afirma, en efecto, que se conoce la magnitud y el movimiento con lo mismo que se conoce el tiempo, *i.e.*, el sensorio primario (*DM* 450a9-12). Y si bien no lo sostiene explícitamente, autores como Sorabji (1972:74-75) y Aoiz (2007:277) no dudan en considerarlo una premisa implícita del argumento.

En el capítulo anterior apelé a un pasaje fundamental del *De memoria* para entender la naturaleza de los productos de la *phantasia*, en el cual Aristóteles habla de un doble modo de entenderla, en sí misma o respecto de aquello a lo cual refiere. Al responder al interrogante de si lo que se recuerda es la afección o aquello que la produjo, sostiene que del mismo modo que un cuadro es a la vez una figura y una representación, un *phántasma* es la vez algo que afecta al cuerpo y al alma (un movimiento, a nivel físico, una representación, a nivel psicológico) y en tanto es precisamente una representación, está en lugar de otra cosa, a la que puede representar o no de modo adecuado (*DM* 2, 450b20-25).

Dinámica de la memoria

Uno de los textos más famosos de Aristóteles, el primer capítulo de su *Metafísica*, delinea con detalle una escala de diferentes grados de saber que comienza con la *aísthesis* y culmina en la *sophía*. Allí aparece caracterizada en segundo término la memoria, originada en la percepción y condición de posibilidad del desarrollo de los saberes posteriores (980a27-b27). Allí, dentro del escalón correspondiente a las funciones de la facultad perceptiva, se distingue entre los animales que solo poseen sensación, los que además poseen memoria y los que poseen sentido del oído y

¹⁹ καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῆ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ἢ ποσόν: (*DM* 450a4-5).

²⁰ Los objetos que no se dan en el tiempo serían los cuerpos celestes y los objetos matemáticos (Cf. *Fís.* IV 12).

memoria, lo cual les posibilita el aprendizaje.²¹ Los animales que no aprenden se manejan con *phantasiai* y recuerdos, sin adquirir el escaso tipo de experiencia que un animal puede poseer, asociado justamente a la capacidad de aprendizaje. Pues la experiencia supone aprendizaje a partir del recuerdo de lo percibido y se puede predicar propiamente solo del hombre. Una buena estrategia para delimitar la función de la memoria es, sobre la base de estos pasajes, analizar su referencia respecto del grado de saber inmediatamente superior: la *empeiria*. En *Analíticos Posteriores* II 19, 100a1-5, Aristóteles indica que cuando la persistencia de la memoria se repite un gran número de veces, puede generarse el grado de saber que constituye la diferencia constitutiva del ser humano, la experiencia, que implica un grado de unidad mayor que la del recuerdo, pero inferior a la del universal. Como los animales no pueden realizar esta función sintética en sentido propio, Aristóteles señala respecto de ellos que participan débilmente de la experiencia (*Met.* I 1, 980b26-27).²² El carácter sintético de la experiencia es expresado por Ross (1924:142) como una "*coagulation of memories*", lo cual implicaría la actualización de un contenido unitario que fue experimentado a nivel de la percepción y la memoria como múltiples casos particulares.

La función propia de la memoria, entonces, en el caso de los seres humanos, es la conservación de los contenidos perceptuales pasados sobre los cuales pueda operar la percepción accidental, la experiencia y el resto de las operaciones de la facultad intelectual. Si bien esta es su función propia, es capaz de dar lugar al error de muchos modos posibles. El más común es el que desarrollé antes a propósito de la analogía con el anillo de sello en la cera, empleado por Aristóteles para explicar los casos en que no se posee una buena memoria. Las pasiones o los efectos de la edad (en la juventud y en la vejez) van acompañados de un movimiento excesivo o defectuoso que impide que los vestigios perceptuales se fijen adecuadamente (450b5-7, 453b5). Los defectos ocasionados por la edad son explicados por Aristóteles en términos de deficiencias fisiológicas. En el caso de la vejez, sostiene que no implica ningún tipo de deterioro del alma, sino del cuerpo, lo cual provoca dificultades para recordar y amar.²³

²¹ En HA 608a17 Aristóteles afirma que los animales capaces de oír participan del aprendizaje y la enseñanza, tanto respecto de otros animales como respecto del hombre.

²² Alejandro de Afrodisia, en su comentario (4, 15) entiende que el *mikrón*, que marca que los animales participan poco de la experiencia quiere decir que los animales no poseen *empeiria*. En verdad, el pasaje no es claro al respecto, pero si se lo interpreta a la luz de las numerosas referencias del *Corpus* a la inteligencia animal, es posible afirmar que los animales la poseen, si bien no en el mismo sentido que los seres humanos, capaces de volcar la experiencia en un *lógos*. Cf., p.e., las referencias a la posesión de *phronesis*, en un sentido no-técnico, por cierto, por parte de los animales en EN 1141a26, GA 753a11).

²³ Sobre la relación entre el amor y el recuerdo cf. *infra*:358.

Cuando los padecimientos físicos no son excesivos, la memoria puede mejorarse por medio del ejercicio, repitiendo varias veces el recuerdo del mismo objeto, con referencia a aquello de lo que es copia (451a12-15). Esto quedará más claro en la sección correspondiente a la *anámnesis*.

Un caso patológico diferente es el de Antiferonte de Oreo y otros enajenados que eran incapaces de distinguir entre sus *phantásmata* originados en movimientos no producidos directamente por una experiencia pasada y los que constituyen auténticos recuerdos (451a8), de modo tal que consideraban que era un *eikón* aquello que solo era un *phántasma* (451a11-12). Se trataría de un caso que no cumple con una de las propiedades estándar de la *phantasia*, destacada en la crítica a Protágoras en *Metafísica* IV 5: la conciencia de su diferencia respecto de la percepción, en este caso, respecto de una percepción pasada. Antiferonte sería víctima de una patología de la *phantasia*, consistente en asimilar todas sus funciones al recuerdo.²⁴

Anámnesis aristotélica

Lo primero que hay que aclarar respecto del tratamiento de la reminiscencia en *De memoria*, dado que el término ha quedado completamente connotado en la historia de la filosofía con los matices platónicos,²⁵ es que para Aristóteles es algo completamente diferente de lo que era para su maestro. Lo que constituye la base del disenso es que para Platón remite a la recuperación de un conocimiento innato, basado en un alma preexistente a su unión con el cuerpo, mientras que para Aristóteles se trata de una función de reestructuración de un contenido mnémico obtenido por medio de la percepción. Por eso su énfasis en que la *anámnesis* no es ni adquisición ni re-adquisición de memoria (451a20-21). Ross (1955:243), sin embargo, destaca que hay un elemento importante que Aristóteles está retomando de su maestro, la distinción misma entre *mnéme* y *anámnesis*, pues la última supone un esfuerzo y una búsqueda que la primera no conlleva.²⁶

²⁴ Sorabji (2004:IX-X) menciona el caso de un paciente del neuropsicólogo ruso Luria que padecía una afección similar a la de Antiferonte, salvo que su confusión, en vez de residir entre los *phantásmata* y los recuerdos, era entre los *phantásmata* y la realidad, tal como Aristóteles menciona en el caso de los enajenados.

²⁵ La teoría platónica de la reminiscencia aparece en *Menón* 81c, *Fedón* 72e y *Filebo* 34b y es susceptible de ser leída, a grandes rasgos, como la recuperación de un conocimiento innato que la mayoría de los hombres realiza de modo completamente inconsciente y que sólo los filósofos llevan a cabo de modo explícito. Cf. al respecto el esclarecedor artículo de Scott (1987).

²⁶ El autor encuentra la anticipación de esta distinción en *Fedón* 73e1-3 y en *Menón* 81c9-d5, donde Platón señala que la *anámnesis* implica indagación (*zétesis*), si bien reconoce que la afirmación aristotélica en *DM* 451a20-21 es una crítica directa a dos pasajes platónicos (*Men.* 85d6-7 y *Fil.* 34b6-8).

El mecanismo de la reminiscencia tiene lugar por asociación, la cual puede darse por semejanza, contrariedad o contigüidad,²⁷ proceso que puede darse de modo involuntario o voluntario. En virtud de que la *anámnēsis* supone este tipo de asociación, es solo privativa de los seres humanos, a diferencia de la memoria. Incluso llega a tipificar la reminiscencia como una especie de silogismo, sin aclarar, lamentablemente, cómo estarían integradas sus premisas y conclusión. La pauta que puede ayudar para determinarlas es el paralelismo que realiza, a renglón seguido, entre la reminiscencia y el proceso de deliberación, respecto del cual en la *Ética Nicomaquea* hay varias reconstrucciones (1112b20-24, 1142b1-2, 1144a31-33). Se trata de dos casos diferentes, es cierto, en tanto en el segundo se trata de precisar el razonamiento que se sigue para la acción, y en el primero, el que causa un *phántasma* presente. La conclusión del "silogismo" de la *anámnēsis* sería el reconocimiento del *phántasma* como un *eikón* de algo percibido o pensado anteriormente. La premisa mayor sería la que relaciona un *phántasma* de ese tipo con una experiencia pasada, la menor, el reconocimiento del *phántasma* presente.²⁸

El mecanismo de asociación puede conllevar, también, una sensación de placer o dolor concomitante asociada al *phántasma*, cuestión que no se produce si se trata de una operación de la *phantasia* que no implica la memoria, es decir, la producción de un *phántasma* con plena conciencia de que se trata de algo que no ha ocurrido en el pasado. Un recuerdo puede provocar placer, como muestra el ejemplo de *Retórica I*, 1370a29-b29, donde se afirma que también un dolor pasado es capaz de provocar placer al ser recordado en el presente. Los enamorados disfrutan al evocar al amado, sostiene Aristóteles, y por eso se valen de cuantas estrategias estimulen el recuerdo, hablando de él, escribiendo o simplemente evocándolo, casi hasta el punto de visualizarlo (*horân pōs*, 1370b27).

Así como existían patologías asociadas a la *mnēme*, existen también las correspondientes a la *anámnēsis*. Respecto de estas últimas, Aristóteles aprovecha su tratamiento para mostrar, como lo ha hecho oportunamente en su tratamiento del resto de las funciones de la facultad perceptiva, que son procesos que atañen al compuesto de cuerpo y alma y susceptibles ser caracterizados, por tanto, respecto de su dimensión fisiológica o anímica. Los casos mencionados por Aristóteles son dos, que conciernen a los que se esfuerzan en recordar pero no lo consiguen y, en el extremo opuesto, los que no pueden detener el proceso de recordación (453a14-31). El interés de estos desarrollos para mi investigación reside en que todos ellos son

²⁷ Respecto de esto hay un claro antecedente en *Fedón* 73d.

²⁸ Sigo, con algunas modificaciones respecto de la conclusión, la reconstrucción de Ross (1955:252).

patologías de la *phantasia*, y muestran la dinámica libre que pueden poseer los *phantásmata*, además de reforzar la caracterización de su dimensión fisiológica. La rememoración implica un movimiento corporal, decíamos, además de anímico. Los que poseen una fisiología de por sí excitable e impetuosa, como los melancólicos,²⁹ no son capaces de detener por sí mismos los procesos de rememoración, de modo tal que un ítem los lleva a otro sin que puedan evitarlo. Este caso es análogo a otros dos: los accesos de ira y de miedo, que parecen poseer una dinámica corporal propia que persiste aun cuando a nivel anímico se incite el proceso contrario, y las frases hechas y canciones, rememoradas de un modo que podríamos calificar de compulsivo, en tanto no pueden ser detenidas hasta que no se completan. Incluso la proporción corporal, en el caso de que se posean las partes superiores más grandes que las inferiores, puede afectar los procesos de rememoración (453a31-453b4).³⁰

Phantasia y memoria

El objetivo de este capítulo, como sostuve antes, no es meramente sumar capacidades de la *phantasia* para completar el panorama de sus funciones, sino algo más específico referido a la comprensión de la relación entre *aísthesis* y *phantasia*, un punto decisivo, según entiendo, a la hora de interpretar esta última. En numerosas ocasiones he remarcado que la *aísthesis* propiamente dicha está referida únicamente al presente, a diferencia de la *phantasia*. Ahora bien, el uso de los términos referidos al presente en el tratado *De memoria et reminiscentia* (*tò parón, tò nûn, tò genómenon, tò méllon*) no alude al ahora como instante carente de extensión temporal. Aoiz (2007:288, n.267), para interpretar el uso de estos términos en el tratado, acude a las precisiones de Vigo (1996:77-78) acerca del uso cotidiano del término "ahora", que se refiere a situaciones prácticas, tal como aparece en *Ética Nicomaquea* 1110b3 (*nûn anti tónde*), y de Owen (1979:140-148), quien ya había destacado antes este carácter, podría decirse no-técnico, del ahora, que se apoya en los usos corrientes de la lengua.³¹

²⁹ La melancolía es una disposición corporal que implica un constante grado de excitación, irritabilidad e impetuosidad. Aristóteles la trata en varias ocasiones (*EN* 1150b25, *DSV* 457a27, *DD* 463b17, 464a32). Respecto de su aparición clásica en la *Problemata* XXX (953a11), está en duda la autoría aristotélica.

³⁰ Aristóteles se vale del criterio de comparación de las partes superiores del cuerpo respecto de las inferiores para dar cuenta de las diferencias de los hombres entre sí (en el texto del *De memoria* alude a los enanos) y también para comparar a los hombres con el resto de los animales (*PA* 686b2).

³¹ En este sentido entiendo que el tratamiento de la naturaleza del ahora, que realiza en *Física* IV 11, 219a30-220a24, no se refiere al mismo sentido que está en juego cuando se trata de la percepción presente.

El ahora propio de la percepción, entonces, es un ahora continuo, que remite a la presencia de un objeto durante un período de tiempo determinado. Si así no fuera, la percepción se resolvería en términos de lo que expuse en el capítulo 2 acerca de la teoría de los gemelos dependiente del heraclitismo extremo: la percepción sería un encuentro fugaz con el objeto percibido, de modo tal que se necesitaría la presencia de otra facultad como la *phantasia*, para garantizar la continuidad respecto del pasado. Precisamente esta es la consecuencia que extrae D. Frede (1996), quien arriba a una lectura de la *phantasia* aristotélica que considero desacertada. Sintetizaré brevemente la interpretación de la autora, para desarrollar luego mi crítica. Frede entiende que Aristóteles ata la percepción a la inmediatez, de modo tal que no sería posible conformar, a partir de ella, visiones panorámicas ni tampoco sintéticas. El ejemplo proporcionado por la autora, tomado de Kant, es la síntesis que se efectúa al percibir una casa, mientras se la mira de arriba abajo. Lo que denomina "*aprehensión comprensiva*" sería una *phantasia*, una síntesis de lo que se percibe en un momento y en el segundo anterior y no una tarea del sensorio común coordinando percepciones. Desecha esto último porque este sería el centro de convergencia de las percepciones y, de igual modo que estas, sus impresiones durarían el mismo tiempo que la percepción misma, pero si se aparta la vista de algo (incluso un segundo), ya entra en operación la *phantasia*. De manera completamente consecuente con su lectura, D. Frede se lamenta de que Aristóteles no haya sido más explícito sobre el límite entre *aísthesis* y *phantasia*.³²

Según la interpretación que propongo del sentido de los términos referidos al presente, Aristóteles nunca sostuvo una versión de la percepción análoga a la teoría de los gemelos del heraclitismo extremo. Las indicaciones de Frede acerca del ejemplo kantiano no tienen mayor sentido en la teoría aristotélica de la percepción que he desarrollado en los capítulos 9 y 10, en los cuales examiné la amplitud de la facultad perceptiva. Podrían más bien ser consideradas una crítica a las nociones aristotélicas de *aísthesis* y *phantasia*, aunque encuentro una línea de defensa en los pasajes recién considerados.

A lo largo de este capítulo he insistido en cómo el tratamiento aristotélico de la memoria es una de las muestras más cabales de la amplitud de la facultad perceptiva, y que la clave de esta extensión reside en la *phantasia*, ya que la percepción

³² Comparto con Canto Sperber (1997:78), su afirmación de que "*Toutefois la détermination des rapports existant entre la sensation et l'imagination es une des questions les plus délicates de la psychologie aristotélicienne*", porque la distinción misma es sutil, pero sospecho que si Aristóteles hubiera sido más explícito en su tratamiento, no lo hubiera hecho en la línea que espera Frede.

propriadamente dicha, entendida en términos causales respecto de la presencia efectiva y presente de sus objetos, no podría ser responsable de la memoria. La *mnéme* para Aristóteles implica la posesión del *phántasma* correspondiente, aunado al posicionamiento temporal del mismo, lo cual lo diferencia de las otras funciones de la *phantasia*, de allí que solo puede darse en aquellos animales que poseen percepción del tiempo. Su posicionamiento crítico crucial, contra Platón, es asumir que aun el recuerdo de los pensamientos es función de la facultad perceptiva, por la implicación del tiempo que todo recuerdo posee.

El principal aporte que estimo brinda el estudio de la memoria respecto de la comprensión del rol de la *phantasia* es la posibilidad de fundamentar la crítica de la posición de Frede (1996) respecto del papel sintetizador que la misma tendría respecto de la *aísthesis*. La interpretación de esta autora, del mismo modo que la que brinda Nussbaum (1978), a la que me he referido en varias oportunidades, lleva a hacer depender toda percepción de la *phantasia*, atacando una distinción que Aristóteles se esforzó en precisar en *De anima* III 3, enfrentando el duro escollo de dar cuenta de por qué, en su amplio análisis de la percepción en el Libro II y comienzos del III de esta obra, no se menciona la *phantasia*. En el caso de ambas autoras, mi punto de disenso es la interpretación de la *aísthesis* aristotélica, a la que adjudican un carácter excesivamente limitado.

El estudio de la rememoración, por su parte, ha aportado datos para la comprensión de la naturaleza de los *phantásmata*, al mostrar las consecuencias de su doble carácter anímico y fisiológico, lo cual posibilita que las patologías tanto de la memoria como de la rememoración tengan un origen físico, o anímico, o involucre ambos aspectos. Más precisamente, explica que una dificultad de origen fisiológico tenga su contrapartida anímica, pues ambos aspectos conforman una unidad indisoluble.

El estudio de estas dos funciones de la *phantasia* me ha permitido, además, destacar una cuestión crucial respecto de ella: la posibilidad de ser entrenada, por medio de los hábitos, para el recuerdo y la asociación. Esto justifica por qué Aristóteles afirma en *Ética Nicomaquea* que cada uno es responsable de su *phantasia*,³³ abriendo el planteo a una dimensión práctica que será mi objeto de estudio en el capítulo 16, previo paso por su función respecto de los sueños, que me ocupará en el capítulo próximo,

³³ Cf. *EN* III 5, 1114b1-2.

Capítulo 15

La función autónoma de la *phantasia* respecto del sueño

En el capítulo 13 distinguí dos modos de operación diferentes de la *phantasia* humana, uno destinado a ofrecer sus contenidos a la facultad intelectual, para las operaciones teóricas o prácticas, y otro autónomo, en caso de obnubilación temporaria o definitiva del intelecto. Los casos que Aristóteles menciona, sobre el final de *De anima* III 3, son las pasiones, la enfermedad y los sueños.¹ El análisis del caso de los sueños presenta varios frentes de interés respecto de su aporte para la comprensión de la *phantasia*. El más importante de ellos es mostrar cómo funciona cuando opera de modo completamente autónomo, desgajada tanto del control de la *aísthesis* como de la *nóesis*. En segundo lugar, la fisiología de la *phantasia* durante los sueños permite completar la caracterización de la naturaleza física de los *phantásmata*.

El tratado *De insomniis* forma parte de una trilogía que trata tres temas interconectados, anunciados todos ellos al comienzo del *De somno et vigilia*: el tratamiento del sueño y la vigilia, el de los sueños y el de la adivinación por medio de los sueños, este último objeto de estudio en el *De divinatione per somnum*. Todos ellos comparten con los del resto del tratado el estar dedicados al estudio de funciones que son comunes al alma y al cuerpo, pero que son estudiadas con un marcado acento sobre las funciones corporales, a diferencia de la perspectiva anímica dominante en *De anima*. La cuestión del sentido y la interpretación de los sueños es objeto propiamente solo del último de los tratados, y Aristóteles trata estas cuestiones en función de la refutación de que los sueños sean mensajes proféticos enviados por los dioses.

Trataré, entonces, en primer término, la fisiología de los sueños, luego haré hincapié en la responsabilidad que compete a la *phantasia* respecto de ellos, para ir, por último, al tratamiento del sentido y la interpretación los sueños.

Fisiología del dormir y los sueños

En *De somno et vigilia* 1, 436a11-15, Aristóteles organiza en cuatro pares de contrarios las funciones principales de los animales. El primer par está constituido por

¹ Algunos autores como Bernabé Pajares (1987) y Suárez de la Torre (1973) prefieren traducir *húpnos* por "sueño" y *enúpnion* por "ensueños". En mi caso prefiero "sueño" o "dormir" para el primero y "sueños" para el segundo, dado que "ensueños" se aparta del uso común actual del término.

la oposición entre la vigilia y el sueño. Al ser contrarios, in fiere, deben pertenecer a la misma parte del alma y esta parte debe ser la perceptiva, en tanto estar despierto significa poseer los sentidos en actividad. Estas dos actividades se alternan en virtud de que en el mundo sublunar ningún movimiento puede durar para siempre, de tal modo que el sueño queda definido como una incapacitación de los sentidos.² Para diferenciarlo de otros tipos de incapacidad (demencia, sofoco, desvanecimiento), recurre a la fisiología del sueño y precisa que se trata de una incapacidad de percibir debida al proceso fisiológico que sigue a la ingesta de alimentos.

El sueño y la vigilia son funciones que pertenecen a "alguna parte común a todos los órganos sensorios" (DSV 2, 455a19-20), *i.e.*, al sensorio común. En cambio, los ensueños son una función específica de la *phantasia*. El dormir se caracteriza precisamente por la inactividad del sensorio común, que deja paso al dominio de la *phantasia*, de modo que se pierde la posibilidad de la conciencia del mundo y se toman los *phantásmata* como algo experimentado. En la sección siguiente analizo con más detalle esta función de la *phantasia*.

En el capítulo 9 me he referido a la fisiología de la *aísthesis* y en el 13 he destacado la base fisiológica común que la *phantasia* posee con ella. Ahora bien, en el tratado acerca de los sueños, Aristóteles profundiza en la fisiología propia de la última, pues da cuenta del movimiento que define a la *phantasia* en términos de la continuación de un movimiento generado en la percepción. Lo que quiere probar es que la alteración –o cuasi-alteración, si se tienen en cuenta las precisiones analizadas oportunamente– que constituye la percepción no se agota en el momento mismo en que se produce sino que tiene prolongaciones. El *páthos* perceptual se transmite desde los órganos sensorios al sensorio común ubicado en el corazón y persiste aun cuando ya no se esté percibiendo, pues de algún modo se ha independizado de su objeto. Aristóteles se vale de esto para explicar fenómenos tales como los efectos que se producen en la visión al pasar de la luz a la oscuridad, o la persistencia de la observación de un color luego de que se ha tenido la vista fija en él. Incluso luego de haber mirado el sol o cualquier otro objeto brillante, si se cierran los ojos, se persiste observando una mancha de color, que vira desde el color anteriormente observado al rojo, luego al púrpura y finalmente al negro, antes de extinguirse; o cuando se tiene la impresión de que todo está en movimiento después de mirar cosas que se mueven con rapidez, como la corriente de un río. No se trata de un fenómeno de naturaleza solo visual, pues sentidos como el oído y el olfato pueden saturarse con las

² El dormir, en efecto, es conceptualizado por Aristóteles como un *páthos* de la facultad sensitiva, durante el cual esta experimenta "un cierto encadenamiento e inmovilidad" (*desmósis kai akinesia*, 454b9-11).

percepciones intensas y verse entorpecidos para percibir algo diferente en lo inmediato. Con todo esto, lo que Aristóteles quiere demostrar es que los efectos fisiológicos de la percepción no se agotan una vez desaparecido su objeto.³

La explicación de la base fisiológica de la percepción en este tratado ha suscitado una polémica aguda acerca de la datación del escrito y, en general, de la evolución de la psicología aristotélica, todo ello a partir de una extraña afirmación que intenta ejemplificar la persistencia de los movimientos perceptuales. A los ojos de un lector contemporáneo, al menos, Aristóteles está explicando lo más claro —que los sueños proceden de residuos perceptuales— a partir de lo más oscuro —que los espejos pueden ser afectados, en algunas condiciones atípicas, por estos movimientos. Analizaré el extraño caso de los espejos que se colorean de rojo al ser contemplados por las mujeres menstruantes, el cual aporta elementos interesantes para la comprensión de la fisiología de la *phantasia*, sin dejar de destacar la serie de dificultades que ofrece.

El pasaje en cuestión (459a23-460a31) ha sido sospechado de espurio, posiblemente en base a prejuicios modernos por la falsedad científica de sus afirmaciones. No es acertado, sin embargo, seguir tal estrategia hermenéutica respecto de un texto antiguo, en tanto impide entender los presupuestos, la metodología y los modelos de explicación aceptados por el autor. Por lo demás, la articulación de este pasaje con lo precedente ha sido convincentemente defendida por Lulofs (1947), en tanto el propósito general del ejemplo es mostrar el movimiento de reflujos de los movimientos perceptuales, el cual no se detiene en los límites de los órganos sensorios, para identificar luego con estos la base fisiológica de los sueños. Son dos las líneas principales de lectura del pasaje. Por un lado, la de quienes se inclinan por considerarlo un escrito de una etapa diferente a la correspondiente a *De anima* y *De sensu* en la evolución de la psicología aristotélica, antes o después de ellos.⁴ Por otro lado, ciertos intérpretes intentan compatibilizar la exposición aristotélica de este tratado con los otros dos escritos, entendiendo que no cambia sino que añade algo que antes no había precisado. Esta última es la interpretación de Preus (1961), para quien no existe la incompatibilidad señalada por otros autores, en tanto no encuentra en *De insomniis* una teoría emanantista de la percepción, entendiendo por

³ He analizado algunos de estos pasajes en el capítulo 9, con otro objetivo, a propósito de los errores perceptuales. Cf. cap.10:238.

⁴ Cf. Block (1961) considera que es un escrito posterior a *De anima*. Lulofs (1947:XXXII-XXXIII) entiende que los capítulos 2 y 3 del tratado poseen una datación temprana, de una época en la cual Aristóteles compartía una concepción de la visión cercana a las teorías emanantistas de Empédocles y Platón, y que luego escribió *De anima* y *De sensu*.

tal aquellas que suponen un movimiento de emanación que parte de los sentidos y que se encuentra con otro proveniente del exterior.⁵

Lo nuevo en este tratado es que además de sostener que el sentido padece algo durante la percepción, también produce un retro-movimiento, que no tiene como límite el cuerpo. A partir de los fenómenos fisiológicos persistentes que suceden a las percepciones, Aristóteles edifica la explicación física de los sueños, la que se complementa, como se ha visto respecto del resto de las funciones propias de los vivientes, con la explicación anímica. Estos movimientos residuales no poseen la intensidad suficiente como para ser captados durante la vigilia, durante la cual son superados por los provenientes de las percepciones y los pensamientos. De noche, sin embargo,

“a causa de la inactividad de los sentidos en todas sus partes y su incapacidad para actuar, por lo que desde el exterior hacia el interior se produce el reflujo del calor, se dirigen nuevamente al principio de la percepción y llegan a ser manifiestos (*phaneraí*) al aquietarse la perturbación” (461a4-8).⁶

Con esto Aristóteles abre el planteo hacia la *phantasia*, pues estos movimientos no son los sueños sino su base fisiológica, esto es, son los residuos perceptuales que mueven a la *phantasia*. Esta última solo opera a partir de este material remanente susceptible de manifestarse sólo al alma que no tiene en ese momento en funciones ni a su percepción propiamente dicha ni a su intelecto. La naturaleza de estos residuos perceptuales, en efecto, es sutil, y no pueden producir efecto anímico alguno en presencia de otros movimientos más fuertes.

La función de la *phantasia* en los sueños

Encuentro un paralelismo estrecho entre la argumentación que Aristóteles despliega en *De anima* III 3 para mostrar que la *phantasia* no se identifica con la percepción ni con el juicio, ni con la combinación de ambos, y la que desarrolla en *De insomniis* acerca de que la función responsable de los sueños tampoco puede ser ninguna de ellas. Esto da cuenta de cierta pauta general que Aristóteles sigue

⁵ Cf. *Teet.* 156css. y *Tim.* 45b. En este último texto Timeo sostiene que el fuego puro que reside en el interior del cuerpo fluye de modo plácido e ininterrumpido a través de los ojos. Aristóteles critica esta concepción de la percepción en *De sensu et sensibilibus* 437b. Sobre la posibilidad de identificar esta teoría con la de los gemelos propia del heraclitismo radical presentado en el *Teeteto*, cf. cap.4:90.

⁶ δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς παραχῆς.

respecto de las funciones que le atribuye a la *phantasia*, la cual involucra, hasta donde puedo ver, dos criterios diferentes. El primero de ellos es el menos problemático, dada su conceptualización de la *aísthesis* propiamente dicha como dependiente de la presencia efectiva de los objetos que causan tales percepciones y de la disponibilidad de los órganos perceptuales. Así, cuando no pueden cumplirse estas condiciones porque se trata del pasado o del futuro, por ejemplo, o porque los órganos de los sentidos se hallan incapacitados para operar, no puede tratarse de la *aísthesis*. A esto se suma otro criterio algo más problemático que el anterior, por medio del cual Aristóteles desecha que se trate de alguna de las operaciones de la facultad perceptiva. La dificultad surge porque si bien a primera vista parece sencillo, de suerte que si no están operando los sentidos, pero se manipulan contenidos perceptuales, la que estaría funcionando es la *phantasia*, lo cierto es que también el juicio opera con contenidos perceptuales. En este punto es donde el tratado acerca de los sueños permite incorporar algunas precisiones importantes e interpretar ciertas afirmaciones del *De anima* acerca de la necesidad de los *phantasmata* para el pensamiento. Veamos, entonces, en primer lugar, su argumentación basada en la inactividad del sentido, para ir luego a su negación de que sea la *dóxa* la responsable de los sueños.

El sentido que más claramente puede advertirse que no opera durante el sueño es la vista. A partir de esta evidencia, Aristóteles extiende la inoperancia al resto de los sentidos, aunque no, como se verá más adelante, a la facultad perceptiva en su conjunto.

Tampoco sería posible afirmar, entiende el Estagirita, que el sueño pertenece a la facultad intelectual. Niega, en efecto, que se trate de una *dóxa*, sobre la base de que

“no decimos solo que lo que vemos [en sueños] es un hombre o un caballo, sino también blanco o bello, acerca de lo cual la opinión sin las percepciones no podría decir nada, ni verdadero ni falso” (458b10-13).⁷

Algunas cuestiones de este pasaje no son difíciles de interpretar. La *dóxa*, en efecto, como cualquier otra función de la facultad intelectual, requiere de *phantasmata* para poder ejercitarse. Además, no podría existir un hombre o un caballo (los ejemplos clásicos de *ousíai* que aparecen en *Categorías* 5), sin los accidentes correspondientes, los cuales caen dentro del campo de la percepción. Pero decíamos antes que en los sueños no existen percepciones, de modo que en esta sección del tratado, Aristóteles está preparando magistralmente el terreno para el ingreso de la

⁷ οὐ γὰρ μόνον τὸ προσίόν φαμεν ἄνθρωπον ἢ ἵππον εἶναι, ἀλλὰ καὶ λευκὸν ἢ καλόν: ὧν ἡ δόξα ἄνευ αἰσθήσεως οὐδὲν ἂν φήσειεν, οὔτ' ἀληθῶς οὔτε ψευδῶς.

phantasia en su argumentación. El lector moderno, si sigue el orden de presentación de los *Parva Naturalia*, no podría esperar otra cosa.

Aristóteles traza un paralelismo entre tres situaciones en las cuales algo se aparece, para mostrar que es la misma función del alma la que está involucrada en los tres casos. Uno de ellos es el caso del tamaño del sol, al que Aristóteles alude en *De anima* III 3, en ocasión de su crítica a la *phantasia* platónica, el otro son los errores perceptuales que se producen en el caso de los enfermos, y el tercero, los sueños. Al intentar determinar cuál es la facultad que opera en estos tres casos, realiza las precisiones más claras que he encontrado en todos los escritos conservados del filósofo acerca de la relación entre la *aísthesis* propiamente dicha y la *phantasia*. Esto obedece, claro está, a que tiene que hacer frente a la aporía de que en ausencia de percepción —en efecto, no existe propiamente acción causal de las cosas sensibles para el que duerme—, se experimenten contenidos perceptuales.

Para terminar de esclarecer la función del alma responsable de los sueños, Aristóteles remite a su tratamiento de la *phantasia* en *De anima*, recordando su definición como movimiento producido por la percepción. Precisa entonces que

“es también lo mismo la facultad perceptiva y la de la *phantasia*, pero el ser de la facultad de la *phantasia* y de la perceptiva es diferente” (459a15-17).⁸

Ahora bien, resta una dificultad. En *De memoria* 1, 450a10, Aristóteles sostiene que los *phantásmata* son afecciones del sensorio común.⁹ Para solucionar el problema de la aparente contradicción entre la inactividad del sensorio común durante el sueño, que aparecía en el pasaje de *De somno et vigilia* 2, 455a 19-20, y el hecho de que Aristóteles adscriba los *phantásmata* al sensorio común, Gregoric (2007:171) ha propuesto entender al sensorio común en dos sentidos diferentes. Uno, limitado a la capacidad de la percepción, otro que engloba a la percepción y la *phantasia*.¹⁰ La distinción propuesta por este autor se corresponde con la que vengo sosteniendo a lo largo de mi investigación a partir del capítulo 9, donde para comprender la delimitación conceptual entre la *aísthesis* y la *phantasia* he llamado la atención acerca de dos usos del término “*aísthesis*” en Aristóteles: uno amplio, que incluye a la *phantasia* y otro

⁸ καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον. A lo largo de mi investigación, ya en los capítulos finales, he evitado traducir el término “*phantasia*” en virtud del análisis realizado en el capítulo 1, donde he fundamentado la imposibilidad de encontrar un término en nuestra lengua capaz de asumir la versatilidad y matices del término griego. Lo mismo he hecho con *phantásmata* y aquí con la función correspondiente τὸ φανταστικόν, que alterna en otros textos con *phantasia*.

⁹ [καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν].

¹⁰ Cf. el esquema ofrecido por el autor en Gregoric (2007:57-58).

restringido que apela sólo a la percepción propiamente dicha (designada, como acostumbra en casos análogos, como *haplôs*).¹¹

Lo que he expuesto hasta el momento en esta sección se refiere a la determinación de la función responsable de los sueños, identificada con la *phantasia*. Ahora abordaré con más detalle su funcionamiento específico. Comencemos con un pasaje que delimita las funciones de la percepción propiamente dicha y de la *phantasia*, a modo preparatorio para la especificación de la función de esta última durante el sueño:

“En general, el principio afirma lo que proviene de cada percepción, a menos que otra cosa más dominante se le oponga. Se aparece algo siempre, entonces, pero no se opina siempre sobre ese fenómeno, a menos que la facultad de discernimiento se vea dominada o no se mueva con su movimiento acostumbrado.” (461b3-7).¹²

En este pasaje queda claro que el sensorio común, principio de la percepción, recibe continuamente movimientos directos, así como residuales, provenientes de los diferentes órganos sensorios, pero sólo presta su asentimiento a los más intensos. Es interesante advertir allí cómo estos movimientos pueden ser descriptos también como lo que se aparece (*phainetai*), pero no todos ellos ganan asentimiento para dar así lugar a una opinión.

Si la facultad capaz de discriminar entre estos movimientos que se reciben continuamente, o que hacen eco de los anteriormente recibidos, es dominada por ellos por una condición desacostumbrada o está en reposo, estos se imponen. A nivel anímico, el asentimiento se traduce en la aparición de imágenes oníricas, que recrean las percepciones verdaderas produciendo algo semejante, en grado suficiente como para ser reconocido como el mismo objeto de la percepción. En el ejemplo aristotélico, la percepción verdadera afirmaba, de alguien, que es Corisco, mientras que en el sueño se presenta un *phántasma* del que a lo sumo se puede decir que es “como (*hóios*) Corisco”. Para el que está soñando, sin embargo, es Corisco, pues el durmiente toma como real lo que es solo una apariencia, una semejanza (*dokei tò hómoion autò einai tò alethés*, 461b29). Y es esto último lo que constituye, para

¹¹ *Aisthanoménu haplôs y akouéin haplôs* (459a10). El término “*haplôs*”, de difícil traducción, suele aparecer en las traducciones como “absoluto”, que no me parece adecuada porque el término posee un matiz ausente del término griego o bien, lo cual es mejor pero implica pasar del griego al latín, “*simpliciter*”. Aplicada a la función perceptiva como diferente de la propia de la *phantasia*, “absoluto” no me parece adecuado y en vez de pasar al latín preferiría conservar el griego, por lo cual he optado, a lo largo de mi investigación, por referirme más bien a la percepción *propiamente dicha*.

¹² ὅλως γὰρ τὸ ἀφ' ἐκάστης αἰσθήσεως φησὶν ἡ ἀρχή, ἐὰν μὴ ἕτερα κυριωτέρα ἀντιφῆ. φαίνεται μὲν οὖν πάντως, δοκεῖ δὲ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον, ἀλλ' ἂν τὸ ἐπικρίνον κατέχεται ἢ μὴ κινῆται τὴν οἰκείαν κίνησιν.

Aristóteles, la potencia del sueño: el hacer pasar por verdadero aquello que no es más que una semejanza fantasmagórica.

Para arribar a su definición de los sueños, luego de las reflexiones anteriores, a Aristóteles sólo le resta despejar dos casos. Uno es el caso en que se experimenta algo durante el sueño, como una visión o un sonido, y luego, al despertar, verifica que se trataba propiamente de una percepción. El otro es el caso donde el que sueña se da cuenta de que está soñando. Respecto del primero, se limita a precisar que en ese caso no se trataría propiamente de un sueño, sino de una suerte de estado intermedio entre el sueño y la vigilia, así como tampoco pueden calificarse de sueños los pensamientos que pueden producirse durante los sueños, en tanto no son estos

“sino el *phántasma* que proviene del movimiento de las sensaciones, cuando se está durmiendo y en cuanto se está durmiendo, lo que es el sueño” (462a29-31).¹³

La potencia del sueño, en algunos casos excepcionales, entiende Aristóteles, puede verse afectada por alguna de las facultades capaces de discriminación, las cuales durante el sueño mismo pueden juzgar que no se trata de algo verdadero, sino de una aparición onírica. Se trata de esos casos en los cuales quien sueña se da cuenta de que está soñando, lo cual no es lo que ocurre en la mayoría de los casos. Lamentablemente, el filósofo no aporta mayores precisiones acerca de cuál sería la facultad que juzgaría acerca de esto, si bien la que mejor cumple con los requisitos, pues es la capaz de pronunciarse respecto de una *phantasia*, como en el ejemplo del sol, es la intelectual. Esta misma línea parece seguirse del pasaje de *Ética Nicomaquea* I 13, en el cual Aristóteles señala que los sueños actúan en la parte irracional del alma –la división a la que apela en la ética es bipartita–, y por eso el bueno y el malo no se distinguen durante los sueños. Sin embargo, inmediatamente después de afirmar esto, atenúa la afirmación anterior, al admitir la posibilidad de que los sueños sean influenciados por la otra parte del alma y que resulte así que los sueños de los hombres mejores sean también mejores que los de los hombres vulgares.¹⁴ Esto último abre el camino hacia la siguiente sección del capítulo.

Sentido e interpretación de los sueños

Más allá de su base fisiológica, los sueños son un fenómeno de naturaleza anímica, de modo que quien sueña experimenta determinados contenidos de origen

¹³ ἀλλὰ τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾗ, ᾗ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.

¹⁴ Aristóteles retoma así una sugerencia platónica de *República*. Cf. cap.4:118.

perceptual o intelectual, aun cuando ninguna de estas dos funciones del alma se encuentre en acto. Respecto de estos contenidos, Aristóteles realiza dos tipos de precisiones diferentes. La primera de ellas sigue la línea del pasaje de la *Ética* comentado al fin de la sección anterior, al indagar el sentido de los sueños respecto del carácter y los sucesos de la vigilia de quien los experimenta. El segundo merece un tratamiento aparte por parte de Aristóteles, quien en *De divinatione per somnum* se dedica a la refutación de que los sueños puedan tener un origen divino y profético, con algunas mínimas concesiones. Trataré ambos sentidos, mencionando en cada caso los antecedentes platónicos.

En el capítulo 4 me he referido a uno de los sentidos posibles de los sueños que Platón trata en sus obras, aquel que implica el dominio de la parte apetitiva del alma, liberada del control del intelecto, lo cual provoca sueños en los cuales se da rienda suelta a apetitos desenfrenados.¹⁵ Existe, sin embargo, otro posible sentido de los sueños vinculado a mensajes divinos, con los cuales Platón retoma la tradición a la que he aludido en el capítulo 1 respecto de los sueños proféticos enviados por la divinidad.¹⁶ Es cierto que Platón separa en el *Timeo* la recepción de los sueños proféticos de la interpretación de ellos. En el primer caso, experimentar tales apariciones está asociado al sueño y a la enfermedad:

“nadie, en efecto, en plena posesión de sus facultades, alcanza la mántica inspirada y verdadera, sino cuando la potencia de su razón está encadenada por el sueño o por la enfermedad, o trastornado por algún arrebató” (*Tim.* 71e3-6).¹⁷

Los que son capaces de interpretar las visiones que se tienen en esos estados alterados, agrega *Timeo*, son los sabios. Los lectores platónicos están acostumbrados al tenor del pasaje, pues Platón valora la capacidad de comprensión como muy superior a la inspiración.¹⁸ Por otra parte, es digno hacer notar que aparece nuevamente aquí la trilogía asociada por Aristóteles al funcionamiento autónomo de la *phantasia*: la enfermedad, los sueños y las pasiones.¹⁹

¹⁵ Cf. nota anterior.

¹⁶ Así aparece en *Apología* 33a, *Critón* 44a, *Leyes* 800a.

¹⁷ οὐδεις γὰρ ἐννοῦς ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύνάμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινα ἐνθουσιασμόν παραλλάξας.

¹⁸ En la *Apología*, Sócrates le relata a los jueces cómo se había desarrollado su tarea de indagación de diferentes tipos de especialistas, para alcanzar comprensión de qué quería decir el oráculo cuando afirmaba que Sócrates era el más sabio de los hombres (21a-22a). Al interrogar a los poetas sobre sus composiciones, encuentra que no comprenden sus propias producciones y concluye que entonces forjan sus obras “por algún don natural o por estar inspirados, como los profetas y adivinos” (22c1-3).

¹⁹ Aristóteles entiende el *enthousiasmós* al que alude el pasaje como un estado de excitación anímica, y no como un resultado de la inspiración divina. Así, en *Política* 1340a-b, al referirse al

En los escritos aristotélicos de juventud también aparecen mencionados sueños proféticos enviados por la divinidad (*Eudemo*, Fr. 1 Walzer, 37 Rose y *Sobre la filosofía*, 12a Walzer, 10 Rose), pero el pasaje del *Protréptico* (101 Düring) que habla de los sueños que se experimentan a diario, sigue la misma línea de los planteos posteriores e incluso permite iluminar una afirmación un tanto oscura de *De anima* III 3, allí cuando Aristóteles afirma que es más frecuente estar en el error que la verdad, sin aclarar la distinción sueño / vigilia.²⁰

“Por esto dormir es también muy placentero, pero no es elegible, aunque supongamos que el que duerme experimenta todos los placeres, porque los *phantásmata* en los sueños son falsos, y los de la vigilia verdaderos. No se diferencia en ninguna otra cosa el dormir de la vigilia, excepto en que en esta el alma está muchas veces en la verdad y al dormir, en cambio, siempre en el error, pues lo propio de los sueños es todo ello imagen y engaño.”²¹

En este pasaje, Aristóteles considera que los sueños pueden ser placenteros, pero que eso no los torna preferibles, en tanto lo que sí es preferible, leemos en *Ética Nicomaquea* IX, es la vida consciente de los hombres buenos, es decir, el ejercicio de las diversas funciones que implican consciencia de su realización.²² Respecto de la verdad y la falsedad, el texto citado permite entender el por qué de la afirmación de que el alma está más tiempo en el error que en la verdad: pues se mueve gran parte de su vida en sueños e incluso en la vigilia también a veces opera con *phantásmata* falsos. A propósito de la *aísthesis*, como señalé antes, el sentido de verdad que se impone es el que algunos autores han dado en llamar “prelógico”, en tanto anterior a la predicación, susceptible de ser aplicado también a los *phantásmata* que, como productos de la *phantasia*, poseen también una naturaleza no judicativa.²³

uso de la música en la educación, indica que la música frigia es más capaz que la doria de inspirar el entusiasmo del alma.

²⁰ He aludido a este problema en cap. 11:260.

²¹ Διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸ καθεύδειν ἥδιστον μὲν, οὐχ αἰρετὸν δέ, κὰν ὑποθώμεθα πάσας τῷ καθεύδοντι παρούσας τὰς ἡδονάς, διότι τὰ μὲν καθ' ὕπνον φαντάσματα ψευδῆ, τὰ δ' ἐγρηγορόσιν ἀληθῆ. διαφέρει γὰρ οὐδενὶ τῶν ἄλλων τὸ καθεύδειν καὶ τὸ ἐγρηγορέναι πλὴν τῷ τὴν ψυχὴν τότε μὲν πολλακίς ἀληθεύειν, καθεύδοντος δ' αἰεὶ διεψεύσθαι: τὸ γὰρ τῶν ἐνυπνίων εἶδωλόν ἐστι καὶ ψεῦδος ἅπαν.

²² Me atrevo a aplicar la noción de vida consciente aquí, luego de mi análisis de la noción en el cap. 9. En *Ética Eudemia* II 1, 1219a24-25 le atribuye al alma la responsabilidad de la vida y la vigilia, oponiéndolas al sueño que consiste en inactividad y reposo. Según se ha visto en este capítulo, la facultad perceptiva es responsable tanto de la vigilia como del sueño, pero es sólo a las funciones capaces de ser desempeñadas en la vigilia que les corresponde propiamente el vivir, en el sentido indicado de *Ética Nicomaquea* IX: la vida consciente.

²³ Sobre el concepto de verdad aplicado a la *phantasia* puede consultarse también Engmann (1976).

Más allá de este carácter general de falsedad de todos los *phantásmata* propios de los sueños –son falsos porque se presentan como aquello que no son, en el sentido que Aristóteles precisa en *Metafísica V 29*–,²⁴ es interesante notar cómo algunas causas de los errores en las percepciones dan cuenta también de que se experimenten ciertos contenidos oníricos. En estado de vigilia, a los que padecen alguna afección como la cobardía o el enamoramiento, ejemplifica Aristóteles en *De insomniis* 460a32-460b8, les parece ver al enemigo o al amado en casos donde el objeto percibido se asemeja poco a su objeto de temor o deseo, e incluso cuanto mayor sea el miedo o el amor, se requiere de menor semejanza para la identificación del objeto. Un fenómeno análogo puede ocurrir durante los sueños, solo que en este caso no se trata de un error respecto de una percepción accidental, sino sobre un *phántasma* resultado de una percepción remanente (461b7-11). Suárez de la Torre (1973:300) se lamenta de que Aristóteles no haya ahondado en este tipo de interpretación de los sueños, que considera antecedente del análisis freudiano, en vez de resolver la explicación de un modo mecanicista que minimiza el dinamismo psíquico de los sueños. Aristóteles, en efecto, no parece tener mayor interés en el análisis del contenido onírico, al que considera falso. Por lo demás, a pesar de haber reconocido una relación entre los deseos y los sueños, en su tratamiento del deseo se centra en las experiencias de la vigilia, de las que los sueños serían apenas un eco atenuado.

Dado este tenor general del tratamiento de los sueños, no sorprende la negación aristotélica de que puedan ser mensajes de los dioses. Incluso aduce razones adicionales, tales como que esos sueños pretendidamente divinos le acontecen a cualquiera y no a individuos especialmente elegidos por los dioses por ser los mejores y más razonables (462b20-22). Respecto de esto último, Aristóteles se revela heredero de algunos elementos de la tradición platónica, en la cual, como se ha visto antes, si bien se admitía que existen sueños enviados por los dioses, no se valoraba positivamente al receptor de tales mensajes sino más bien a su intérprete.

El único resquicio de sentido que Aristóteles otorga a los sueños, y con un alto grado de excepcionalidad, es que en ciertos casos puedan ser premonitorios. En este sentido afirma que existen tres posibilidades para la interpretación de los sueños, según se entienda que constituyan una causa (*aitía*), una señal (*semeîa*) o una coincidencia (*sumptómata*). Ilustra con ejemplos estas tres posibilidades, tomados ellos de un caso que tradicionalmente se asociaba a un prodigio divino, pero que

²⁴ Allí Aristóteles analiza los distintos sentidos de "*pseûdos*" y señala como uno de ellos el caso en que las cosas se aparecen como no son y menciona que el caso de las pinturas (*skiagrafia*) y los sueños (*enúpnia*) como ejemplos de fenómenos que son algo, pero no son aquello cuya *phantasia* producen (1024b21-24).

Aristóteles, en cambio, explica en términos científicos: un eclipse. Causa de un eclipse de sol sería la luna, señal, la entrada de un astro en el disco del sol, y coincidencia, el hecho de que se produzca mientras se está andando. La coincidencia está caracterizada porque no ocurre ni siempre ni la mayor parte de las veces, vale decir, responde a uno de los significados de 'accidente' en el capítulo 30 de *Metafísica V*.

La opinión que parece más plausible a Aristóteles es que los sueños sean señales de algunos procesos corporales, como aquellos que los médicos reconocen respecto de las enfermedades.²⁵ Ciertos desórdenes corporales incipientes, que durante la vigilia pasan inadvertidos por verse sobrepasados por movimientos más intensos, son capaces, en efecto, de manifestarse durante los sueños, y así un pequeño aumento de la temperatura corporal puede provocar la imagen onírica de andar sobre el fuego.

Al abordar la posibilidad de entender a los sueños como causas, el tratamiento aristotélico se torna más complejo (463a23-30). En este contexto, Aristóteles admite que así como las acciones de la vigilia pueden dar lugar a determinados sueños, también las imágenes oníricas pueden ser comienzo de las acciones. Específicamente, sostiene que son capaces de "preparar el camino" (*progdopoiêsthai*, 463a29), sin darnos mayores precisiones acerca de cómo se daría esta relación. Podría pensarse en algún ejemplo sencillo, en la línea de lo que Aristóteles había afirmado antes respecto de los cobardes que creen percibir a sus enemigos aun observando objetos que tienen un parecido remoto. Si el mismo cobarde estuviera soñando, cualquier desorden corporal o movimiento remanente de las percepciones podría suscitar la aparición de la imagen onírica del enemigo, visión que podría ser recordada al despertar, provocando acciones que respondan al temor provocado por el sueño. Tal como se ha visto en el capítulo uno, el efecto podría potenciarse si se cree que el sueño es profético, o un aviso enviado por la divinidad.

La mayoría de los sueños responden, sin embargo, a la tercera de las posibilidades, esto es, la producción espontánea que, por coincidencia, puede luego cumplirse. Con todo, reconoce Aristóteles, el caso es raro, tanto como que aparezca alguien en el momento en que se lo está nombrando, lo cual se da sólo por casualidad. Las casualidades se multiplican en el caso de los que son fácilmente excitables, como por ejemplo los melancólicos, que se ven asaltados por toda suerte

²⁵ Se advierte aquí la influencia de uno de los tratados hipocráticos, el Libro IV del *Sobre la dieta*, que trata precisamente sobre los signos que aparecen en los sueños, que el médico puede interpretar como indicios de salud o de enfermedad. En IV 88, por ejemplo, se indica que si los sueños reproducen acciones diurnas realizadas o pensadas, es síntoma de salud, pero si, por el contrario, presentan cursos de acción enfrentados con las acciones o propósitos diurnos, indican una perturbación del cuerpo.

de imágenes oníricas y tienen, por lo tanto, mayores posibilidades de que algunas de ellas se cumplan.

He mencionado antes un caso mencionado en *De insomniis*, que ha sido interpretado como una concesión a una creencia popular: la coloración de los espejos por la mirada de las mujeres menstruantes (459a23-460a31). Sobre el final del *De divinatione* aparece un caso no menos problemático que ese y que refiere al mismo problema, no tratado en *De anima*, referido a la transmisión de las percepciones a través del medio, provocando fenómenos físicos y anímicos que no constituyen propiamente percepciones. El caso al que aludo ahora se inserta en el marco de una crítica a Demócrito a través de la cual Aristóteles intenta explicar, retomando algunos elementos de sus planteos, la transmisión de elementos externos a los que duermen, casi diríamos "vibraciones" u "ondas" que viajan por el aire o el agua (464a5-27). El problema aquí es análogo al que Preus indica para el caso de los espejos, y que tantos problemas provoca al lector de los *Parva Naturalia*: Aristóteles emplea el término "*aísthēsis*", junto con los que refieren a percepciones específicas como la visión o la audición, para indicar tanto la captación propiamente dicha que se produce por medio de los órganos de los sentidos, como los movimientos fisiológicos que sirven de base para esas percepciones, pero que en sí mismos no son fenómenos anímicos. Creo que la dificultad del pasaje que estoy analizando va en la misma dirección. Lo que afecta a quienes duermen no son percepciones, lo cual es negado varias veces a lo largo de los tratados dedicados a los sueños, sino los movimientos capaces de generarlas. Mi lectura se basa en que Aristóteles expresa que son "percepciones" que durante el día no se captan, pero que durante la noche, cuando el aire es más tranquilo, viajan hasta el que duerme y producen una "percepción" en el cuerpo, la cual a su vez da lugar a un *phántasma*, que es lo que se experimenta como un sueño. No se trata, entonces, de percepciones propiamente dichas, como tampoco de *phantasiai*, sino de alteraciones del medio perceptual, alteraciones que afectan mínimamente a los que duermen y son capaces de generar *phantásmata* solo por el estado de reposo en el que se encuentra el durmiente, pero que no alcanzan a causar una percepción. Respecto de estos *phantásmata*, Aristóteles admite también que pueden ser premonitorios, pero, si se lee esta afirmación a la luz de todo el tratado, solo podría tratarse del mismo sentido casual del que se hablaba antes. Difícilmente mis sugerencias resuelvan todas las dificultades del pasaje, que extiende esta capacidad de prever acontecimientos futuros a las personas vulgares, los locos, los melancólicos y, en otro plano, en lo que atañe a las personas queridas. Sin embargo, y a pesar de que se trata de la mención de casos excepcionales y de lo escueto del tratamiento, considero digno de mención que Aristóteles sostenga allí que sería un

juez muy competente y hábil (*technikótatos*, 464b5; *deinós*, b12) quien pudiera discriminar el origen de los sueños, distinguiendo los que se producen de este modo de aquellos que dependen de los movimientos remanentes de las percepciones y los pensamientos de la vigilia.

El funcionamiento autónomo de la *phantasia*

A lo largo de este capítulo he analizado uno de los casos límite del funcionamiento de la *phantasia* aristotélica, aquel que se da en ausencia de operación de la *aísthesis* propiamente dicha y de la facultad intelectiva. En los tres tratados que Aristóteles dedica al estudio de los sueños, se verifica un marcado interés en la fisiología de los mismos, en función, entiendo, de justificar la proveniencia de lo que se experimenta en ausencia de las percepciones y los pensamientos. El resultado de este modo de operación de la *phantasia* es la completa falsedad de todos sus *phantásmata*, en tanto durante el sueño se padece algo real (de allí el interés aristotélico por los aspectos fisiológicos), pero que se presenta como aquello que no es, porque el alma no lo reconoce como sueño en el momento en que lo está experimentando.

Los sueños son el único estado no patológico en el cual quien lo experimenta no se da cuenta del estado en que se encuentra, y esto se justifica porque, como se ha visto en el capítulo 9, es la *aísthesis* propiamente dicha la responsable de la conciencia de estar realizando las diferentes funciones del alma, pero sin estar ella operando en el caso de los sueños. La *phantasia* funciona aquí, como en los otros casos, operando con contenidos de origen perceptual, que conservan las características propias de ellos, es decir, son particulares y poseen rasgos perceptuales, pero no resultan de la acción causal de los objetos del mundo en los órganos de los sentidos.

Aristóteles parece estar rompiendo con toda una tradición acerca de los sueños, que otorgaba a los mismos valor profético junto con un origen divino. No es, sin embargo, el primero en hacerlo, sino que en este sentido encuentro dos antecedentes claros. Uno, mencionado en el capítulo 1 de mi investigación, se halla en diversas fuentes anteriores a Platón, en las que de modo incipiente se manifiesta algún matiz escéptico, acerca de la interpretación de los sueños como mensajes de los dioses. Otro es el tratamiento hipocrático en *Sobre la dieta*, mencionado *supra*, que había implicado una desacralización del sentido de los sueños, vinculándolos más bien con síntomas corporales. En este sentido, gran parte del interés de Aristóteles en los sueños responde a una perspectiva biológica, a la que adjunta una reflexión

psicológica que se limita a especificar la función del alma responsable de ellos, con una manifiesta convicción de la necesidad de separarlos de la *aísthesis* propiamente dicha, a diferencia del tratamiento que los mismos recibían en el *Teeteto*.²⁶ Allí Sócrates esgrimía un argumento adicional a favor de la identificación del conocimiento con la percepción, sobre la base de la imposibilidad de establecer un criterio certero que permita distinguir los sueños de la realidad, de modo tal que no se podía calificar a los primeros de falsos. Por lo demás, sus tratados sobre los sueños no son la primera ocasión en la cual Aristóteles intenta diferenciar *aísthesis* de *phantasia* onírica. En efecto, ya hemos visto en *Metafísica* IV 5 la distinción antiprotagórica entre los pareceres de los dormidos y los despiertos, reconocida por quienes, a pesar de soñar que están en Atenas hallándose en Libia, cuando se despiertan no se encaminan al Odeón.²⁷

En el capítulo siguiente trataré acerca de la función que la *phantasia* desempeña respecto de la constitución del deseo, una cuestión que un intérprete contemporáneo post-freudiano hubiera esperado encontrar en el tema desarrollado en este capítulo, pero que para Aristóteles no se vincula con la dimensión onírica.

²⁶ Cf. cap.3:68.

²⁷ Cf. cap.6:167.

Capítulo 16

Phantasia* y deseo: el rol práctico de la *phantasia

En los capítulos anteriores se ha visto a la *phantasia* en plena función, posibilitando la constitución del lenguaje, el pensamiento, la memoria y los sueños. Pero el rol de la *phantasia* no se agota allí, sino que se abre a la dimensión práctica, en tanto es condición de posibilidad del deseo. En este capítulo me propongo explorar en qué sentido lo es e insistir en una característica de la dinámica de la *phantasia* que es central para establecer mi interpretación: su posibilidad de ejercicio de un rol natural o uno desviado. Esto último se patentiza de especial manera al observar su dinámica respecto del deseo.

Así como la *phantasia* desempeña un rol fundamental en la mediación entre percepción e intelección, cumple también un papel destacado en la explicación aristotélica del movimiento animal en general y de la acción humana en particular. Para Aristóteles, en efecto, la *phantasia* posibilita el deseo, sin el cual solo se podría dar cuenta de los movimientos involuntarios de la facultad vegetativa tales como respiración, crecimiento, maduración, en tanto la percepción por sí sola no alcanza, como veremos, para dar origen al movimiento. No obstante, el intelecto, por sí mismo tampoco, de tal modo que se vuelve a encontrar una estrategia análoga a la que Aristóteles sigue respecto de otras funciones de la *phantasia*: negar primero que pueda ser desempeñada por la percepción propiamente dicha, luego que lo pueda hacer por el intelecto, abriendo así el camino para la especificación de su función. En consonancia con esto, el principal objetivo de este capítulo es ahondar en la diferencia entre *aísthesis* y *phantasia*, cuestión siempre sutil y delicada dados los términos de *De anima* III 3, a la vez que, como eje secundario, busco destacar sus diferencias con el pensamiento. Respecto del deseo, en efecto, son numerosos los intérpretes que han adjudicado una naturaleza proposicional a la *phantasia*, de modo que se impone aclarar su naturaleza para diferenciarla del pensamiento.

El núcleo de mi exposición estará centrado en dos textos, a saber, los tres capítulos de *De anima* donde el filósofo despliega el rol de la *phantasia* en el movimiento animal (III 9-11) y su tratado *De motu animalium*. En ambas obras Aristóteles aborda la cuestión de las funciones motrices y el deseo desde diferentes puntos de vista, con un marcado interés en la fisiología del movimiento en la segunda, y en la determinación de la función del alma involucrada en ellos, en la primera. Debo advertir que esos tres capítulos de *De anima* son los de más compleja interpretación

de todo el tratado, puesto que disputan solo con el 5 del mismo Libro con su escueta distinción entre intelecto productivo y pasivo. Dos razones se suman para ello. Una reside en el texto mismo, pues la argumentación aristotélica ofrece ciertos vaivenes que la tornan singularmente críptica. Creo, no obstante, que a esto se suma una segunda razón que tiene que ver con las expectativas del lector contemporáneo, que tan pronto arriba a la parte del tratado que trata el deseo y la articulación entre la ética y la psicología aristotélica, puede resultar decepcionado por el escaso desarrollo de algunos problemas cruciales desde nuestra perspectiva contemporánea, pero que no parecen haber concitado especialmente el interés de Aristóteles. El tratado donde sí puso más empeño en ello, el *De motu animalium*, ofrece una perspectiva diferente, pues allí el acento no está tanto puesto en la articulación psicología / ética, como en que hay entre psicología y fisiología.¹

Los tres capítulos de *De anima* donde Aristóteles trata la facultad desiderativa ofrecen una colección de aporías, algunas de las cuales el filósofo se conformó sólo con plantear. Los interrogantes a los que trata de dar respuesta son la identificación de la potencia desiderativa del alma, respecto de la cual se pregunta si se trata de una parte de alma diferente de las anteriores, la determinación de los elementos que intervienen en el movimiento animal (la naturaleza de lo que mueve, aquello con lo que mueve y lo que es movido) y la necesidad de la *phantasia* respecto de la facultad desiderativa.

La facultad desiderativa

En el tratamiento que sus predecesores habían realizado del alma, Aristóteles encuentra sus dos notas distintivas: la capacidad de discriminación y de movimiento. Gran parte del *De anima* intenta dar cuenta de las diferentes capacidades de discriminación del alma (percepción, *phantasia* e intelección), hasta que sobre el final del libro III, luego de dar por concluido el tratamiento del intelecto, Aristóteles aborda el problema del movimiento local, guiado por una serie de interrogantes. Hasta aquí el filósofo se había referido a tres facultades del alma: vegetativa, perceptiva e intelectual. Se pregunta ahora si existe, en efecto, una facultad más, la desiderativa, o si ésta se identifica con alguna de las otras facultades del alma. Al par que responde este interrogante, intenta dar cuenta de cuál es el principio motor. La primera parte de la argumentación aristotélica es negativa: propone y desecha distintos candidatos: la

¹ El tratado trata acerca del movimiento animal en general, aplicable a todos los animales, a diferencia de otros que se ocupan del movimiento específico (marcha, natación, vuelo), como *De incessu animalium* o ciertos pasajes de la *Historia animalium* (489b19-490b6).

facultad nutritiva, la percepción, la intelección, el deseo.² Me referiré primero a las razones del rechazo de cada una de ellas, ya que a pesar de constituir un momento negativo, esta sección permite rastrear las características que sí debería poseer el principio de movimiento del animal:

- 1) La facultad nutritiva es responsable de los movimientos de desarrollo y envejecimiento, los cuales se realizan de modo independiente de los fines de la acción,³ sin ir acompañados de *phantasia* y deseo. Además las plantas, que poseen esta facultad, no son capaces de moverse localmente. Es necesario tener en cuenta precisamente que el objetivo de estos capítulos de *De anima* es encontrar el principio del movimiento local, por lo cual quedan excluidos dos tipos de movimiento: a) los que no implican voluntariedad, deseo ni finalidad del agente, tales como inspiración, expiración, sueño, vigilia, crecimiento, movimiento del corazón⁴ y b) los movimientos violentos, que no responden a la intencionalidad del que actúa.
- 2) La facultad perceptiva tampoco puede ser principio del movimiento, en tanto muchos animales poseen sensación y no por ello se mueven localmente.⁵ En el caso de los animales capaces de moverse, la percepción es condición necesaria pero no suficiente del movimiento, del mismo modo que lo es respecto del conocimiento de los universales.⁶
- 3) La facultad intelectiva es descartada como candidata en tres pasos: no tiene como fin la acción, de modo que aun cuando reflexiona acerca de las acciones humanas no ordena la acción correspondiente e incluso cuando ordena la acción correspondiente, eso no garantiza que se realice el movimiento ordenado. El fin del intelecto teórico es, precisamente, la teoría, no lo que se busca o se rehúye. El movimiento local, en cambio, siempre implica para Aristóteles que se persigue algo o se lo evita. Aun en el caso de que lo que se tome en consideración sea el intelecto práctico y tenga como objeto algo que sea terrible o placentero, no ordena la búsqueda o la huida por el solo

² Labarrière (1997:101), apunta que este tipo de argumentación por eliminación de candidatos es frecuente en Aristóteles, y remite, como ejemplo, a *EN VI 6*.

³ El rasgo distintivo de las diferentes funciones correspondientes a la facultad nutritiva es padecer por un objeto que incluye tanto la forma como la materia, lo cual la diferencia de las otras facultades, que se manejan sólo con la forma (sensible o inteligible) de sus objetos. Esta diferencia es el propósito principal, según mi lectura, de la analogía entre la percepción y la impronta de un anillo de sello en la cera (*DA II 12, 424a17-28*. Cf. también *III 12, 434a21-30*).

⁴ En *Fis. VIII 6, 259b6ss.* precisa que, a diferencia de lo que ocurre en el caso del movimiento local, los animales no son dueños (*kúrioi*) de este tipo de movimientos.

⁵ En *HA 487b6-9* afirma que esta carencia de movimiento local se da solo en algunos animales acuáticos y no en los terrestres.

⁶ En el contexto del cap. 9 de *DA III*, como bien señala Canto-Sperber (1997:72), Aristóteles parece interesado en dar cuenta de los movimientos intencionales comunes a hombres y animales. En *Ética Nicomaquea*, ocupado, como corresponde a esa ciencia práctica, sólo en las acciones humanas, aduce que la percepción no puede ser principio de esta clase de acciones: los animales poseen percepción y, sin embargo, no actúan (*EN VI 2, 1139a19*).

hecho de pensarlo.⁷ Las razones aducidas por Aristóteles para desechar que el intelecto, por sí solo, sea principio de movimiento local, vinculan su teoría de la acción con la ética, ya que uno de sus argumentos consiste en la mención de la *akrasía*, disposición en la cual el intelecto ordena, pero sin que por ello se actúe siguiendo su pauta, sino la del apetito. Ahora bien, no se trata de que Aristóteles esté descartando al intelecto práctico, sino más bien sosteniendo, entiendo, que no puede sin más ser identificado con la facultad motriz, pues de otro modo los hombres actuarían siempre conforme al intelecto y la incontinencia no existiría. Volveré sobre esto más adelante.

4) Tampoco el deseo (entendido como apetito) es suficiente para explicar el movimiento. Para justificarlo, Aristóteles recurre al caso opuesto al anterior, ya que sostiene que los continentes, por ejemplo, no realizan las conductas que desean, sino que se dejan guiar por el intelecto. Como en el caso anterior, no se trata de que el apetito sea incapaz de mover, sino que no se lo puede asimilar a la facultad motriz en su conjunto, en tanto los hombres son capaces, como bien muestra quien se domina a sí mismo, de actuar en contra del apetito. También merece destacarse que no se trata de que la facultad perceptiva no esté involucrada de algún modo en la acción, sino de que no constituye la facultad motora.⁸ Pensemos que un deseo que provoca una acción es siempre deseo de un objeto, y que este objeto, a su vez, tiene que ser aprehendido por medio de alguna de las facultades de discriminación (percepción, *phantasia*, intelecto).

En *De motu animalium*, las opciones habían sido reducidas a dos a partir de una lista inicial de candidatos que incluía el intelecto, la *phantasia* (junto con la percepción),⁹ la elección, la voluntad y el apetito. Los dos grupos resultantes de la enumeración son, por un lado las capacidades de discriminación: *aísthesis*, *phantasia* y *noûs* y, por otro, las de deseo: voluntad (*boúlesis*), impulso (*thumós*) y apetito (*epithumía*). Un elemento atraviesa los dos grupos: la elección (*proairesis*), común al pensamiento y al deseo. El planteo de *De anima* III 9-11 significaría un refinamiento de

⁷ Más adelante concluye que, en general, el que posee una ciencia, no por eso la ejercita, de modo que: "Lo que ordena producir algo conforme a la ciencia proviene de algo diferente de la ciencia" (433a4-6).

⁸ O, como la llama en *MA*, lo que constituye la causa última del movimiento (*eschátēs aítias*, 701a35), lo cual no impide que otros elementos puedan ser identificados como causas.

⁹ La afirmación de que la *aísthesis* y la *phantasia* ocupan el mismo lugar que el intelecto, en el pasaje 700b19-22 no está exento de dificultad (*καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νόῳ χώραν ἔχουσιν: κριτικὰ γὰρ πάντα, διαφέρουσι δὲ κατὰ τὰς εἰρημένους ἐν ἄλλοις διαφορὰς*). Nussbaum (1978:333-334) entiende que se refiere a que pueden desempeñar el mismo rol en la explicación teleológica, a pesar de que no es exactamente la misma función. Por mi parte, entiendo que Aristóteles bien podría estar refiriéndose a que en las acciones humanas al que le corresponde propiamente funcionar como motor de las decisiones es al intelecto práctico, pero que nada impide que ese rol sea desempeñado también por la *aísthesis* o la *phantasia*.

esta posición, ya que agrega que intelecto y deseo pueden mover según una forma común, que corresponde a la facultad desiderativa.

Luego de esta tarea negativa, Aristóteles se inclina por la unidad de la facultad desiderativa: si bien los que parecen capaces de mover son dos, el intelecto y el deseo, sostiene que ambos mueven en virtud de una forma común. La voluntad, en efecto, tiene la forma de un tipo de deseo. El pasaje central en el que sostiene la unicidad de la facultad desiderativa ofrece, empero, un problema textual: "El principio motor, entonces, es uno: la facultad desiderativa (*tò orektikón*)" (433a21). Algunos manuscritos (seguidos p.e. por Barbotin 1954) ofrecen *tò orektòn* (el objeto de deseo), mientras que otros (seguidos p.e. por Ross, 1961) presentan *orektikón* (la facultad desiderativa). Me inclino por esta segunda lectura, si bien, al igual que en la relación entre la facultad perceptiva y su objeto y entre la facultad intelectiva y su objeto, en el caso del deseo está presente tanto el objeto como la facultad, cumpliendo roles diferentes pero ciertamente complementarios, tal como vimos en el capítulo 9 a propósito de la facultad perceptiva.¹⁰ No siendo idéntica, entonces, a ninguna otra parte del alma, la facultad desiderativa se erige en una nueva facultad que se añade a las anteriores.¹¹

Los elementos del movimiento

Para dar cuenta del movimiento animal, *i.e.*, el movimiento por sí motivado por el deseo, a Aristóteles no le basta con el tratamiento del funcionamiento de la facultad desiderativa, sino que ve necesario aludir también al objeto de deseo y al modo en el cual se produce el movimiento del cuerpo. Lo movido es el animal, como un todo orgánico.

El objeto de deseo (*orektón*) mueve permaneciendo inmóvil, a diferencia de la facultad desiderativa, que mueve moviéndose. Está constituido por lo bueno o lo que aparece como tal (*phainómenon agathón*), pero no cualquier cosa que se presente como buena, sino aquella que sea realizable (*praktón agathón*, 433a29). A continuación me referiré a la primera de estas nociones, para ir luego a la segunda, pues una y otra son de índole diferente.

¹⁰ Furley (1978:170) destaca cierta tensión en la explicación aristotélica del movimiento animal entre el preservar la concepción del sentido común de que los animales se mueven por sí mismos y ubicar en el exterior de ellos la causa del movimiento. Si todo se redujera a la primera opción, el cosmos sería una reunión de cosas que se mueven de modo autónomo, y para evitar este riesgo Aristóteles insiste en que los seres que se mueven a sí mismos dependen de cambios que son independientes del movimiento del animal.

¹¹ En DA III 10, 432b2. se afirma que la facultad desiderativa es diferente en la definición (*lógos*) y capacidad (*dunámei*) respecto de las demás partes del alma. En 433b3, Aristóteles sostiene explícitamente que constituye una parte (*méros*) del alma.

Phainómenon agathón hace referencia a lo que es susceptible de ser considerado bueno como fin de una acción, o de una vida completa, que no tiene por qué coincidir necesariamente con aquello que es bueno en tanto expresa el fin natural propio de los seres humanos. Por esto "bien aparente" no es, a mi juicio, una buena traducción de la expresión "*phainómenon agathón*", la que se refiere a lo que se aparece como bueno. Ofrezco un ejemplo que puede resultar clarificador al respecto. En *De motu animalium* afirma Aristóteles, respecto del objeto de deseo:

"se debe asumir que lo que se aparece como bueno ocupa el lugar del bien, y otrotanto el placer [ocupa el lugar del bien], pues aparece como bueno" (700b28-29).¹²

Sostiene esto respecto de que hay cierto tipo de bienes, aquellos que son susceptibles de ser considerados fines de las acciones, que pueden aparecer como buenos sin que nada garantice que, además de parecer buenos, constituyan el bien último. Hay para Aristóteles, en efecto, una jerarquía de bienes, a la que hace referencia al comienzo de su *Ética* (I 1, 1094a6-b16), como también una reflexión acerca de los bienes propios de cada ciencia en el capítulo 6 del mismo Libro. Un excelente ejemplo de este tipo de bienes es el placer, que aun cuando no constituya el bien supremo, de ningún modo es considerado por el filósofo un bien solo aparente.¹³ Es, en efecto, realmente bueno, aunque no sea el bien supremo. Por esta razón no me parece adecuado la expresión "bien aparente" para traducir "*phainómenon agathón*", pues lo que está en juego allí no es la distinción al modo platónico entre bien real y bien aparente, sino entre aquello que se aparece como bueno al agente y el bien supremo, que pueden o no coincidir. Nada quita que al agente se le aparezca como bueno algo que de ningún modo es bueno, pero esto no ocurre en todos los casos.¹⁴

La segunda de las nociones mencionadas arriba remite a la diferencia entre los bienes realizables y los no realizables, que alude a distintos tipos de bienes, la mayoría de los cuales no podría figurar como fin de la acción ni de la vida. Aristóteles, en efecto, sostiene que el bien se dice en tantos sentidos como el ser, y esa es la base de su refutación de la existencia de un bien universal en sentido platónico (*EN* I 6, 1096a19-34). Dentro de este vasto conjunto de bienes, los que califican de realizables

¹² δεῖ δὲ τίθεναι καὶ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἀγαθοῦ χώραν ἔχειν, καὶ τὸ ἡδύ: φαινόμενον γὰρ ἐστὶν ἀγαθόν.

¹³ Cf. cap.12:298. Recuérdese además que, para Aristóteles, contra Platón, el bien es un *pollachôs legómenon*, del mismo modo que el ser. Cf. *EN* I 6, 1096a19-20.

¹⁴ Por eso no son acertadas las traducciones como la de Almudena (2000) que ofrecen para este pasaje: "Y hay que establecer que el bien aparente ocupa el lugar de un bien, y también el placer, pues es un bien aparente", pues el placer no es para Aristóteles un bien aparente sino un fenómeno que posee pleno derecho de ser considerado un bien y de aparecerse como tal.

son los que pueden ser fines de las acciones y por eso caen dentro el campo de competencia de las ciencias prácticas.

El tratamiento más completo del mecanismo físico del movimiento está en *De motu animalium*. En lo que sigue dejaré muchos detalles de lado acerca del movimiento corporal,¹⁵ para centrarme en el movimiento intencional, aquel tratado en *De anima* III, 9-11. Lo que me interesa es la relación entre las operaciones psíquicas y los cambios físicos. Aristóteles afirma que los seres vivos pueden ser movidos a partir de un pequeño cambio producido por la *phantasía* o el pensamiento práctico, que provoca una reacción física de calor o frío (701b27-32). Esta alteración es muy sutil, pero es capaz de mover al cuerpo del mismo modo que un pequeño cambio en el timón puede mover todo el barco.

***Phantasía* y deseo**

La *phantasía* desempeña un doble rol en el movimiento animal. El primero de ellos es caracterizado por Aristóteles en estos términos:

“es manifiesto a partir de esto que la traslación es, razonablemente, el último de los movimientos de los seres que devienen, pues el animal se mueve y anda por deseo o por elección, después de haber experimentado una alteración según la percepción o la *phantasía*.” (MA 701a2-6)¹⁶

Este pasaje está en correlación con lo que he desarrollado a propósito de la *aísthēsis* en el capítulo 10, respecto del rol de que desempeña en vistas de la supervivencia y la posibilidad de una vida mejor, esto es, su causalidad final. La *aísthēsis* desempeña este rol en tanto discrimina las diferencias necesarias para que se genere el deseo y el movimiento. Aquí Aristóteles está especificando que ese papel puede ser llevado a cabo por las dos funciones especializadas de la *aísthēsis*, en presencia del objeto (*aísthēsis haplōs*), o bien por la *phantasía*.

La clave de la comprensión de la compleja argumentación de *DA* III 9-11 radica en que la facultad motriz queda inextricablemente unida a las diferentes facultades cognitivas, sin que por ello lleguen a identificarse. Para que un objeto pueda tornarse objeto de deseo es necesario, en efecto, que sea primero discriminado por el sujeto, tarea de discriminación que puede ser desempeñada por la percepción, la *phantasía* o el intelecto. Como ejemplifica en *De motu animalium* 701a32-33:

¹⁵ Por ejemplo, su estudio relativo al mecanismo de las articulaciones que supone siempre, como todo movimiento, algo inmóvil respecto de lo cual se mueven.

¹⁶ φανερόν δ' ἐκ τούτων καὶ ὅτι εὐλόγως ἢ φορὰ τελευταία τῶν γινομένων ἐν τοῖς κινουμένοις: κινεῖται γὰρ καὶ πορεύεται τὸ ζῷον ὁρέξει ἢ προαιρέσει, ἀλλοιωθέντος τινὸς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν φαντασίαν.

"Tengo que beber, dice el apetito (*epithumía*); aquí hay una bebida, dice la percepción, la *phantasia* o el intelecto. Inmediatamente se bebe"¹⁷

Una vez identificada la facultad desiderativa y mencionados, algo escuetamente; los elementos que intervienen en la constitución y los movimientos propios del deseo, sobre el final del capítulo 10 de *De anima* III, Aristóteles sintetiza lo dicho anteriormente y agrega algo nuevo, al vincular esta facultad con la *phantasia*:

"En general, entonces, como se ha dicho, es en cuanto posee la facultad desiderativa que el animal es capaz de moverse a sí mismo, pero la facultad desiderativa no se da sin *phantasia*" (433b27-29).¹⁸

Es decir que además de la posibilidad de ejercer la función primaria de identificación del objeto, la *phantasia* opera respecto de la conformación del deseo (lo "prepara", *paraskeuázei*, sostiene en *MA* 702a17).¹⁹ La *phantasia* interviene en la siguiente cadena: las afecciones (*páthe*) preparan las partes orgánicas, el deseo a las afecciones y la *phantasia* al deseo. Y la *phantasia* se genera por el pensamiento o la percepción (*MA* 702a17-19). Esta es la segunda mediación llevada a cabo por la *phantasia*; la primera, a la que me he referido en el capítulo 13, es la que desempeña entre la percepción y el intelecto; la segunda, la que oficia de nexo entre las facultades cognitivas y el deseo.²⁰ No es, sin embargo, claro ni libre de disputa, qué significa esta preparación del deseo llevada a cabo por la *phantasia*, como tampoco si la primacía la posee el bien o el deseo. Empezaré por examinar esto último

En líneas generales, existen dos esquemas interpretativos básicos de *DA* III, 9-11:

1) El primero se funda en el carácter central del deseo. El animal se movería, según esta línea de lectura, por un deseo accidental, mientras que el conocimiento desempeñaría la función, que podría considerarse secundaria, de decidir los medios para satisfacerlo. Si bien en esta interpretación se sostiene que los animales tienden hacia el bien, porque este es el fin de todo deseo, el bien no desempeña un rol crucial. Los animales tenderían al objeto deseado porque lo consideran un bien, por ende, si

¹⁷ ποτέον μοι, ἢ ἐπιθυμία λέγει: τοδὶ δὲ ποτόν, ἢ αἰσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς: εὐθὺς πίνει. Respecto del uso de "léger" en este pasaje, valen las mismas aclaraciones realizadas anteriormente para otras funciones del alma que no implican el *lógos*. Cf. cap. 14:334.

¹⁸ ὅλως μὲν οὖν, ὡς περ εἰρηται, ἢ ὀρεκτικόν τὸ ζῶον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν: ὀρεκτικόν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας.

¹⁹ A su vez el deseo prepara las afecciones, las cuales predisponen a las partes orgánicas a la acción (*MA* 702a4). Es precisamente en este tratado donde Aristóteles aborda de modo más específico la relación alma-cuerpo a propósito del movimiento, entrando en detalles acerca de cómo esta predisposición de los miembros corporales a la acción se traduce en un efectivo movimiento de huesos, nervios y músculos (cf. esp. 701b1-32).

²⁰ Labarrière (1997:120) denomina a este último rol "interfase".

bien la conexión entre el deseo y el bien existe, se ubica solo en un nivel general, en virtud del finalismo propio del alma. Esta interpretación es sostenida por Rodier (1900), Movia (1973); Skemp (1978), quienes sostienen que la motivación proviene del deseo.

2) El segundo esquema interpretativo está, por el contrario, centrado en el bien. El punto de partida de la acción sería la consideración del objeto como bueno. Y en todos los animales esto se debería a la acción de la *phantasia*, a la que se agrega también, en el caso del ser humano, el intelecto. Las facultades de discriminación, de acuerdo con esta interpretación, juegan un rol central, que se añade a la que ya había sido reconocida en la interpretación anterior: la ponderación de los medios idóneos para alcanzar el fin. Richardson (1995) se inclina por esta interpretación al sostener que primero se discrimina un objeto como bueno y luego, por esa razón, se lo desea, y entiende que la *phantasia* es una especial facultad de discriminación por medio de la cual los animales que no razonan pueden reconocer los objetos del entorno como un cierto tipo de objeto. Aplicado al caso del movimiento, sería la discriminación de un objeto como bueno, que precede al deseo y, por lo tanto, al movimiento. También Furley (1978) considera que antes del movimiento se aprehende un objeto como bueno, sea por la *phantasia* o por el *noûs*, o, mejor, por medio de la *phantasia* sensitiva o deliberativa.²¹ Según Richardson (1995), para que se produzca el movimiento debe darse la co-presencia del deseo y la *phantasia* o el *noûs*, y es por esta razón que Aristóteles sostiene que el *noûs* solo no puede mover, como tampoco la *órexis* sola.²² Este segundo modo de interpretar estos capítulos finales de *De anima* es el que me parece mejor fundado, en tanto la discriminación del objeto es previa al movimiento producido por la facultad desiderativa.

Vuelvo ahora sobre la preparación del deseo llevada a cabo por la *phantasia*. Si el deseo, como acabo de sostener, supone la discriminación previa del objeto como *phainómenon agathón*, no queda más que entender que supone la actividad de la *phantasia*, sea que se trate de algo que se presente como bueno y no lo sea realmente o algo que efectivamente constituya el bien del hombre, pues en ambos casos tiene que presentarse como bueno. Hay que recordar que la *phantasia* puede operar de modo independiente o bien al servicio del intelecto. En el primer caso, propio de los animales y de los hombres que no están en pleno uso de su facultad racional ya sea de modo transitorio, ya sea habitualmente, puede acertar o no al bien práctico. El intelecto, en cambio, acierta siempre. Por esta razón, y en virtud de la facultad

²¹ Tanto Richardson (1995: 335, n.12; 388, n.25) como Furley (1978:179, n.13 y 14) reconocen la influencia ejercida por la interpretación de Nussbaum (1978).

²² Contra esta interpretación, Grasso y Zanatta (2005) entienden que lo que Aristóteles sostiene es que a veces mueve el deseo (*epithumía*) y a veces el intelecto, aunque este último no lo hace sin deseo, sino por medio de la *boúlesis*.

operante en cada caso, Aristóteles denomina al objeto de la *phantasia* "*phainómenon agathón*" (lo que se aparece o parece bueno) y al objeto del intelecto práctico, simplemente "*agathón*" (lo bueno). Como la *phantasia*, hemos visto, opera en los dos casos, es de la mayor importancia advertir que no se trata de una oposición entre un bien aparente y uno real, ya que en el caso del deseo recto, quiero insistir en este punto, lo que aparece como bueno coincide con lo que es realmente bueno. Solo que en el caso de que la *phantasia* esté operando de modo independiente, es posible que el *phainómenon agathón* coincida con el bien, o no, pero no existen garantías.²³ De este modo, Aristóteles combina la posibilidad de que cualquier objeto pueda volverse, en principio, objeto de deseo, con la existencia objetiva de un objeto de deseo en sí mismo que, de todos modos, debe volverse objeto de deseo para quien haya de actuar de modo recto conforme al bien práctico. Esta objetividad del mejor objeto de deseo queda evidenciada cuando Aristóteles sostiene que el hombre virtuoso (*spoudaíos*) juzga correctamente, siendo para cada cosa una regla y medida en virtud de que las cosas se le aparecen (*phainetai*) como son verdaderamente (EN III 6, 1113a28-30).

Phantasia aisthetiké* y *phantasia bouleutiké

La profundidad de la propuesta aristotélica acerca de la *phantasia*, unida a la variedad de funciones que le atribuye, está atravesada por una distinción fundamental, que separa, por un lado, a los hombres del resto de los animales y, por otro, en el seno mismo de la humanidad, a los hombres capaces de un uso pleno de su facultad racional del resto (enfermos, locos, niños, dormidos, ebrios...).²⁴ El reconocimiento explícito, por parte de Aristóteles, de este dualismo aparece notablemente en la distinción entre *phantasia aisthetiké* y *phantasia bouleutiké* o *logistiké*, presentada en los capítulos finales de *De anima*, donde el filósofo da cuenta de la facultad desiderativa y su relación con la *phantasia* (DA III 10, 433b29-30). Allí sostiene, en efecto, que los animales otros que el hombre participan solo de la *phantasia aisthetiké*.

Existe una aguda polémica entre los estudiosos de la teoría aristotélica de la acción respecto de la naturaleza de la *phantasia bouleutiké* y sus diferencias con la *phantasia aisthetiké*. A mi entender, la condición mínima que toda lectura debe

²³ En *Metafísica* XII 7, 1072a27-28, Aristóteles establece la misma distinción entre lo que se aparece como bello (*tò phainómenon kalón*) y lo que es bello en sentido primario (*prôton tò ón kalón*), objeto de la voluntad.

²⁴ Así lo entiende Frère (1996:339). Este autor sostiene una triple dimensión de la *phantasia*, asociada a la creación artística. Sin embargo, no es posible encontrar en los textos del *Corpus* ningún tratamiento explícito de la producción artística en términos de *phantasia*. En general, la *phantasia* está involucrada en toda actividad humana y toda ciencia, pero poco es lo que puede decir, con apoyo textual, acerca del modo específico de funcionamiento de la *phantasia* en el dominio de la *poíesis* artística.

preservar es, por un lado, la distinción entre la *phantasia bouleutiké* y el intelecto y, por otro lado, la capacidad de la *phantasia aisthetiké* de operar “como una suerte de intelecto” (*hōs nóesis tina*, DA III 10, 433a10) para los animales no-humanos.²⁵ La interpretación tradicional, representada por Ross (1961:318), consiste en caracterizar la *phantasia aisthetiké* como la que se sigue directamente de la percepción, mientras que la *logistiké*, previa a la deliberación, implicaría ponderación de alternativas acerca de cómo un placer futuro debe ser alcanzado:

“Otras veces calcula y delibera (*logízetai kai bouleúetai*) comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo por medio de las representaciones (*phantásmata*) o intelecciones que están en el alma” (DA III 7, 431b6-8).²⁶

En este pasaje aparecen tanto los términos asociados al *lógos* como los *phantásmata* producto de la *phantasia*, en una de las funciones típicas de esta última, función que la percepción propiamente dicha, atada al presente, no podría desempeñar. Según otros autores como Canto-Sperber (1997), sin embargo, una lectura tal duplica la función del intelecto práctico hasta el punto de solapar la distinción entre intelecto práctico y *phantasia* deliberativa. Si atendemos al pasaje que acabamos de citar, veremos que el rol específicamente deliberativo corresponde a la facultad intelectual y no, propiamente, a la *phantasia*. En toda esta polémica reaparece una dificultad a la que ya he aludido antes, en esa oportunidad respecto de la distinción entre *aísthesis* y *phantasia*: el problema de la delimitación del rol de la *phantasia*. La proximidad que la *phantasia* guarda con la percepción y la intelección ha provocado que los intérpretes, en efecto, lleguen a asimilarla a esas otras funciones. Sin embargo, reducir la *phantasia* a la *aísthesis* o a la *nóesis* implica a su vez eliminar la función mediadora que claramente desempeña entre esas dos funciones del alma. En el caso del problema que me ocupa, la polémica involucra, además, otras cuestiones tales como la naturaleza de la deliberación en el pensamiento aristotélico, así como el carácter intelectualista o no-intelectualista que Aristóteles considera propio de la acción humana, cuestiones sobre las que volveré en el capítulo 16.

La *phantasia bouleutiké* se da en los hombres, quienes poseen percepción del tiempo y son capaces de sopesar placeres y dolores presentes y futuros, e incluso utilizar criterios éticos superiores al mero placer y dolor. Es precisamente en el campo del pasado y del futuro donde se verifica la necesidad de la operación de la *phantasia*,

²⁵ Es por esto que rechazo por carente de plausibilidad la interpretación de Hamlyn (1968:153), para quien la *phantasia bouleutiké* es un tipo de pensamiento y la *phantasia aisthetiké*, propia de los animales, la responsable de las ilusiones perceptuales.

²⁶ ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλευεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα.

ya que la percepción, como hemos visto, está limitada a la captación de los objetos presentes. Es tal sentido, la *phantasia* no se limita a conservar contenidos de origen perceptual, sino que opera con representaciones que proyectan futuros alternativos.²⁷ En *Retórica*, haciéndose eco de esta doble dimensión temporal, Aristóteles asocia la *phantasia* al recuerdo y a la esperanza (1370a29-30).

He explicado antes, a propósito del *phainómenon agathón*, i.e. el bien tal como se presenta a cada uno, que Aristóteles se preocupa especialmente por colocar la causalidad, y por lo tanto la responsabilidad, en el sujeto a quien tal o cual cosa le aparece como buena (p.e., el placer, la riqueza o la *eudaimonía*). Es así que cuando justifica la voluntariedad de las acciones, plantea y responde de este modo una posible objeción al carácter voluntario del vicio:

“Se podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno (*phainómenou agathou*), pero que no son dueños (*kúrioi*) de su *phantasia*, sino que, tal cual es cada uno, así también se le aparece (*phainetai*) el fin. Si, pues, cada uno es, en cierto modo (*ρῶς*), causa de su modo de ser, también será causa, en cierto modo (*ρῶς*),²⁸ de su *phantasia*” (EN III 5, 1114a31-1114b3).²⁹

El hábito, fundamental para la adquisición de las virtudes morales, condiciona también la *phantasia*, i.e., el modo en que las cosas se aparecen a cada uno. De esta manera vemos el carácter permeable de la *phantasia*, que va cobrando forma a medida que el sujeto actúa. La *phantasia* se conforma a partir de los hábitos, condiciona el deseo e influye en los futuros cursos de acción, de tal modo que la responsabilidad que Aristóteles atribuye al hombre respecto de sus acciones³⁰ se prefigura en cómo este condicionó previamente la modalidad según la cual el mundo se le aparece.³¹

²⁷ A propósito de la interpretación de DA III 8, 432a9-10 (“los *phantásmata* son como las percepciones (*aísthēma*) pero sin materia”), Wedin (1988:121), interpreta que los *phantásmata* refieren a los posibles estados perceptuales y no meramente a los efectivos estados perceptuales.

²⁸ Este “en cierto modo” (*ρῶς*) que aparece dos veces en el pasaje, podría estar indicando que uno mismo no es la única causa de la *phantasia* ni de sus disposiciones éticas.

²⁹ εἰ δὲ τις λέγει ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ’ ὁποῖός ποθ’ ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῶ: εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῶ τῆς ἕξεως ἐστὶ πῶς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἐστὶ πῶς αὐτός αἴτιος.

³⁰ Cf. EN III 5, 1113b17.

³¹ Skemp (1978:187) encuentra un antecedente de esta necesidad de hábitos tempranos respecto del placer y el dolor en *Leyes* II, 653ass., texto que pone en correlación con EN II 3, 1104b11ss.

La percepción del tiempo juega un rol central en la posibilidad del surgimiento de deseos contrapuestos (*DA* III 10, 433b7).³² En efecto, este conflicto surgiría sólo en los seres que poseen percepción del tiempo, pues el apetito se atiende a lo inmediato y el placer inmediato se le presenta al apetito con carácter absoluto en relación al presente, mientras que el intelecto es capaz de adelantarse al futuro. En *Ética Nicomaquea* también apela Aristóteles al tiempo para tipificar la incontinencia, al establecer que la diferencia entre incontinencia e intemperancia, radica en que el intemperante actúa deliberadamente, pensando que se debe perseguir siempre el placer presente, mientras que el incontinente, a pesar de que no piensa lo mismo, lo persigue (*EN* VII 3, 1146b22-24).

La continencia y la incontinencia, objeto de estudio en el Libro VII de la *Ética Nicomaquea*, son mencionadas en *De anima* III, como señalé *supra*, para mostrar que el movimiento no puede ser producido ni solo por el apetito —el continente obra en contra de él—, ni por el intelecto práctico —el incontinente actúa de modo contrario a lo que este le dicta—. Si se une esto con el estudio del rol de la *phantasia* respecto del deseo, se abre la posibilidad de un estudio de las *phantasiai* del continente y el incontinente que en el marco de esta investigación solo puedo sugerir, en tanto serían merecedoras de un estudio especial dedicado a ellas, y que tuviera además en cuenta las del hombre bestial, otro caso especial y anti-natural del manejo de la *phantasia*.

La situación del incontinente es planteada por Aristóteles como similar a la del dormido, el loco o el embriagado. El ebrio es capaz de recitar las *Purificaciones* de Empédocles, ejemplifica, sin que se pueda afirmar que se trate de un acto de conocimiento. El estado del dormido es, precisamente, el caso mencionado al final de *De anima* III 3, como un ejemplo de movimiento producido por la *phantasia* por obnubilación transitoria del intelecto. También las pasiones extremas, por ejemplo la ira o el apetito de placeres amorosos (*EN* VII 4, 1147a15) pueden perturbar la función del intelecto y producir locura (*manía*, *EN* VII 4, 1147a17). Otras dos excelentes analogías ilustran la incontinencia: 1) la comparación con una ciudad que tiene buenas leyes pero no usa ninguna de ellas (*EN* VII 10, 1152a20ss.) y 2) la situación del aprendiz de una ciencia. Aquello de lo que carece el principiante, y que le tomará tiempo adquirir, es la connaturalidad con lo que afirma. Lear (1994:209) describe esta situación adecuadamente, a mi modo de ver, cuando se refiere a una coincidencia entre el *lógos* que se afirma y el *lógos* presente en el alma. Lo que no se ha producido en el alma del principiante es, en efecto, esa coincidencia entre lo más cognoscible “en sí” y lo más cognoscible “para nosotros”, que Aristóteles considera el estado propio del

³² La percepción del tiempo pertenece también a otros animales. Cf. *Fís.* IV 11, 218b21ss.; 14, 223a25-29; *DM* 449b28-30, 450a9-10.

que ha adquirido el conocimiento de una disciplina. El aprendiz repite los principios más cognoscibles por naturaleza, pero todavía no ha alcanzado el estado de aquel a quien ya no le parece asombroso que las cosas se den de esa manera sino, por el contrario, lo más natural, al punto que más bien se sorprendería de que se diera de otro modo (*Met.* I 2, 983a12-20). La *akrasia* propiamente dicha es aquella que se da respecto de los placeres corporales, los cuales, en tanto son capaces de expulsar el dolor, provocan, si se carece de una educación que haya incitado la moderación, que se caiga en el círculo vicioso de perseguir el placer excesivo para evitar el dolor excesivo de no tener ese tipo de placeres. Su naturaleza placentera, reside, entonces, en que son una suerte de remedio (*iatreia*, 1154a28, 34) y a causa de malas disposiciones fisiológicas o éticas se requiere más o menos de este tipo de remedios. Sugiero que esta sería la vía más fructífera de exploración de las *phantasiai* del incontinente, pues como la *phantasia* implica un movimiento corporal, además de uno anímico, el incontinente ha condicionado sus *phantasiai* de modo que lo agitan de manera intensa, y el intelecto, como he explorado antes, no puede funcionar adecuadamente en ese contexto. Es por esta razón que las disposiciones del carácter se arraigan y son, para Aristóteles, difíciles de ser cambiadas, en tanto implican un condicionamiento del deseo que es posibilitado por la *phantasia*, que posee una contrapartida fisiológica que da cuenta del tipo de reacción física concomitante a las funciones anímicas.

Es, pues, por esta capacidad de mover que en *De anima* III 10, Aristóteles considera a la *phantasia* una especie de intelecto (*tis nóus*, 433a10), y no solo la *phantasia* humana, como podría parecer a primera vista, sino también la *phantasia* propiamente animal. Esta inclusión de los animales en su esquema explicativo podría obedecer, por un lado, al interés científico del estagirita, el cual se manifiesta en las diversas obras que consagró al estudio de diversos aspectos de la vida animal. Pero, por otro lado, encontramos que al estructurar las diversas capacidades del alma de todos los vivientes desde lo inferior a lo superior,³³ conteniendo esto último a las funciones inferiores (en el orden nutrición, percepción, *phantasia*, intelección), Aristóteles preserva la posibilidad de explicar ciertos comportamientos humanos como una regresión a un estado animal. Tal es el caso del bestial (*theriodes*, *EN* VII 5, 1149a9-10), disposición brutal que en la ética sólo es mencionada pero no tematizada en detalle, en razón de salirse de los límites de la humanidad.

El rol práctico de la *phantasia*

³³ Cf. *PA* 687a14-15.

A lo largo de este capítulo he examinado la función de la *phantasía* respecto del deseo, mostrando en qué sentido lo posibilita, sobre la base del análisis del rol del objeto de deseo y de la facultad desiderativa respecto del movimiento. Me he centrado más en el análisis de *De anima* III, 9-11 que en el de las disposiciones éticas, porque me ha interesado más el estudio del mecanismo del deseo. Así, el tratamiento ético ha quedado sólo sugerido, abierto para desarrollos posteriores, que exploten la articulación entre la psicología y la ética aristotélicas.

Para que el objeto de deseo pueda mover tiene que ser representado por la *phantasía*, si bien lo que mueve, estrictamente, es la facultad desiderativa. Esto de ningún modo implica una negación del rol del intelecto práctico, en tanto este requiere de la *phantasía* para poder operar, del mismo modo que todas las funciones de la facultad intelectual. En el caso de los seres humanos, lo esperable es que la *phantasía* opere en consonancia con el intelecto práctico, pero también puede comandar la acción. Es respecto de este rol de la *phantasía* que se vuelve especialmente valiosa la interpretación de Nussbaum (1978), pues la *aísthesis* propiamente dicha no puede explicar el deseo y el movimiento animal, sino que requiere de la *phantasía*. Sin embargo, esto no implica que no se pueda percibir el mundo sin *phantasía*, como sostiene la autora. Entiendo que la *phantasía* interviene en la conformación del deseo porque este supone una anticipación, una suerte de proyección que no podría ser producto de la *aísthesis* propiamente dicha, aunque se trate de un futuro inmediato. Y cuando el intelecto práctico se proyecta al futuro, lo hace con la ayuda de *phantásmata*.

Junto con lo señalado en mi anterior examen de la función de la *phantasía* en la memoria (capítulo 14) y en los sueños (capítulo 15), el análisis llevado a cabo en este capítulo completa el panorama de cómo opera la misma respecto de lo que no está presente. El deseo de ese objeto que tengo ante mí no puede darse a menos que provoque en mí una anticipación forjada por la *phantasía*. Esto refuerza, además, una de mis conclusiones generales respecto del funcionamiento de la *phantasía* aristotélica: la conciencia de que quien la experimenta, en circunstancias normales, se percata de que se trata de un producto interno del alma, originado en una percepción, pero que sin embargo no es el resultado de la acción causal directa de un objeto del mundo.

Conclusiones

La hipótesis principal que guió mi investigación en sus inicios ha sido que Aristóteles forja su noción de *phantasia* en el marco de la polémica que Platón entabla a Protágoras, de suerte que el estudio de las nociones de estos dos pensadores, junto con el análisis de las críticas aristotélicas, se revelaría fundamental para la comprensión de la noción aristotélica. También había advertido, a partir de la lectura de la abundante literatura secundaria sobre el tema, que se había instalado una interesante polémica acerca de si es más valiosa una estrategia como la que constituye el nervio de mi investigación, o en cambio un análisis que podría llamarse *interno*, que más que la polémica con los predecesores, tuviera en cuenta la interdependencia dentro de los propios textos y temáticas aristotélicas. Respecto de esto, sospeché que podía tratarse de una falsa dicotomía y que era posible atender a ambos aspectos, iluminando uno en función del otro. Como sostiene Jaeger (1923:11-15), la posición de un filósofo en la historia del pensamiento es producto del estado de la filosofía de su tiempo, así como del desarrollo interno de sus propias ideas. Me ha parecido que esta afirmación general es capaz de guiar inicialmente al intérprete y que explorar en los textos aristotélicos el tema que me he trazado como objeto de búsqueda puede deparar sorpresas, u obligar a deshacernos, o al menos a darle un sentido especial a ciertas afirmaciones generales. Otro tanto podría decir de la referencia de Wieland a una estrategia frecuente de Aristóteles, preocupado por encontrar el germen de verdad presente en las doctrinas de sus predecesores, operando una mediación dialéctica y recuperándolas en una síntesis superior.¹ Son afirmaciones agudas, naturalmente, y también valiosas, pero mi investigación pretender ser, precisamente, una muestra del cuidado con que hay que transitar el análisis de los textos, al menos respecto de cuestiones tales como la *aísthesis* y la *phantasia*.

Una vez recorrido el camino, me inclino a sostener que mi sospecha ha sido fructífera, y que el estudio de la *phantasia* aristotélica se puede enriquecer con ambas líneas de análisis. Sin embargo, el aporte de ambas no es igualmente valioso, pues buscando la comprensión de la *phantasia* aristotélica en las preguntas que le suscitaron sus predecesores, he debido adentrarme en el estudio de la psicología aristotélica para entender la formulación de esas mismas preguntas. Ellas mismas son dialécticas, no surgieron de insuficiencias de los planteos de sus predecesores, sino que fueron formuladas por un cuestionador que, desde otros presupuestos, se

¹ Cf. cap.8:191.

Conclusiones

enfrentó con unas respuestas que no satisfacían su espíritu científico y filosófico. Sintetizaré las razones de estas conclusiones.

Existe, por cierto, una razón mínima para abordar el estudio de la *phantasia* en Aristóteles a partir de las posturas de sus predecesores: él mismo alude a las nociones de *phantasia* en Protágoras y Platón para criticarlas, de modo que mal podría el intérprete obviar su tratamiento. Un intérprete contemporáneo, y por lo tanto formado en la sospecha de la fidelidad del abordaje aristotélico de otros pensadores, debe razonablemente, como he hecho en la primera parte de esta investigación, intentar abocarse a ellos de modo independiente de la lectura aristotélica, en la medida, al menos, en que a un pensador contemporáneo le es posible independizarse de Aristóteles.

Respecto de las propias nociones de estos pensadores, Aristóteles se ha revelado como un mal lector y buen crítico en el caso de Protágoras, y como un buen lector y mal crítico en el caso de Platón. Comienzo con Protágoras, aclarando previamente por qué sostengo que es buen crítico a pesar de mal lector, por paradójico que podría parecer, en tanto me refiero a que construye la figura del sofista según la visión académica y luego la critica de un modo agudo y acertado. He intentado mostrar que la estrategia aristotélica no implica la construcción de un ~~fantochito~~ ~~facil~~ de criticar ni de una maniobra conspirativa ~~fraguada~~ en la Academia, sino de la mirada de un pensador que, comprometido con su propio modo de entender la filosofía y la vida, lee a los sofistas desde su propio punto de vista.

Aristóteles se alinea con Platón contra los sofistas, entonces, respecto de las cuestiones fundamentales que los oponen, y trata en consecuencia a Protágoras a partir del testimonio platónico del *Teeteto*. Así, atribuye a Protágoras la adhesión al heraclitismo extremo, el igualitarismo de las opiniones y la identificación entre *aísthesis* y *phantasia*. Esta asimilación, en la cual el acento está puesto en la última y no en la primera, de modo que representa más bien un ataque al valor de la percepción, es objeto de crítica en *Metafísica* IV 5, un capítulo que insiste en la existencia del sustrato capaz de generar las percepciones. Esto último es la piedra de toque de la polémica de Aristóteles contra la *phantasia* protagórica, en tanto este objeto, que permanece en el mundo al margen de las percepciones, es accesible a ellas y no a la *phantasia*. Así como el pensamiento es incapaz de captar el mundo directamente, sin la mediación de las percepciones, la *phantasia* tampoco puede hacerlo, en tanto es un movimiento producido por la percepción en acto. En otras palabras, sin percepción, no hay *phantasia*, sin *phantasia* no hay juicio. Este es el modo humano de aprehender el mundo. El dios, que solo se intelige a sí mismo, no posee tampoco este tipo de

Conclusiones

conocimiento, lo cual, por cierto, no es para Aristóteles una carencia, pues la divinidad no puede carecer de nada.

La toma de posición de Aristóteles frente a la noción de *phantasia* platónica implica, según sostuve, una buena lectura pero una mala crítica. Encuentra en ella, en efecto, un tipo de opinión que adhiere acriticamente al contenido perceptual, en la misma línea que he encontrado en los diálogos platónicos, e incluso Platón se refiere no solo a contenidos estrictamente perceptuales sino a todo aquello que se presenta de modo inmediato, incluso las imágenes mentales forjadas por el discurso sofístico.² La gran pregunta que Aristóteles extrae de allí es cómo son posibles, entonces, aquellos juicios en los que nos pronunciamos en contra de lo que se ofrece a los sentidos, pero que implican la manipulación de contenido perceptual y no de *lógos*. Su respuesta lo lleva a una *phantasia* que carece de naturaleza judicativa. Así preserva la *dóxa*, liberándola de la adhesión a la *phantasia* en que la sumía Protágoras, del mismo modo que salva a la *aísthesis* de su reducción de la *phantasia*.

Sintetizando la comparación de la *phantasia* aristotélica con las de Protágoras y Platón, encuentro la postura aristotélica más equilibrada y también más compleja. Protágoras consideraba a todas las *phantasiai* verdaderas, mientras que Platón desconfiaba de todas ellas, sin que esto implique que todas sean estrictamente falsas. Aristóteles sostiene que ellas mismas pueden ser tanto verdaderas como falsas y que, a nivel judicativo, son capaces de posibilitar la verdad no menos que el error. El pensamiento no está constreñido a ellas, es decir que puede juzgarla, tomar distancia de ella, pero no puede operar sin el material que aportan. Es así como el hombre queda posicionado, en la psicología aristotélica, entre la animalidad y la divinidad; mientras que en el caso del animal la *phantasia* no desempeña mediación alguna, en el caso del dios, la intelección no requiere de ella. Claro que si la *phantasia* aristotélica posee estas características que la distinguen de la concepción alentada por Protágoras y por Platón es porque el Estagirita la entiende de modo diferente que ellos, al advertir que si no la separara de la *aísthesis* y del juicio no podría ser mediadora. Protágoras y Platón no necesitan, sin embargo, mediación alguna. Protágoras, o al menos el Protágoras del *Teeteto*, porque no admite que se pueda hablar de lo que se percibe de modo independiente de los pareceres individuales o comunitarios. Platón, porque sostiene que el pensamiento debe ejercitarse sin la *phantasia*, i.e., de modo independiente de lo que se ofrece inmediatamente a los sentidos. La distancia que Platón recomienda entre la percepción y el pensamiento para liberarse del engaño de los sentidos es, para él, el antídoto contra la peligrosa

² Aristóteles menciona tanto el ejemplo de lo blanco como de lo bueno. Cf. cap. 7:178.

Conclusiones

phantasia, mientras que para Aristóteles la *phantasia* misma supone una distancia tanto de la percepción como del juicio.

Respecto de las críticas y las quejas de numerosos autores, citados en la introducción y a lo largo de los capítulos que integran este estudio, acerca de inconsistencias, desarrollos insuficientes o nulos de diversos temas de la psicología aristotélica, la *phantasia* entre ellos, quiero hacer hincapié en tres cuestiones básicas. La primera de ellas es obvia y tiene que ver con la transmisión de los escritos aristotélicos, en tanto no nos ha llegado una obra completa ni acabada, mucho menos pulida como para su difusión.³ En segundo lugar, he apreciado, a lo largo de mi investigación, la diferencia entre los intereses aristotélicos y los de los intérpretes contemporáneos, lo cual no quita actualidad de los planteos del filósofo de Estagira. Lejos de enfrentarnos a problemas completamente ajenos, la lectura de sus textos hace visible la diferencia enriquecedora que representa el enfoque de un pensador profundo, pero que aborda los temas desde un ángulo diferente.⁴ La tercera reflexión que me merece este tema se vincula con lo que constituye, según mi entender, el carácter más apasionante de la filosofía aristotélica: su carácter aporético y abierto, advertido por numerosos intérpretes.⁵ Como bien expresa Ross (1924:LXXVII) respecto de la *Metafísica*, pero que entiendo puede ser extendido al conjunto del pensamiento aristotélico: "*The Metaphysics as a whole expresses not a dogmatic system but the adventures of a mind in its search for truth*".

El principal resultado de mi investigación es que la comprensión del rol de la *phantasia* en el conjunto de la psicología y gnoseología aristotélicas se resuelve en un estudio de las diferentes capacidades de la *aísthesis*, y que tal es el principal punto de disenso con Protágoras y Platón. El diálogo platónico de referencia obligada es, sin duda, el *Teeteto*, del que Aristóteles se ha revelado, en mi indagación, como el más atento de los lectores o más bien, de los interlocutores. Las preguntas que el joven Teeteto no acertaba a responder adecuadamente, adhiriendo, alternativamente, a Protágoras o a Sócrates, encuentran en Aristóteles a alguien que estaba a la altura de la problemática agudamente planteada por Platón allí acerca del conocimiento, la

³ Una bien fundada y extensa historia de la transmisión de los textos aristotélicos se encuentra en Chaignet (1883:60-90).

⁴ No he encontrado expresión más acabada y poética de tal relación que los contemporáneos tenemos con los griegos que la que Derrida (1992:199) expresa en un coloquio sobre estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Allí el filósofo francés sostiene que conviven en él tres reacciones simultáneas respecto de los filósofos griegos antiguos: fascinación y enamoramiento, incompreensión e incompetencia para traducirlos o entenderlos, fastidio y necesidad de criticarlos.

⁵ He aludido antes a la interpretación de Aubenque. Cf. cap.6:149, n.2, así como Le Blond (1939:47) y Guthrie (1981:103-105).

Conclusiones

percepción y la opinión. A diferencia de Teeteto, estas respuestas no surgieron de un incipiente matemático sino de un estudioso de la *phúsis*, maravillado por la unidad orgánica de los seres vivos. Esto último es el rasgo manifiesto sobre todo cuando debate con Platón, claramente reflejado en sus diferentes concepciones acerca de la *phantasia*. Allí donde el Platón critica la dependencia del pensamiento del contenido perceptual, Aristóteles encuentra una función del alma crucial, que lejos de entorpecer el pensamiento lo posibilita. El lector atento debe entender que ambos filósofos quieren explicar cuestiones distintas, pero que, de igual modo que ocurría, cierto que más gravemente, con la sofística, sus caminos se cruzan frecuentemente y así los vemos respondiendo lo que, solo aparentemente, son las mismas preguntas. Si hablamos de la física, piénsese en la distancia entre el *Timeo* y la *Física* o el *De anima* aristotélicos. Es este y no otro el marco global de la diferencia entre Platón y Aristóteles, que condiciona sus diferentes preguntas y respuestas acerca de la *phantasia*. La versión aristotélica, como hemos visto, representa la función de un viviente dotado de percepción que expresa mediante su posesión una perfección de su naturaleza, y no una carencia.

Mi estudio de la *phantasia* aristotélica se opone particularmente a las posiciones de Nussbaum (1978) y D. Frede (1996), quienes entienden que todas las percepciones requieren de la cooperación de la *phantasia* para poder llevarse a cabo. La interpretación de estas autoras se vio facilitada por el hecho de que la *phantasia*, para Aristóteles, puede operar también en presencia del objeto sensible, aunque su función sea más clara respecto del pasado y el futuro. Sin embargo, he buscado mostrar que no se trata de que su función en el presente consista en una interpretación o síntesis perceptuales, sino de un impacto de segundo grado que esa percepción provoca en quien percibe y como tal excede en cierta medida a esa percepción. Retomo un ejemplo aristotélico analizado oportunamente.⁶ Al percibir un hombre a lo lejos, alguien expresaría el parecer que tal visión le provoca con el juicio "me parece ver un hombre" y no "veo un hombre". Estaría remitiendo así a su objeto de percepción de modo mediato, haciendo referencia a lo que tal percepción ha provocado en él y no directamente de su visión. Lo único que habría que tener en cuenta ante este ejemplo aristotélico, es que la *phantasia* no es judicativa, pero en el ejemplo a Aristóteles no le queda más remedio que recurrir al *lógos*, aunque estrictamente no se trata de funciones judicativas sino discriminativas. Dado que el propósito de mi indagación ha sido delimitar el aporte del análisis de la *phantasia* en Protágoras y Platón para la noción aristotélica, no sigo estrictamente ninguna de las interpretaciones que han

⁶ Cf. cap. 13:319.

Conclusiones

aportado valiosos elementos a mi comprensión de la *phantasia*. De ninguna de ellas se ha apartado tanto mi interpretación, sin embargo, como de las dos recientemente mencionadas, i.e., Nussbaum y D. Frede. La razón de ello es que subestimar el valor de la *aísthēsis haplōs*, a mi leal entender, compromete seriamente nuestra comprensión de la gnoseología y la psicología aristotélicas. En el caso de D. Frede, según se ha visto, la dificultad radica en abusar del presente propio de la percepción, reduciéndolo a un instante que queda atrás a cada momento y de ese modo no es capaz siquiera de aprehender un solo objeto. La mirada recorre, el oído sigue las melodías, el tacto sigue los bordes de una superficie, y para Aristóteles sigue tratándose de una percepción propiamente dicha, por problemática que parezca la conceptualización de su dimensión temporal. Para que opere la *phantasia* hay que despegarse en cierta medida del objeto presente, remitiéndose a lo que su percepción suscita, a cómo se lo percibía antes o a cómo se lo percibirá en el futuro. Esto fractura, de algún modo, la dimensión temporal del presente que podríamos llamar "psicológico", por contraposición al análisis del tiempo estrictamente físico de *Física IV*.⁷

Establecidas estas cuestiones respecto de la interpretación y crítica aristotélica de sus predecesores, el campo para el estudio de la *phantasia* en Aristóteles dentro de las exigencias de su propio pensamiento se revela inagotable. El comportamiento humano natural y desviado del fin, el movimiento animal, los sueños, el delirio, la memoria, la reminiscencia, el lenguaje, la posibilidad del acceso a la verdad y al error, tanto a nivel teórico como práctico... Implícita o explícita, en todo ello está la *phantasia*. Cada uno de esos temas es, por sí mismo, merecedor de una investigación aparte, así como también sus prolongaciones en la filosofía helenística y medieval.

Las claves de lectura que, transversalmente al estudio de las diversas funciones de la *phantasia*, me han resultado más fructíferas, son dos, estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, me parece de singular relevancia destacar que en el caso de los seres humanos, la *phantasia* va siempre acompañada, en circunstancias psicofísicas normales, de la plena conciencia de su ejercicio. En el capítulo 10 he mostrado que Aristóteles no diría "conciencia" sino más bien "*aísthēsis*" o "*sunásthēsis*" para referirse al percatarse del ejercicio de una función, que acompaña a todas las que pertenecen a las facultades perceptiva e intelectual, con la sola excepción del sueño, que implica un estado excepcional. Quien ejercita su *phantasia* sabe que se trata de la producción de un *phántasma* y no de una

⁷ Ya he remitido al excelente trabajo de Aoiz (2007) respecto del tiempo de la percepción, merecería un estudio aparte la temporalidad de la *phantasia*, a la que he aludido en el capítulo 14.

Conclusiones

percepción. Es justamente la imposibilidad de distinguir entre uno y otra lo que caracteriza los usos desviados o patológicos de la *phantasia*, porque una serie de alteraciones como la enfermedad, las pasiones extremas, de igual modo que los sueños, impiden el establecimiento de la distinción y quien actúa movido por su *phantasia* lo hace con la convicción de quien percibe o piensa. Este es el segundo aspecto que me interesa destacar: la posibilidad de organizar sus funciones según quien la experimenta lo haga percatándose de ello o no, lo que marcaría la diferencia entre el uso esperado y el desviado de la *phantasia*. Mediante este último Aristóteles consigue dar cuenta de una serie de patologías propias de la mente humana, en virtud de que la *phantasia*, si se libera del control de la *aísthesis* y el pensamiento, puede dar lugar a todo el abanico de las patologías posibles de la mente humana, tal como muestran los sueños. Especial relevancia han cobrado dentro del estudio de estos casos, las patologías fisiológicas que dan lugar al extravío de la *phantasia*, como es el caso de los melancólicos o de los que poseen mala memoria o excitabilidad propias de la agitación corporal de la juventud. El panorama se completa con las malas disposiciones del carácter, un modo anímico de condicionamiento de la *phantasia*, pues la responsabilidad de los hombres se extiende tanto a sus disposiciones como a sus *phantasíai*.

Esta relativa autonomía que la *phantasia* posee respecto de la *aísthesis*, que como he mostrado, solo puede captar objetos sensibles efectivamente presentes, a la vez que la torna más susceptible de error, posibilita su aporte de los contenidos necesarios para la acción del pensamiento. Despojada de carácter judicativo, la *phantasia* aristotélica es condición de posibilidad del ejercicio del *lógos*, en un doble sentido. En primer lugar, porque posibilita el lenguaje, en segundo término, porque el pensamiento no posee contenidos previos propios. Luego de haber recorrido el camino de la investigación de sus funciones, entiendo que gran parte de la complejidad de su tratamiento radica en su carácter pre-lingüístico y pre-conceptual, lo cual la vuelve de difícil aprehensión al ser, precisamente, el terreno de las presentaciones, representaciones e imágenes mentales anteriores al *lógos*. Ocurre en el interior del alma sin ser percepción propiamente dicha ni poseer naturaleza judicativa, pero para dar cuenta de ella y para comunicarla a otros no queda más que recurrir a un *lógos* incapaz de agotarla.

Abreviaturas

Acad.	Cicerón, <i>Cuestiones Académicas</i>
Ag.	Esquilo, <i>Agamenón</i>
Alc.	Eurípides, <i>Alcestris</i>
Anab.	Jenofonte, <i>Anábasir</i>
Anal. Post.	Aristóteles, <i>Analíticos Posteriores</i>
Av.	Aristófanes, <i>Aves</i>
Banq.	Platón, <i>Banquete</i>
Cat.	Aristóteles, <i>Categorías</i>
CM	Sexto Empírico, <i>Contra matemáticos</i>
Const. At.	Aristóteles, <i>Constitución de los atenienses</i>
Crát.	Platón, <i>Crátilo</i>
DA	Aristóteles, <i>Acerca del alma</i>
DC	Aristóteles, <i>Acerca del cielo</i>
De aer.	Hipócrates, <i>De aere aquis et locis</i>
De sen.	Teofrasto, <i>Sobre las sensaciones</i>
DI	Aristóteles, <i>Acerca de los ensueños</i>
DK	Diels - Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
DM	Aristóteles, <i>Acerca de la memoria</i>
DR	Aristóteles, <i>Acerca de la respiración</i>
DeS	Pseudo Longino, <i>Tratado acerca de lo sublime</i>
DS	Aristóteles, <i>Acerca de la sensación</i>
DSV	Aristóteles, <i>Acerca del sueño</i>
Ed. R.	Sófocles, <i>Edipo Rey</i>
EE	Aristóteles, <i>Ética Eudemia</i>
EN	Aristóteles, <i>Ética Nicomaquea</i>
Eum.	Esquilo, <i>Euménides</i>
Eutid.	Platón, <i>Eutidemo</i>
Fed.	Platón, <i>Fedón</i>
Fil.	Platón, <i>Filebo</i>
Fís.	Aristóteles, <i>Física</i>
GA	Aristóteles, <i>Acerca de la generación de los animales</i>
GA	Aristóteles, <i>Acerca de la generación de los animales</i>
Gorg.	Platón, <i>Gorgias</i>
HA	Aristóteles, <i>Investigación sobre los animales</i>
He.	Eurípides, <i>Helena</i>
Hec.	Eurípides, <i>Hécuba</i>
Hel.	Gorgias, <i>Encomio de Helena</i>
Hell.	Jenofonte, <i>Helénicas</i>
Hip.	Eurípides, <i>Hipólito</i>
Hist.	Heródoto, <i>Historia</i>
Hist. Nat.	Eliano, <i>Historia Natural</i>
Hist. Pel.	Tucidides, <i>Historia de la Guerra del Peloponeso</i>
Hym. Afr.	Homero, <i>Himno a Afrodita</i>
Hym. Dem.	Homero, <i>Himno a Deméter</i>
IA	Eurípides, <i>Ifigenia en Aúlido</i>
II.	Homero, <i>Ilíada</i>
In Crat.	Proclo, <i>Comentario al Crátilo</i>
Inst. Orat.	Quintiliano, <i>Institutio Oratoriae</i>
Int.	Aristóteles, <i>Acerca de la interpretación</i>
Ion	Eurípides, <i>Ion</i>
IT	Eurípides, <i>Ifigenia en Taúride</i>

Ley.	Platón, <i>Leyes</i>
Lyr.	Safo, <i>Lyrica</i>
MA	Aristóteles, <i>Acerca del movimiento de los animales</i>
Met.	Aristóteles, <i>Metafísica</i>
Meteor.	Aristóteles, <i>Meteorológicos</i>
Nem.	Píndaro, <i>Nemea</i>
Od.	Homero, <i>Odisea</i>
PA	Aristóteles, <i>Acerca de las partes de los animales</i>
Parm.	Platón, <i>Parménides</i>
Parv. Nat.	Aristóteles, <i>Parva Naturalia</i>
Per.	Plutarco, <i>Pericles</i>
Pers.	Esquilo, <i>Persas</i>
Pol.	Aristóteles, <i>Política</i>
Polit.	Platón, <i>Político</i>
Prog.	Hipócrates, <i>Pronóstico</i>
Prot.	Platón, <i>Protágoras</i>
Rep.	Platón, <i>República</i>
Ret.	Aristóteles, <i>Retórica</i>
SNS	Gorgias, <i>Sobre el no ser</i>
Sof.	Platón, <i>Sofista</i>
Symp.	Jenofonte, <i>Symposio</i>
Teet.	Platón, <i>Teeteto</i>
Th.	Esquilo, <i>Siete contra Tebas</i>
Tim.	Platón, <i>Timeo</i>
Top.	Aristóteles, <i>Tópicos</i>
VA	Fióstrato Flavio, <i>Vida de Apolonio</i>
Vid.	D. Laercio, <i>Vidas y opiniones de los filósofos ilustres</i>

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

SOFISTAS

- CAPIZZI, A. (1955): *Protagora Le Testimonianza e i frammenti*, Florencia, G. C. Sansoni.
- CASSIN, B. (1980): *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- DIELS, H.-KRANZ, W. (1951-1952⁶): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 3 vols., Weidmann.
- DONADI, F. (1982): *Gorgia. Encomio di Elena*, Padova, Boll. Ist. Fil. Greca, Suppl. 7.
- DUMONT, J.P. (1969): *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, PUF.
- MC DOWELL, D.M. (1982): *Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol, Bristol Classical Press.
- MELERO BELLIDO, A. (1996): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- PIQUÉ ANGORDANS, A. (1985): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Brugera.
- SOLANA DUESO, J. (1996): *Protágoras de Abdera. Dissoi logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal.
- SPRAGUE, R. K. (1972): *The Older Sophists*, Columbia, University of South Carolina Press.
- TAPIA ZÚÑIGA, C. (1980): *GORGIAS, Fragmentos*, México, UNAM.
- TIMPANARO CARDINI, M. (1954²): *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, Laterza.
- UNTERSTEINER, M. (1949-1967): *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 4 vols., La Nuova Italia.

PLATÓN

Obras Completas

- AA.VV. (1920-1964): *Platon, OEuvres Complètes*, 27 vols., Paris, Les Belles Lettres.
- AA.VV. (1980-1999): *Platón, Diálogos*, Madrid, Gredos, 9 vols.
- BURNET, J. (1900-1907): *Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ionnes Burnet, Oxford, 5 vols.; DUKE, E. A. *et alia* (1995), vol. I; SLINGS, S. (2003) *Platonis Rempublicam*, Oxford.
- JOWETT, B. (1871): *The Dialogues of Plato*, Oxford, Clarendon, 1953, 4 vols.
- ROBIN, L. (1940-1942): *OEuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1953-1955, 2 vols.

República

- ADAM, J. (1902):¹ *The Republic of Plato, with critical notes, commentary and appendices*, vol. II (Books VI-IX), Cambridge. Cambridge University Press.
- CAMARERO, A. (1998): *Platón, República*. Estudio preliminar y notas por L. Farré. Revisión por L. Soares, Buenos Aires, Eudeba.
- CHAMBRY, E. (1959): *Platon, La République*, Texte grec et traduction. Introduction par A. Diès en *Oeuvres complètes*, t. VI-VII, 1^o et 2^o partie, Paris, Les Belles Lettres.
- CORNFORD, F. M. (1941): *The Republic of Plato*, New York, Basic Books.
- EGGERS LAN, C. (1988): *Platón, República*, introducción, traducción y notas en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos.
- LEROUX, G. (2002): *Platon, La République*. Traductoin inédite, introduction et notes, Paris, GF Flammarion.
- MÁRSICO, C. y DIVENOSA, M. (2005): *Platón, República. Introducción, traducción y notas*, Buenos Aires, Losada.

- PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1969): Platón, *La República*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, "Clásicos Políticos", 3 vol.
- SLINGS, S. (2003): *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxford University Press.

Teeteto

- BOERI, M. (2007): *Teeteto*, Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada.
- BOSTOCK, D. (1988): *Plato's Theaetetus* Oxford, Clarendon Press.
- BURNYEAT, M. (1990): *The Theaetetus of Plato with a Translation of Plato's Theaetetus* by M.J.Levett revised by M. Burnyeat, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publ. Co.
- CAMPBELL, L. (1861¹): *The Theaetetus of Plato*, New York, Arno P. 1973.
- COOPER, J. (1990): *Plato's Theaetetus. Harvard Dissertations on Philosophy*, New York and London, Garland Pub.
- CORNFORD, F.M. (1968): *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, 1935 (citado por la paginación de la traducción española de Cordero, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968).
- DIÈS, A. (1926): Platon, *Théétète*. Texte établie et traduit, *Oeuvres complètes*, t. VIII, 2^o partie, Paris, Les Belles Lettres.
- MC DOWELL, J. (1973): *Plato, Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press.
- NARCY, M. (1995): *Platon, Théétète* Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- VALLEJO CAMPO, A. (1992): *Platón, Teeteto*, introducción, traducción y notas en *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- WATERFIELD, R. (1987): *Plato. Theaetetus*, Translated with and Essay, England, Penguin Books.

Platón, Sofista

- APELT, O. (1922): *Platon, Der Sophist*, Auf der Grundlage der Übersetzung von Otto Apelt, neubearbeitet und eingeleitet, mit Ammerkungen, Hamburg, Literaturübersicht und Registerversehen, von Reiner Wiehl.
- ARANGIO-RUIZ, V. (1951): *Platone, Sofista*, Bari, Laterza.
- BENARDETE, S. (1986): *Plato's Sophist*, Chicago and London. Chicago University Press.
- BLUCK, R. S. (1975): *Plato's Sophist*, Manchester, Manchester University Press.
- CHAMBRY, E. (1969): *Platon, Sophiste*, Paris, GF-Flammarion.
- CORDERO, N. (1992): *Platón, Sofista*, introducción, traducción y notas en *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- CORDERO, N. (1993): *Platon, Le Sophiste* Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- CORNFORD F.M. (1935): *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul. (Hay traducción española de Cordero, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968).
- DE RIJK, L. M. (1986): *Plato's Sophist. A philosophical Commentary*, Amsterdam, North Holland.
- DIÈS, A. (1923): *Platon, Le sophiste*. Texte établie et traduit, *Oeuvres complètes*, t. VIII, 3^o partie, Paris, Les Belles Lettres.
- ROSEN, S. (1983): *Plato's 'Sophist'. The Drama of Original and Image*, New Haven, Yale University Press.
- TOVAR, A. – BINDA, R. (1977): *Platón, El sofista*, Tucumán, *Cuadernos de Humanitas*, 49, pp. 5-91.
- WHITE, N. (1993): *Plato: Sophist*, Indianapolis, Hackett.

Otras obras

- ILDEFONSE, F. (1997) : Platon, *Protagoras*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF Flammarion.
- JOWETT, B. (1953): *The Dialogues of Plato*, Oxford, Clarendon Press (4° ed.), vol. I.
- TAYLOR, C. C. W. (1976¹): Plato, *Protagoras*, translated with notes, Oxford, Clarendon Press; (1996): Revised Edition
- VLASTOS, G. (1956): *Plato's Protagoras: Jowett's Translation revised by M. Oswald*, Indianapolis and New York, Bobbs-Merrill.
- CALVO, J. L. (1981): Platón, *Crátilo*. Introducción y notas en *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- DALIMIER, C. (1998): Platon, *Cratyle*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- MÁRSICO, C. (2006): Platón, *Crátilo*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Losada
- WATERFIELD, R. (1982), *Plato, Philebus. Translated with an Introduction*, USA, Penguin Classics.
- CALONGE RUIZ, J. (1951): Platón, *Gorgias*. Texto griego, traducción y notas, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- CANTO, M. (1993): Platon, *Gorgias*. Traduction, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion.
- CAPPELLETTI, A. (1967): Platón, *Gorgias*. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires, Eudeba.
- DODDS, E. (1959): Plato, *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary, Oxford, Clarendon.
- IRWIN, T. (1979): Plato, *Gorgias*. Translation with notes, Oxford, Clarendon.

ARISTÓTELES

Obras Completas

- BEKKER, I. (1831): *Aristotelis Opera*, 5 vols, Berlin
- BONITZ, H. (1870): *Index Aristotelicus*, Berlín (reimpr. Graz, Akademische Druck, 1955)
- ROSS, W. D. (1908-1952): *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, Clarendon Press
- BARNES, J. (1984): *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols., Princeton

De anima

- HETT, W.S. (1957): *On the soul*, London, Heinemann
- THEILER, W. (1959), *Über die Seele*, Darmstadt
- BARBOTIN, E. et JANNONE, A. (1966): *Aristote, De L'Ame*, Paris, Belles Lettres
- HAMLIN, D. (1968), *Aristotle. De Anima. Books II and III (with passages from book I)*. Oxford, Clarendon Press, 1968, 1993
- Llanos, A. (1969): *De anima*, prólogo, traducción y notas, Buenos Aires, Juárez
- SIRCANA, F. y VEGETTI, M. (1970): *L 'anima*, Grassina, Bagno a Ripoli
- LAURENTI, R. (1970): *Dell'anima*, traduzione, introduzione e note, Napoli
- WALLACE, E. (1976): *Aristotle's Psychology*, with introd. and notes, New York, Arno Press
- MOVIA, G. (1979): *Aristotele, L'Anima*, trad., introd. y com., Napoli, L. Loffredo
- Tricot, J. (1982) : *De l'ame*, traduction nouvelle et notes, Paris, Vrin.
- ROSS, W.D. (1961): *Aristotelis de anima*, recogn. brevisque adnotatione instruxit, Oxford, Clarendon
- BODEUS, R. (1993) : *De l'âme*, trad. inédite, présentation, notes et bibliographie, Paris, Flammarion
- Hamlyn, D. W. y Shields, Ch. (1993): *De anima Books II and III (with passages from Book I)*, translated with introduction and notes by D.W. Hamlyn;

with a report on recent work and a revised bibliography by Christopher Shields, Oxford, Clarendon Press

CALVO MARTINEZ, T. (1994): *Acerca del alma*, Madrid, Gredos

POLANSKY (2007): *Aristotle's De Anima*, Cambridge U.P.

Metafisica

ROSS, W.D. (1924, 1948): Aristotle, *Metaphysics*, 2 vols, Oxford, Clarendon Press

Tredennick, H. (1933-35, 1945): *The Metaphysics*, ed. y trad., London, Heinemann (2a ed. rev. Cambridge MA, Harvard Univ. Press)

WIDMAR, B. (1944): *Primo libro della metafisica*, introduzione, traduzione, commento

JAEGER, W. (1957): *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Clarendon Press

TRICOT, J. (1962): *Aristote, Métaphysique*, Paris, Vrin

REALE, G. (1993): *Aristotele, Metafisica*, ed., intr., trad. e annot., ed. rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994): *Aristóteles, Metafisica*, Madrid, Gredos

Kirwan, Ch. (1994): *Metaphysics Books G, D and E*, transl. and comm., Oxford, Clarendon Press

ZUCCHI, H. (1999): *Aristóteles, Metafisica*, Buenos Aires, Sudamericana

Parva naturalia

Beare, J. I. y Ross, G. R. T. (1951): *The parva naturalia*, en *The Works of Aristotle Translated into English* vol. 3, Oxford, Clarendon Press

TRICOT, J. (1951): *Parva Naturalia* (traduction nouvelle et notes), Paris, J. Vrin

MUGNIER, R. (1953): *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, Paris, Les Belles Lettres

ROSS, D. (1955): *Parva Naturalia*, (texto revisado con introducción y comentario), Oxford (2ª ed. 1970)

HETT, W.S. (1986): *Aristotle in twenty-three volumes, VIII, On the soul; Parva naturalia; On breath*, Cambridge MA, Harvard University Press

BERNABÉ PAJARES, A. (1987): *Tratados breves de historia natural en Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos

Morel, P.M. (2000): *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. inédite, introduction, notes et bibliographie, Paris, Flammarion

Otras obras

DUFOUR, M. – WARTELLE, A. (1931-1973, 1998): *Rhétorique*, livres I et II, texte établi et trad. par Médéric Dufour ; livre III, texte établi et trad. par Médéric Dufour et André Wartelle, Paris, Gallimard

TOVAR, A. (1953): *Retórica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos

ROBERTS, W.R. & Bywater, I. (1954): *Rhetoric; Poetics*, New York, Modern Library

ROSS, W.D. (1959): *Ars rhetorica*, Oxford, Classical Texts

Cope, E., Sandys, J. (1970): *The rhetoric of Aristotle*, with a commentary by Edward Meredith Cope; revised and edited by John Edwin Sandys, Wm. C. Brown, Iowa

PIERETTI, A. (1972): *Retorica*, Bergamo, Minerva italica

NUSSBAUM, M. (1978): *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, U.P.

COOPER, L. (1982): *The rhetoric of Aristotle: an expanded translation with supplementary examples for students of composition and public speaking*, New Jersey, Prentice Hall

BYWATER, I. (1988): *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press.

Racionero, Q. (1990): *Retórica*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.

Lawson-Tancred, H.C. (1991): *The art of rhetoric*, translated with an introduction and notes, London, Penguin Books

PLEBE, A. y VALGIMIGLI, M. (1991): *Retorica; Poetica*, Roma, Laterza

- RUELLE, CH. (1991): *Rhétorique*, introd. de Michel Meyer; trad. de Charles-Émile Ruelle, rev. par Patricia Vanhemelryck; commentaires de Benoît Timmermans, Paris, Librairie générale française
- AUBONNET, J. (1960-89): *Politique*, texte établi et traduit, 5 vols., Paris, Belles Lettres.
- BARKER E. (1946): *The Politics of Aristotle*, translated with an Introduction, notes and appendices, Oxford, Clarendon Press

OTROS AUTORES

- HEIDEGGER, M. (1998) "La época de la imagen del mundo" en *Holzwege*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1950 (citado según la trad. esp. de Cortés, H. y Leyte, A. 1998 *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza: 63-90).
- HEIDEGGER, M. (2000), *Nietzsche*, II, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961 (citado según la trad. esp. de Verma, J. 2000 *Nietzsche II*, Barcelona, Destino)
- PRINZ, J. (2002), *Furnishing the Mind. Concepts and Their Perceptual Basis*, The MIT Press, Cambridge.
- SCHRADER, C. (1982), *Heródoto. Historia*, Madrid, Gredos
- TORRES ESBARRANCH (1991), *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos

LEXICOLOGÍA

- BAILLY, A. (1950): *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- BOISACQ, E. (1950): *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck.
- BRANDWOOD, L. (1976): *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son Ltd.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris; Klincksieck.
- LIDDELL, H. & SCOTT, J. (1996): *Greek English Lexicon*, 9ªed., Oxford, Clarendon Press
- RADICE, R. (2003): *Lexicon: Plato*. Milano, Biblia.
- RADICE, R. (2005): *Lexicon: Aristoteles*, Milano, Biblia.
- SMYTH, H. (1920): *Greek Grammar*, Boston, Harvard University Press.
- Thesaurus Linguae Graecae* (2001), Silver Mountain Software.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ACKRILL, J. (1984), *La filosofía de Aristóteles*, trad. F. Bravo, Caracas
- ADRADOS, F.R. (1981), "La teoría del *lógos* en Gorgias de Leontinos", *Logos Semantikós. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu I*, Madrid, pp. 9-19
- ALLEN, R (1965) (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965
- ALLEN, R. E. (1972), "The Arguments from Opposites in *Republic V*" (1961) en ANTON & KUSTAS (eds.) (1972), pp. 165-175
- ALLIEZ, E. (1992): "Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro", en Cassin (1992a), pp. 155-168
- ANNAS J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon
- ANNAS, J. (1992), "Aristotle on Memory and the Self", Nussbaum and Rorty, pp. 297-313
- ANNAS, J. (1996), "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", *Review of Metaphysics* 49:4, pp. 731-53
- ANNAS, J. (ed.) (1984-1987): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II (1984), III (1985), IV (1986), V (1987), Oxford, Clarendon Press.

- ANTON, J. & PREUS, A. (1983, 1989, 1992) (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy II* (1983), III (1989), V (1992), N. York
- AOIZ, J. (2007), *Alma y tiempo en Aristóteles*, Caracas, Equinoccio
- ARENDT, H. (1958): *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago (citado según reedición de 1998).
- ASHBAUGH, A. (1991): "La verdad de la ficción (una lectura de *República* 376e5-377a6)", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVII, 1991, 2, pp. 307-319.
- ASMIS, E. (1992): «Plato on poetic creativity», en Kraut 1992: 338-364.
- AUBENQUE, P. (1961), "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", en *Aristote et les problèmes de méthode*. Symposium Aristotelicum, Aristote, traductions et études. Béatrice Nauwelaerts, Paris
- AUBENQUE, P. (1966) *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Quadrige (citado por la trad. cast. De Vidal Peña, Madrid, Escolar y Mayo, 2008)
- AUBENQUE, P. (1979) (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin
- AUBENQUE, P. (1991) (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis
- AUBENQUE, P. (1992), "Si y No" en CASSIN (ed.), pp. 19-31
- AUBENQUE, P. (2009): *Problèmes Aristotéliens, Philosophie théorique*, Paris, Vrin
- BALTZLY, D. (1999): "Aristotle and Platonic Dialectic in *Metaphysics IV*, 4", *Apeiron* 32 (1999) 3, pp. 171-202.
- BARBOTIN, E. (1954), *La Théorie Aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste*, Paris, Vrin
- BARKER, A. (1981) "Aristotle on Perception and Ratios", *Phronesis* XXVI
- BARNES, J. (1993), *Aristóteles* (trad. esp. M. Sansigre Vidal de la ed. Inglesa de 1982), Madrid, Cátedra
- BARNES, J. (1995) (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge
- BARNES, J. (1969), "The law of contradiction", *Philosophical Quarterly* XIX (1969), pp. 302-309.
- BARNES, J., SCHOFIELD & SORABJI (1977), *Articles on Aristotle*, London, Duckworth
- BATTEGAZZORE, A. M. (comp.) (1993): *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di Filosofia* (Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990), Genova. Sagep.
- BAUSOLA, A. - REALE, G. (1994): *Aristotele. Perché la metafisica, Studi su alcuni concetti chiave della "Filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei suoi influenti*, Milano, Vita e Pensiero.
- BEDU-ADDO, J. T. (1991), "Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo*", *Phronesis* XXXVI (1991) 1, pp. 27-60
- BELFIORE, E. (1985): "Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27", *Transactions of the American Philological Association*, 115, pp. 47-57.
- BELFIORE, E. (1983), "Plato's Greatest Accusation against Poetry", en F. PELLETIER & J. KING FARLOW (eds.), *New Essays on Plato*, Gulph, Ontario, 1983, Suppl. Vol. X *Canadian Journal of Philosophy* pp. 39-62
- BENSON, T. W. et alia (1969): *Readings in Classical Rhetoric*, Boston, Allyn and Bacon.
- BENSON, H. (2010), "Collection and Division in the *Philebus*", en DILLON, J. - BRISSON, L. (eds.), en *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 19-24
- BERMAN, S. (1996): "Plato's Explanation of False Belief in the *Sophist*", *Apeiron* XXIX (1996) 1, pp. 19-47.
- BERMAN, S. (1991), "Socrates and Calicles on Pleasure", *Phronesis* XXXV (1991) 2, pp. 117-140
- BERTI, E. (1977), *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padova
- BERTI, E. (1981): "La Critica allo Scetticismo nel IV Libro della *Metafisica*", en Giannantoni 1981: 63-79.

- BERTI, E. (1989): *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza (citado según traducción española de Gianneschi y Monteverdi, *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires, Oinos, 2008).
- BERTI, E. (2004), *Nuovi studi aristotelici*. I. Epistemologia, logica e dialettica, Brescia D
- BERTI, E. (2005), *Nuovi studi aristotelici*. II. Fisica, antropologia e metafisica, Brescia
- BERTI, E. (2008a), *Nuovi studi aristotelici*. III. Filosofia pratica, Brescia
- BERTI, E. (2008b), *Dialectique, physique et métaphysique. Etudes sur Aristote*, Louvain-la-Neuve
- BETT, R. (1989), "The Sophists and Relativism", *Phronesis*, vol. XXXIV 2, pp. 139-169.
- BIRONDO, N. (2001), "Aristotle on Illusory Perception: *Phantasia* without *Phantasmata*", en *Ancient Philosophy XXI* (2001) 1, pp. 57-71.
- BLOCK, I. (1961), "The Order of Aristotle's Psychological Writings", en *Ancient Journal of Philosophy* 82, pp. 50-77
- BLONDELL, R. (1998), "Reproducing Socrates: dramatic form and pedagogy in the *Theaetetus*", en CLEARY & GURTLER (1998), pp. 213-237.
- BOERI, M. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Bs. As., Colihue, 2007, 209-251
- BOERI, M. (2009), "Filosofía y Drama en el Teeteto de Platón" en J. M. Zamora, A. Correa (eds.) *Diálogo y Filosofía* (Homenaje a María Isabel Santa Cruz en su 65 aniversario), Madrid-Bogotá, Universidad Autónoma de Madrid-Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 227-267
- BOLTON, R. (1990). "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic.", en Devereux & Pellegrin (1990), pp. 185-236
- BOLTON, R. (1987), "Definition and Scientific Method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals", en Gotthelf & Lennox, pp.120-166
- BOLTON, R. (1975). "Plato's Distinction Between Being and Becoming", *The Review of Metaphysics* vol. XXIX (1975) 1, pp. 66-95
- BONDESON W. (1976) "Some Problems about Being and Predication in Plato's *Sophist* 242-249", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XIV, n° 1, January 1976, pp. 1-10.
- BONDESON, W., "Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's *Theaetetus*", en *Phronesis* XIV (1969) 2, pp. 111-122.
- BORDONI, G. (1994), *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari
- BOSSI, B. (2008), *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*, Madrid, Trotta
- BOSTOCK, D. (1984): "Plato on *is not*", en Annas 1984: 89-119.
- BOSTOCK, D. (1994): "Plato on understanding language", en Everson 1994: 37-74.
- BOSTOCK, David, "Plato on understanding language" en EVERSON, L., pp. 37-74.
- BOWRA, C. M. (1936): *Greek Lyric Poetry*, Oxford, Clarendon Press.
- BRAET, A. (1992), "Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's *Rhetoric*: A Re-Examination", *Argumentation* 6 (1992) 3, pp. 307-20
- BRAUER, D. (1988) "Contradicción apofántica y contradicción reflexiva", *RLF*, vol. XIV (1988)3, pp. 323-338
- BRENTANO, F. (1862): (citado según la versión española) *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, Madrid, Encuentro (2007).
- BRETON, S. (1987): "'Le plaisir de parler'. Réflexions sur la sophistique", *Revue philosophique de Louvain* 85 (1987) 4, nro. 67, pp. 356-370.
- BRETON, S. (1992), "Sophistique et ontologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 90, pp. 279-296.
- BRISSEON, L. (1994), *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris, La Decouverte
- BRISSEON, L. (2000): «Sur le Protagoras. Le Mythe de Protagoras et la question des vertus», in BRISSEON, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, pp. 113-134.
- BROACKES, J. (1999), "Aristotle, Objectivity and Perception" en Sedley (ed.) (1999), *op. cit.*, pp. 57-113

- BROADIE, S. (1999), "Aristotle's Perceptual Realism" en Lloyd (ed.) (1999), vol. III, pp. 101-120
- BROCHARD, V. (1986), *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris, Vrin
- BRUNSCHWIG, J. (1992), "Hacer historia de la filosofía, hoy" en CASSIN (ed.) (1992) pp. 53-71
- BRUNSCHWIG, J. (1992), "No y sí", en CASSIN (ed.) (1992), pp.33-51
- BRUNSCHWIG, J. (1994): "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*" en Furley Nehemas 1994: 57-96.
- BRUNSCHWIG, J. 1996. "En quel sens le sens común est-il commun?", en Viano 1996
- BURNYEAT, M. (1976): "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en *The philosophical Review*, LXXXV, 2, April 1976. pp. 172-195 (reprinted en Everson 1990: pp. 39-59).
- BURNYEAT, M. (1994): "Aristotle on the Logic of Persuasion" en Furley Nehemas 1994: 3-55.
- BURNYEAT, M.F. (1996) "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?", en Nussbaum and Rorty (eds), pp. 18-29
- BURNYEAT, M.F. (1976), "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly* XXVI (1976), pp. 29-51
- BUSCHE, H. (2003), "Die Aufgaben der *phantasia* nach Aristoteles", en DEWENDER & WELT, pp. 23-43
- BYNUM, T. W. (1993), "A New Look at Aristotle's Theory of Perception", en DURRANT (ed.) (1993), pp. 90-109
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1998): "El principio de no contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", *Méthexis I* (1998), pp. 53-70
- CANDEL, M. (2002), *El nacimiento de la eternidad*, Barcelona, Idea Books
- CANTO, M. (1986), "Politiques de la réfutation. Entre le chien et le loup: le philosophe et le sophiste", en CASSIN (ed.), pp. 27-51.
- CANTO-SPERBER, M. (1997), "Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De anima* d'Aristote", *Les études philosophiques* 1, pp. 59-96.
- CAPPELLETTI, A. (1979), "Las tareas del sentido común según Aristóteles", en *Revista Latinoamericana de filosofía* V, N° 1, (1979), pp. 3-14
- CAPPELLETTI, A. (1984), *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía.
- CASERTANO, G. (1996), *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo
- CASERTANO, G. (ed.) (2002), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo.
- CASERTANO, G. (ed.) (2004): *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo.
- CASERTANO, G (ed.) (2005): *Il Crátilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo.
- CASERTANO, G. (2007): *Paradigmi della verità in Platone*, Roma, Editore Riuniti.
- CASHDOLLAR, S (1973) "Aristotle's Account of *Incidental Perception*", en *Phronesis* 18, pp. 156-75
- CASSIN, B. (1986), (ed.), *Positions de la Sophistique*, Paris, 1986
- CASSIN, B. (1986b): *Le plaisir de parler, études de sophistique comparée*, Paris, Les Editions de Minuit.
- CASSIN, B. (1988) "'Habla si eres un hombre' o la exclusión trascendental", (traducción de T.E. Zwanck y E. de Olaso), *RLF*, vol.XIV (1988) 3, pp. 291-303.
- CASSIN, B. (1992b): "Aristóteles y el *linguistic turn*" en Cassin 1992a: 311-324.
- CASSIN, B. (1995), *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard
- CASSIN, B. (comp.) (1992), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Editions du Seuil, Paris (citado según la

- paginación de la trad. esp. de I. Agoff, *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, Manantial, 1994)
- CASSIN, B. (comp.) (1992a): *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Editions du Seuil (citado según la traducción española de Agoff, *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, 1994).
- CASSIN, B. et NARCY, M. (1989): *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin.
- CASSINI, A. (1988): "La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIV (1988) 3, pp. 339-345.
- CASSINI, A. (1990a): "Aspectos semánticos y ontológicos de la justificación aristotélica del principio de no contradicción. *Metaph. 1007a20-b18*", *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, XI (1990) 1, pp. 5-28.
- CASSINI, A., "El fundacionismo aristotélico. Un análisis crítico de la interpretación de J. Ortega y Gasset", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVIII (1992) 1, pp. 159-172
- CASTON, V. (1997), "Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?", en *Les Etudes Philosophiques*, 1997/1
- CASTON, V. (1998), "Aristotle and the problem of intentionality", en *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (2, 1998), pp. 249-298.
- CASTON, V. (2002), "Aristotle on consciousness", *Mind* 111, (2002), pp. 751-815.
- CASTON, V. (2004), "The spirit and the letter. Aristotle on perception", en Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford, U.P.
- CASTON, V. (2004), "More on Aristotle on consciousness: Reply to Sisko", *Mind* 113 (2004), pp. 523-533.
- CASTON, V., "Intentionality in ancient philosophy", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008
- CATAN, J. (ed.) (1981): *Aristotle: the Collected Papers of Joseph Owens*, Albany, New York State University Press.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. (1986), "Le problème de l'expression et de la communication dans le scepticisme grec", *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles (Ousia), pp. 312-324
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. (1986), "Sophistique et Scepticisme. L'image de Protagoras dans l'oeuvre de Sextus Empiricus", en CASSIN (ed.), pp. 149-166
- CHAIGNET, A. (1883), *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris, Vrin
- CHAPPELL, T. (2004), *Reading Plato's Theaetetus*, Berlin, Akademie Verlag
- CHARLES, D. (1994): "Aristotle on names and their signification" en *Everson* 1994: 37-74.
- CHARLES, D. (2000), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon Press
- CHERNISS, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press (citado según trad. esp. de Eggers Lan, C. 1991 *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM).
- CLASSEN, C. J. (ed.) (1976): *Sophistik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CLASSEN, C.J. (1981): «Aristotle's picture of the Sophists», en Kerferd 1981: 7-25.
- CLEARY, J. & WANS, W. (1992) (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VIII, (Lanham-N. York)
- CLEARY, J. J. & WILLIAMS, W. (eds.) (1994): *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, X, Lanham-New York, University Press of America.
- CLEARY, J.J. & GURTLER, G.M. (1998, 1999) (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIV (1998), XV (1999): Leiden, Brill, 1998
- COBB, W. "Anamnesis: Platonic doctrine or sophistic absurdity?", en *Dialogue* XII (1973) 4, pp. 604-628

- COBB-STEVENS, "Perception, Appearance and *Kinesis*. The Secret Doctrine in Plato's *Theaetetus*", ANTON & PREUS, EAGP III, pp. 247-265.
- CODE, A. (1986): "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science investigates the Principle of Non-Contradiction", en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16 (1986) 3, pp. 341-358.
- COHEN, S. M. (1986): "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction", en *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1986) 3, pp. 359-370.
- COOK, A. (1996): «Plato and Poetry», en *The Stance of Plato*, Lanham, Littlefield Adams Books, pp. 75-97.
- COOK, A., «Plato and Poetry», en *The Stance of Plato*, Boston, Littlefield Adams Books, 1996, pp. 75-97
- COOPER, J. M., "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", en *Phronesis* XV (1970) 2, pp. 123-146.
- COOPER, J. (1993), "Rhetoric, Dialectic, and the Passions", en ANNAS (ed.), XI (1993), pp. 175-198
- COULOUBARITSIS, L. (1986), "*Legomenon et kategoroumenon* chez Aristote", *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 219-238
- COOPER, M., "The Importance of *diánoia* in Plato's Theory of Forms", *Classical Quarterly* N.S. 16 (1966), pp. 65-69
- CORDERO, N. L. (1978): "Lenguaje, realidad y comunicación en Gorgias", *Escritos de Filosofía* N° 1, Buenos Aires 1978, pp. 135-142
- CORDERO, N.L. (2000) (ed.), *Ontologie et Dialogue*, Paris, Vrin
- CORDERO, N. L. (2005b): "Platone non dice che *l'onoma* puo essere vero o falso (*Crat.* 385c-d)", en Casertano 2005: 18-26.
- CORDERO, N. L. (2005a): *Siendo se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos.
- CORNFORD, F.M. (1968), *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de N. L. Cordero y M. D. Ligatto, Paidós, Buenos Aires
- COSIGNY, S. (1989) "Dialectical Rhetorical and Aristotelian Rhetorical", en *Philosophy and Rhetoric*, 22 (1989), pp. 281-87
- COULOUBARITSIS, L. (1986), "*Legomenon et kategoroumenon* chez Aristote", en Joly, H. (ed.): *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 219-238.
- CRIVELLI, P. (2004): *Aristotle on Truth*, Cambridge Cambridge University Press.
- CROMBIE I. M. (1963): *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, London, Routledge & Kegan Paul (citado según traducción española de Torán y Armero, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1979).
- DANCY R.M., "The Categories of Being in Plato's *Sophist* 255 c-e", *Ancient Philosophy* XIX (1999) 1, pp. 45-72
- DANCY, R.M. (1975), *Sense and Contradiction*, Dordrecht, D. Reidel
- DAY, J. (1997), "The Theory of Perception in Plato's *Theaetetus* 152-183", en TAYLOR (1997), XV, pp. 51-80
- DE ROMILLY, J. (1988): *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois.
- DECLEVA CAIZZI, F. (2002): "Da Protagora al discorso 'maggiore' (*Tht.* 171d5-172c1)", en Casertano 2002: 63-86.
- DEGNAN, M.J. (1999): "What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC?", en *Apeiron* XXXII (1999) 3, pp. 243-273
- DELCOMMINETTE, S. (2003), "False Pleasures. Appearance and Imagination in the *Philebus*", *Phronesis* 48, 3: 215-237
- DELCOMMINETTE, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden / Boston, Brill

- DELEUZE, G. (1969): "Platon et le simulacre", Appendice I du *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit. (citado según la traducción española de Morey y Molina, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989)
- DENYER, N. (1991), *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Londres-N.York, Routledge
- DERRIDA, J. (1968), "La Pharmacie de Platon", *Tel Quel* 32 (1968), pp. 3-48 y *Tel Quel* 33, pp. 18-56. Reproducido en *La Dissémination*, Paris, *Le Seuil*, 1972
- DERRIDA, J., (1968): "La Pharmacie de Platon", *Tel Quel* 32 (1968), pp. 3-48 y *Tel Quel* 33 (1968), pp. 18-56 (reproducido en *La Dissémination*, Paris, *Le Seuil*, 1972).
- DETIENNE, M. (1967): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie Francois Maspero (citado según traducción española de Herrera, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981).
- DETIENNE, M. Y VERNANT, J. P. (1974): *Les Ruses De L'intelligence, La Mètis De Grecs*, Paris, Flammarion (citado según la traducción española de Piñeiro, *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988).
- DEVERAUX & PELLEGRIN (1990) (eds.), *Biologie, logique, et metaphysique chez Aristote*. Paris, Editions du CNRS
- DEWENDER, T. & WELT, T. (2003) (eds.), *Imagination-Fiktion-Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München- Leipzig, K.G. Saur
- DÍAZ, M. (2004a), "Vivir sólo con los sentidos: Aristóteles frente a uno de los límites de la humanidad", en SANTA CRUZ, M., MARCOS, G. y DI CAMILLO, S., *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón. Aristóteles y Plotino*, Bs.As, Colihue, 2004, pp. 259-269
- DÍAZ, M. (2004b), "La crítica aristotélica a la noción platónica de *phantasia*" en *Anales de Estudios Clásicos y Medievales*, Vol. I, 2004, pp. 1-12
- DÍAZ, M. E. (2009): "Aisthesis y *phantasia* en el pensamiento aristotélico", en Marcos Díaz (2009), pp. 169-202.
- DÍAZ, M. E., "Phantasía e intelección en el pensamiento aristotélico", MARCOS y DÍAZ, *op.cit.*, cap. 8 (pp. 203-231)
- DÍAZ, M. Y MARCOS, G., "La experiencia como límite del poder político del discurso. Inesperadas raíces platónicas de dos argumentos aristotélicos", *Philosophica* 33 (2008), pp. 40-61
- DÍAZ, M. y MARCOS, G. (2009), "La crítica de Aristóteles a la *phantasia* platónica", en Marcos y Díaz (2009), pp. 233-253.
- DÍAZ, M. y SPANGENBERG, P. (2004), "La confrontación entre sofística y filosofía en torno a la noción de *dynamis*", en *Deus Mortalis* 3 (2004), pp. 9-46
- DÍAZ, M. E. – LIVOV, G. R. – SPANGENBERG, P. (2009): "Una introducción a la *phantasia* antigua" en Marcos Díaz 2009: 27-40.
- DIÈS, A. (1966), *Plato. Oeuvres complètes*, Paris
- DIGBY, T., "Plato on Instability and Knowledge", *Apeiron* XVIII (1984) 1, pp. 42-45
- DIVENOSA, M. (2006), "Protágoras de Abdera: sentido y fuerza de la ley", en Maceri, S. (2006) (ed.), *Sobre el espíritu platónico de las leyes*, Bs. As., Dunken, pp.23-61
- DIXSAUT, M. (1993) (ed.) *Contre Platon 1. Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin
- DIXSAUT, M. (1995) (ed.), *Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, Paris, Vrin
- DIXSAUT, M. (2004) "Parlare giustamente", traducción de Taormina, en Cassertano 2004: 402-421.
- DIXSAUT, M. (1996), "Qu'appelle-t-on penser selon Platon?", *Centre d'etudes sur la pensée antique 'Kairos kai logos'*, 1996, pp. 1-23
- DÖRING, K. (1981), "Die politische Theorie des Protagoras", en KERFERD, pp. 109-115
- DORION, I. (1990): "Le statut de l'argument dialectique d'après *Réf. Soph.* 11, 172^a9-15", en *Dialogue* XXIX (1990), pp. 95-110.
- DROZ, G. (1993), *Los mitos platónicos*, Barcelona, Labor
- DUNLOP, C., "Anamnesis in the *Phaedo*", en *The New Scholasticism*, XLIX (1975) 1, pp. 51-61

- DUPRÉEL, E. (1948), *Les Sophistes*, Neuchâtel, Editions du Griffon
- DÜRING (1966), *Aristoteles*, Heidelberg, (citado por la paginación de la traducción castellana de Gaos (1985), *Aristóteles*, México, FCE)
- DURRANT, M. (1993) (ed.), *Aristotle's De Anima in focus*, London, Routledge
- EBERT, Th. (1983) "Ar on What is done in Perceiving", *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 37
- EMILSSON, E. (1993): "Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c Revisited", *Phronesis* XXXIX (1993) 2, pp. 136-149.
- ERICKSON, K. (1979) (ed.), *Plato: True and Sophistic Rethoric*, Amsterdam
- EVANS, J. D. G. (1977): *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- EVANS, J. (1974), "Aristotle on Relativism", *The Philosophical Quarterly* 24 (1974) 96, pp. 193-203
- EVERSON, S. (1990) (ed.), *Epistemology*, Cambridge U.P., 1990
- EVERSON, S. (1994) (ed.), *Language, Companions to Ancient Thought* 3, Cambridge U.P.
- EVERSON, S. (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon P.
- FATTAL, M. (2000): «Vérité et fausseté de l'onoma et du logos dans le *Cratyle* de Platon" en Cordero N. (ed.), *Ontologie et Dialogue*, Paris, Vrin, 2000.
- FATTAL, M. (2001): *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan.
- FERRARI, F. (2002): "Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra *aísthesis* e *dóxa*", en Casertano 2002: 156-174.
- FERRARI, G.R.F. (1989): «Plato and Poetry», en Kennedy 1989: 92-148.
- FINE, G. (1980), "The One over Many", *The Philosophical Review* 89, 2: 197- 240
- FINE, G. (1994): "Protagorean Relativisms" en Cleary Williams 1994: 211-243.
- FINE, G. (1999) (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford, 1999
- FORD, A. (1993): "Platonic Insults: Sophistic" en *Common Knowledge* I. 5 (1993), pp. 33-48.
- FOSSHEIM, H. (2010), "Method in the *Philebus*", en DILLON, J. – BRISSON, L. (eds.), en *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 31-35
- FREDE, D. (1989), "The soul's silent dialogue: a non-aporetic reading of the *Theaetetus*", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 215 (1989) 35, pp. 20-49
- FREDE, D. (1995), "The cognitive rol of *Phantasia* in Aristotle", en NUSSBAUM & RORTY (eds.), pp. 279-295.
- FREDE, D. (1999), "Plato on What the Body's Eye tells the Mind's Eye", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCIX (1999) 2, pp. 191-209
- FREDE, M. (1987), "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 1987, pp. 3-8
- FREDE, M. (1999) "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", en Fine 1999, pp. 377-383.
- FREELAND, C. (1995), "Aristotle on the Sense of Touch", en NUSSBAUM & RORTY (eds.), (1995) pp. 227-248
- FREUDENTHAL, J. (1863), *Ueber der Begriff des Wortes FANTASIA bei Aristoteles*, Göttingen
- FRIEDLÄNDER, P. (1968), *Plato*, Princeton
- FURLEY D. J. - NEHAMAS, A. (eds.) (1994): *Aristotle's Rethoric: Philosophical Essay*, Princeton, Princeton University Press.
- FURLEY, D. (1978), "Self Movers", en Lloyd y Owen, pp. 165-179.
- GALLEGO, J. (2003): *La democracia en tiempos de tragedia*, Buenos Aires / Madrid, Miño y Dávila Editores.
- GALLOP, D., "Image and Reality in Plato's *Republic*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), pp. 113-131

- GARVER, E. (1986): "Aristotle's *Rhetoric* as a Work of Philosophy", en *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986), pp. 1-22.
- GAUTHIER-MUZELLEC, M. (1996), *L'âme dans la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Kimé
- GERSON, L. P. (1999) (ed.), *Aristotle Critical Assessments*, 4 vol. I, London, Routledge
- GILL, CH. & MC CABE, M. (1996) (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon.
- GOMPERZ, T. (1893): *Griechische Denker*, V I. Leipzig, Veit (citado según la traducción inglesa de Magnus, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, London, 1901, vol. I).
- GOMPERZ, T. (1912): *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner.
- GOSLING, J. (1973), *Platón*, México, UNAM, 1993 (orig. 1973)
- GOTTHELF, A. (1976), "Aristotle's Conception of Final Causality", en *Review of Metaphysics*, pp. 226-54
- GOTTHELF, A. (1985) (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh-Bristol
- GOTTLIEB, P. (1992): "The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4", en *Clarey Wians* 1992: 183-198.
- GOULD, T. (1990): *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton, Princeton University Press
- GOUX, J., (1998), *Edipo filósofo*, Buenos Aires, Biblos
- GRASSO, R. y ZANATTA, M. (2003), *La teoria aristotelica della percezione*, Milano, Edizioni Unicopoli
- GRASSO, R. y ZANATTA, M. (2005), *La forma del corpo vivente: Studio sul De anima Di Aristotele*, Milano, Edizioni Unicopoli
- GREGORIC, P. (2007), *Aristotle on the Common Sense*, Oxford, Oxford University Press
- GRIMALDI, W. (1972): *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, Steiner Verlag.
- GRISWOLD, C.L. (1997): «The Republic's two critiques of Poetry (Book II 376c-398b, Book X 595a-608b)», en HÖFFE, O. (ed.), *Platon, Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 313-332.
- GUICHETEAU, M., "L'art et l'illusion chez Platon", *Revue Philosophique de Louvain* 54 (1956), pp. 219-227
- GULLEY, n., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Methuen, 1962
- GUTHRIE W.K.C. (1981), *History of Greek Philosophy* Vol.I-VI, Cambridge (citado por la paginación de la trad. castellana de Medina González, A. (1990), Madrid, Gredos
- HACKFORTH, R. (1945), *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge
- HACKFORTH, R., "Platonic Forms in the *Theaetetus*", *Classical Quarterly* VII (1957) 1, 2, pp. 53-58
- HADOT, P. (1980) "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l' Antiquité", en *Studia Philosophica* 39 (1980), pp. 139-166.
- HADOT, P. (1995): *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Paris, Gallimard (citado según la traducción española, *Qué es la filosofía antigua*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998).
- HAMLIN, D. (1990), "Aristotle on Dialectic", *Philosophy* 65 (1990), 254, pp. 465-476
- HAMLIN D. (1958), "Eikasía in Plato's Republic", *Philosophical Quarterly* 8 (1958), pp. 14-23
- HAMLIN, D. (1990): "Aristotle on Dialectic", en *Philosophy* 65 (1990), 254, pp. 465-476.
- HIRSCH, W. (1971), *Platons Weg zum Mythos*, Berlin, De Gruyter
- HOLLAND, A. J., "An Argument in Plato's *Theaetetus*: 184-186", en *The Philosophical Quarterly* XXIII (1973) 91, pp. 97-116
- HORN, H-J. (1994), *Studien zu 3° Buch der aristotelischen Schrift De Anima*, Vandenhoeck & Ruprecht

- HORN, H.-J. (1993), "Metapher und Phantasia. Ein aristotelisches Bedenken gegen den Gebrauch bildlicher Rede bei der Bestimmung der Phantasia (*De An.* III 3 428a2)", *R. Specht (Hg) Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 75, 1993
- HUBY, P. (1991), Barbara Cassin, Michel Narcy (edd., trs.): *La Décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire. (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique (reseña crítica) *The Classical Review* (1991), New Series, 41, pp. 30-31
- HUSSEY, E. *et alia* (1991): "La época de los sofistas" en *Los sofistas y Sócrates*, selección y nota preliminar de Alberto Vargas, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- IRWIN, T. H., "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's *Ethics*", OKSENBERG RORTY, EAE, pp. 35-53
- IRWIN, T.H. (1981): "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34 (1981), pp. 523-44.
- IRWIN, T.H. (1982): "Aristotle's concept of signification", en Schofield Nussbaum 1982: 241-265.
- IRWIN, T.H. (1988), *Aristotle's First Principles*, New York, Clarendon Press
- IRWIN, T.H., "Aristotle's concept of signification", en SCHOFIELD & NUSSBAUM, LL, pp. 241-265
- IRWIN, T.H., "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34 (1981), pp. 523-44
- JAEGER, W. (1923): *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin (citado según la traducción española de Gaos, *Aristóteles*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946.)
- KAHN, C. H. (1973): *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Reidel/Dordrecht, Foundations of Language Suppl. Series, 16.
- KAHN, C.H (1966), "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, pp. 43-81.
- KAHN, CH. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge
- KAHN, CH., "Aristotle on Thinking", en NUSSBAUM & OSKENBERG, EADA, pp. 359-379
- KAHN, CH., "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Archiv f. Geschichte der Philosophie*. Bd. 48 (1966).
- KANAYAMA, Y., "Perceiving, Considering and Attaining Being", ANNAS, J. (ed.), OSAP V, pp. 29-81
- KERFERD, G. B. (1949): "Plato's account of the Relativism of Protagoras", en *Durham University Journal* 42, pp. 20-26.
- KERFERD, G. B. (1950), "The first Greek Sophists", *Classical Review* 64, pp. 8-10..
- KERFERD, G. B. (1981): *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KERFERD, G. B. (1986): "Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait", en Cassin 1986aa: 13-25.
- KERFERD, G., "Plato's Account of the Relativism of Protagoras", *Durham University Journal*, 42 (N.S.11) (1949-1950), pp. 20-26
- KAHN, CH. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIRWAN, C. (1971), *Aristotle's Metaphysics. Books IV-V-VI*, trad. y coment., Oxford, Clarendon Press, 3º ed., 1984 (1º 1971)
- KOHAN, W. (1993), "Heráclito y un río que no cesa de moverse", en *Cuadernos de Filosofía* XXIV (1993) 39, pp.81-92
- KOSMAN, A. "Perceiving that we perceive: *On the Soul* III 2". *The Philosophical Review* 84 (1975), pp. 499-519.
- KOSMAN, L., "Silence and Imitation in the Platonic Dialogues", OSAP, suppl. vol. 1992, pp. 73-92

- KOSTMAN, J., "The Ambiguity of Partaking in Plato's *Sophist*", *Journal of History of Philosophy*, XXVII, 1989, pp. 343-363
- KRAUT, R. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge
- KULESZ, O.I. (2009): "La *phantasia* en el pensamiento preplatónico. Una ruta hacia el Protágoras histórico", en Marcos y Díaz (2009), pp. 41-68
- KÜHNER, F. (1992), *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Hanover und Leipzig
- LABARRIÈRE, J. (1984), "Imagination humaine et imagination animal chez Aristote" *Phronesis* XXIX (1984).
- LABARRIÈRE, J. (1989), "The political animal's knowledge according to Aristotle", en LABARRIÈRE, J. (1990), "De la *phronèsis* animale", en D. Devereux et P. Pellegrin, *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Éd. du CNRS, 1990, pp. 405-428.
- LABARRIÈRE, J. (1993), "Le rôle de la *phantasia* dans la recherche du bien pratique", dans P. Aubenque et A. Tordesillas (eds.), *Aristote politique*, Paris, PUF, 1993, pp. 231-252.
- LABARRIÈRE, J. (1993b), "De la 'nature phantastique' des animaux chez les Stoïciens", dans J. Brunschwig et M. Nussbaum (eds.), *Passions & Perceptions*, Cambridge U.P, 1993, pp. 225-249.
- LABARRIÈRE, J. (1994), "L'Orateur politique face à ses contraintes", dans D. Furley et A. Nehamas, *Aristotle's Rhetoric* (Actes du XIIème Symposium Aristotelicum), Princeton U.P., 1994, pp. 231-253.
- LABARRIÈRE, J. L. (1997): *Aristote-Sur l'imagination. Les Études philosophiques*, PUF, pp. 1-125.
- LABARRIÈRE, J. (1997), "Désir, *phantasia* et intellect dans le *De anima* III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber", *Les Études Philosophiques*, pp. 97-125
- LABARRIÈRE, J. (2004), *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Paris, Vrin
- LABARRIÈRE, J. (2005), *La Condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Leuven, Peeters
- LAFRANCE, Y. (1981), *La Théorie platonicienne de la Doxa*, Paris-Les Belles Lettres, Montréal-Bellarmin
- LASSÈGUE, M. (1991) : "L'imitation dans le *Sophiste* de Platon" en Aubenque 1991: 247-265.
- LEAR, J. (1994), *Aristóteles*, Madrid, Alianza
- LEAR, J. (2006): "Allegory and Myth in Plato's *Republic*", en SANTAS, G. (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 25-43.
- LEE, E. (1973): "Hoist with His Own Petard, Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (*Tht.* 161-171)", en Lee Mourelatos Rorty 1973: 225-261.
- LEE, M. (2005): *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, Oxford, Oxford University Press.
- LEE, E., MOURELATOS, A. & RORTY, R. (1960), *Exegesis and Argument*, Assen
- LEFÈVRE, R. (1992), "Aristote, l'imagination et le phénomène: l'interprétation de Martha Craven Nussbaum.", *Phronesis* 37, pp. 22-45
- LEFÈVRE, R. (1997), "La *phantasia* chez Aristote: subliminalité, indistinction et pathologie de la perception", en *Les études philosophiques* (1997), pp.41-58
- LEFÈVRE, R. (2002), "Des accidens *katà tèn phantasían* a la *phantasia bouleutiké*: le traité *De l'Âme* d'Aristote", en *Kleos* 5/6, pp. 35-63
- LEIGHTON, S. (1982), "Aristotle and the Emotions" en *Phronesis* XXVII (1982) 2, pp. 144-173
- LESKY, A. (1968) "Recht und Staat bei Protagoras", en Burian, J. y Vidman, L. (ed), *Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra*, Praga, 1968, pp. 67-72.
- LESZL, W. (1985): "Linguaggio e discorso", en VEGETTI, M. (ed.), *Il sapere degli antichi*, Torino, Boringhieri, pp. 13-45

- LEVI, A. (1940), "The man-measure principle: its meaning and application", *Philosophy* 15, pp.147-167
- LEVIN, S. (1982), "Aristotle's Theory of Metaphor", *Philosophy and Rhetoric* 15 (1982) 1, pp. 24-46
- LI CARRILLO, V. (1972), "Las definiciones del sofista", *Episteme*, Venezuela, pp. 83-189
- LLOYD (1993), "L 'idéé de nature dans la *Politique* d'Aristote" en AAVV, *Aristote politique*, Paris, Presses Universitaires de France
- LLOYD G. (1999) (ed.), *Aristotle. Critical Assessments*, vol. III. *Psychology and Ethics*, London and N. York. Routledge
- LLOYD, G. (ed.) (1999): *Aristotle. Critical Assessments*, vol. III. *Psychology and Ethics*, London / New York. Routledge.
- LLOYD, G.E.R. and OWEN, E.L. (1978), *Aristotle on the Mind and the Senses*, London, Cambridge University Press
- LORIES, D. (1998), *Le sens commun et le judgement du phronimos. Aristote et les stoiciens*, Louvain-La-Neuve, éd. Peeters
- LOWE, M. F. (1983): "Aristotle on Kinds of Thinking", en *Phronesis* 28 (1983), 17-30 (reprinted in Durrant 1993: 110-127).
- LUKASIEWIZ, J. (1970/1971): "On the principle of contradiction in Aristotle", en *Review of Metaphysics*, 24, pp. 485-509.
- LYCOS, K. (1964), "Aristotle and Plato on 'Appearing'", en *Mind* LXXIII, pp. 496-514
- MANSFELD, J. (1981): "Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons", en Kerferd 1981: 38-53.
- MANSION, S. (1961), *Aristote et les Problèmes de Méthode*, Proceedings of the Second Symposium Aristotelicum, Publications Universitaires de Louvain
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1995): *Platón ante el problema del error*, Buenos Aires, Fundec.
- MARCOS, G. (1996), "La crítica de Platón al relativismo protagórico" *Revista de Filosofía y Teoría Política*, UNLP, 31/32 (1996), pp. 429-438
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1999): "¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXV (1999) 2, pp. 295-317.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (2000): "Las falacias en torno a la falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la luz de la solución del *Sofista*" en ROBINSON, T. & BRISSON, L. (2000), *On Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Selected Papers from the V Symposium Platonicum.*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 144-153
- MARCOS, G. (2003), "Homme-mesure versus dieu-mesure: Traces de la polémique avec Protagoras dans les *Lois* IV" en SCOLNICOV, S. & BRISSON, L., *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Sankt Augustin, Academia Verlag
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (2006): "En defensa de Platón. Notas al argumento de auto-refutación de Protágoras (*Teeteto* 171a-c)", en Di Gregori, M. C. y Di Berardino, M. A. (comps.), *Conocimiento, realidad y relativismo*, México, UNAM, 2006, pp. 209-227.
- MARCOS, G. E. (2009a): "La naturaleza de la *phantasia* platónica. *Phantasia* como 'mezcla' de sensación y juicio", en Marcos Díaz 2009, pp. 123-147.
- MARCOS, G. E. (2009b): "Platón versus Gorgias. *Logos* y *aisthesis*", en *Estudios platónicos, Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, São Paulo, Edições Loyola, pp. 75-90.
- MARCOS, G. (1999), " ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXV (1999) 2, pp. 295-317
- MARCOS, G. (2010), "Placer y *phantasia* en *Filebo* 36c3-40e5", en DILLON, J. – BRISSON, L. (eds), en *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 188-193.

- MARCOS, G. y Díaz, M. (2009) (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica*, Bs. As., Prometeo
- MARGEL, S. (2002): "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", en *Kairos*, *Plato*, pp. 145-161.
- MC DOWELL, J. (1973), *Plato, Theaetetus*, Oxford, Clarendon P.
- MCLAUGHLIN, A. (1969), «A note on false pleasures in the *Philebus*», *The Philosophical Quarterly* 19, 74 (January 1969), pp. 57-67
- MCTIGHE, K. (1984), "Socrates on Desire for the God and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e", *Phronesis* XXIX 3, pp. 193-236
- MIÉ, F. (2004): *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón*, Córdoba, Ordía Prima.
- MILLER, F. (1999), "Aristotle's Philosophy of Perception", en CLEARY & GURTLER, XV, pp. 177-213
- MODRAK, D. (1981a) 'Koine aisthesis and the Discrimination of Sensible Difference in *De anima* III.2.' *Canadian Journal of Philosophy* 11, pp. 404-23
- MODRAK, D., (1981b) 'An Aristotelian Theory of Consciousness?' *Ancient Philosophy* 1, pp. 160-70
- MODRAK, D. (1986), *The Power of Perception*, Chicago, U.P.
- MODRAK, D. (1987), 'Aristotle on Thinking.' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2, pp. 209-41.
- MODRAK, D. K., "Perception and Judgement in the *Theaetetus*", en *Phronesis* XXVI (1981) 1, pp. 35-54.
- MOHR, R., "The Divided Line and the Doctrine of Recollection in Plato", en *Apeiron* XVIII (1984) 1, pp. 34-41
- MONTET, D. (2002): "Platon et les enjeux du *dialogesthai*", en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail* 19 (2002), «Platon», pp. 163-177.
- MOREAU, J. (1962), *Aristote et son école*, Paris, PUF
- MORGAN, M. L., "Sense-Perception and Recollection in the *Phaedo*", *Phronesis* XXIX (1984) 3, pp. 237-251
- MOST, G.W. (1986), "Sophistique et herméneutique", en CASSIN, pp. 233-246
- MÜLLER, R. (1986): "Sophistique et démocratie", en Cassin 1986a: 179-193.
- NAKHNIKIAN, G. (1955), "Plato's Theory of Sensation. I", en *Review of Metaphysics* IX (1955) 1, pp. 129-148; Part II, en *Review of Metaphysics* IX (1955) 2, pp. 306-327
- NARCY, M. (1986): "A qui la parole? Platon et Aristote face à Protagoras", en Cassin 1986a: 75-90.
- NARCY, M. (1989): "Platon revu et corrigé" en Cassin Narcy 1989: 61-110.
- NARCY, M. (1992): "¿Qué modelos, qué política, qué griegos?", en Cassin 1992a: 75-84.
- NARCY, M. (2002): "*Doxazein*: 'opinare' o 'giudicare'?", en Casertano 2002: 7-23.
- NATALI, C. (1986): "Aristote et les méthodes d'enseignement de *Gorgias*", en Cassin 1986a: 105-116.
- NEHAMAS, A. (1975), "Plato on the Imperfection of the Sensible World", *American Philosophical Quarterly* XII (1975) 2, pp. 105-117
- NEHAMAS, A. (1990), "Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry", en *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990), pp. 3-16
- NESTLE, W., (1940), *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart
- NEWIGER, H. J. (1973): *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseinde*, Berlin, de Gruyter.
- NIGHTINGALE, A. (1995): *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* Cambridge, Cambridge University Press.
- NIGHTINGALE, A. 2002. "Distant Views: 'Realistic' and 'fantastic' *Mimesis* in Plato", en Annas y Rowe 2002, pp. 227-262.
- NUSSBAUM, M. & OKSENBURG RORTY, A. (1995) (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford Clarendon Press

- NUSSBAUM, M. (1986) (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, Collected Papers in Greek Philosophy, London
- NUSSBAUM, M. (1994) *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (citado según traducción al español, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducido por Ballesteros, Madrid, Visor, 1995)
- NUSSBAUM, M. (ed.) (1986) *Logic, Science and Dialectic*, Collected Papers in Greek Philosophy, Ithaca / New York, Cornell University Press.
- NUSSBAUM, M. (1992), "The Text of Aristotle's *De Anima*", en NUSSBAUM & OKSENBERG (eds.), 1992, pp. 1-6.
- NUYENS, F. (1973), *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie
- O'BRIEN, D. (1995), *Le non être: deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag
- O'FLYNN BRENNAN, S. "Sensing and the sensitive Mean in Aristotle" *The New Scholasticism* 47 (1973)
- OBER, J. (1989): *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- OBER, J. (1994): "Power and oratory in democratic Athens: Demosthenes 21, against Meidias" en Worthington 1994: 85-108.
- OKSENBERG RORTY, A. (1980) (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles
- OKSENBERG RORTY, A., "A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the *Theaetetus*", *Phronesis* XVII (1972) 3, pp. 227-238
- OKSENBERG RORTY, A. (1992), "*De Anima*: its Agenda and its Recent Interpreters" en NUSSBAUM & OKSENBERG RORTY, (1992), pp. 7-13
- OSBORNE, C. (1995), "Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the *Phaedo*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCV (1995) 3, pp. 211-233
- OWEN, G. E. L. (1946): "*Tithenai Ta Phainomena*", en Mansion (1961), pp.83-103
- OWEN, G. E. L. (1986): *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.
- OWEN, G.E.L (1968) (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics. (Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum)*, Oxford, Clarendon Press
- OWENS, J. (1963): *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- OWENS, J. (1981): "Aristotelian Soul as Cognitive of Sensibles, Intelligibles, and Self" en Catan 1981: 81-98.
- OWENS, J. (1982), "Aristotle on common sensibles and incidental perception", en *Phoenix* 36, pp. 215-236
- OWENS, J. (1981), "A note on Aristotle's *De Anima* 3.4, 429b9", en CATAN, A, pp. 99-108
- PALUMBO, L. (1994), *Il non essere e l'apparenza sul Sophista di Platone*, Naples, Bibliopolis
- PALUMBO, (2002) "Verità sofistica e verità filosofica del *Teeteto* di Platone" en Casertano (ed.), *Il Teeteto di Platone*, Lofredo, Napoli, pp. 188-200
- PATTERSON, R. (1985), *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Publishing Co.
- PAYNE, D. (1986): "Rhetoric, Reality, and Knowledge: a Re-Examination of Protagoras' Concept of Rhetoric", *Rhetoric Society Quarterly* 16 (1986), pp. 187-197.
- PEARSON, G. (2005), "Aristotle on Being-as-Truth" en Sedley 2005, pp. 201-231.
- PELLETIER, Y. (1991): *La dialectique aristotélicienne*, Montreal, Bellarmin.
- PERL, E. (1997), "Sense-perception and intellect in Plato", en *Revue de Philosophie Ancienne*, XV, N° 1, 1997, pp. 15-34
- PLÁCIDO, D. (1997): *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Madrid, Crítica
- POLANSKY, R. (2007), *Aristotle's De Anima*. Cambridge, Cambridge University

- POLANSKY, R. & KUCZEWSKI, N. (1990): "Speech and Thought; Symbol and Likeness in Aristotle's *De Interpretatione* 16a 3-9", en *Apeiron* 23 (1990) 1, pp. 51-63.
- POLANSKY, R., "Analogy and Disanalogy of the Soul's Faculties in Aristotle's *De Anima*", en CLEARY & GURTLER, PBAP XV, pp. 56-86
- PREUS, A., "On Dreams 2, 459b24-460a33, and Aristotle's 'opsis'", en *Phronesis* 13 (1968)
- RABEL, R. (1996), "Schéma in Plato's definition of Imitation", *Ancient Philosophy* 16 (1996) 2, pp. 365-375
- REALE, G. (1993), "Struttura paradigmatica e dimensione epocale della metafisica di Aristotele", en AAVV, *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, 1993, pp. 37-58
- REALE, G. (1998), Platone. Alla ricerca della sapienza segreta, Rizzoli, Milan (citado por la paginación de la traducción castellana de Heraldo Bernet, R., Barcelona, Herder, 2001)
- REALE, G. (2004): "Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel *Protagora*", en Casertano 2004: 128-144.
- REES, D.A. (1972), "Aristotle's Treatment of *Phantasia*", ANTON & KUSTAS (eds.), (1972), pp. 491-504.
- RICHARDSON, H. (1995), "Desire and the Good in *De Anima*.", en Nussbaum & Rorty, pp. 381-399.
- RODRIGO, P. (1992), "Comment dire la sensation? *Lógos et aísthesis* en *De Anima* III, 2", *Études Phénoménologiques* 16 (1992), pp. 47-78
- RIJK, L. M. De (1986), *Plato's Sophist. A philosophical Commentary*, Amsterdam, North Holland
- RINGBOM, S. (1965), "Plato on Images", *Theoria* 31 (1965), pp. 86-109
- ROBINSON, J. M. (1956): "A Criticism of Plato's *Cratylus*", en *The Philosophical Review*, vol. 65 No.3, pp. 324-341.
- ROBINSON, J. M. (1960): "On Gorgias", en Lee Mourelatos Rorty 1960: 49-60
- RODRIGO, P. (1992): "Comment dire la sensation? *Lógos et aísthesis* en *De Anima* III, 2", en *Études Phénoménologiques* 16 (1992), pp. 47-78.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1975): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- ROMEYER DHERBEY, G. (1983), *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Age d'Homme
- ROMEYER DHERBEY, G. (1987): "Platon contre les sophistes. Les connotations politiques dans le *Gorgias*", *Filosofia Oggi* X (1987) 3, pp. 431-440.
- ROMILLY, J. (1988): *Le Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, de Fallois (citado según la traducción inglesa de Lloyd, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1992).
- ROSEN, S. (1987): "La querelle entre la philosophie et la poésie", en MATTEI, A. (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Nice (1987), Paris, Puf, 1990, pp. 325-331.
- ROSEN, S. (1988): *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, London/ New York, Routledge.
- ROSS, W.D. (1923) *Aristotle*, London
- ROSSETTI, L. (1985): "L'*aísthesis* como referente ultimo in Protagora: *peritrope* e '*antiperitrope*'", en CAPASSO, M. - DE MARTINO, F. -ROSATI, P. (a cura di), *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 173-190.
- ROSSETTI, L. (1986): "La certitude subjective inébranlable", en Cassin 1986a: 195-210.
- ROSSETTI, L. (1990), "Sulla dimensione retorica del dialogare socratico", *Méthexis* III, pp. 15-32
- ROSSETTI L. (2000), "Rhétorique de l'anti-rhétorique et effet de surprise à l'origine de l'image négative des sophistes", *Noésis* 2, pp. 105-118
- ROSSI, G. (2003): "¿Retórica o verdad? La 'tercera vía' de Platón", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXIX, n.2 (2003), pp. 285-316.
- ROSSITTO, C. (1996): *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- RUDEBUSCH, G. (1992), "Callicles' Hedonism", *Ancient Philosophy* 12, 1, pp. 53-71

- RUNCIMAN, W.G. (1962), *Plato's Later Epistemology* Cambridge, Cambridge University Press, 1962
- SALLIS, J. (1996), *Being and Logos, Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press
- RYLE, G. (1966), *Plato's Progress*, Cambridge
- SALLIS, J. (1996): *Being and Logos, Reading the Platonic Dialogues*, Indiana, Indiana University Press.
- SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. Y DÍ CAMILLO, S. (2004): *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Buenos Aires, Colihue.
- SAUNDERS, T.J. (1981), "Protagoras and Plato on Punishment", en KERFERD 1981, pp. 129-141
- SAYRE, K. (1983), *Plato's Late Ontology*, Mass., Princeton UP
- SCHIAPPA, E. (2003): *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press.
- SCHILLER, F.C.S. (1908): *Plato or Protagoras?*, Oxford, Blackwell
- SCHOFIELD, M., (1978), *Aristotle on imagination*, en Nussbaum and Rorty (eds.) (1996), pp. 250-279
- SCHOFIELD, M. & NUSSBAUM, M. (eds.) (1982): *Language and Logos Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, M. (2007): "The Noble Lie", en FERRARI, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 138-164
- SCOTT, D. (1987), "Platonic Anamnesis Revisited." *Classical Quarterly* NS 37, pp. 346-366
- SEDLEY, D. (1999) (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XVII. Oxford: Oxford University Press
- SEDLEY, D. (ed.) (2005): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVIII, Oxford, Oxford University Press.
- SHEA, J., "Judgement and Perception in *Theaetetus* 184-186", *Journal of the History of Philosophy* XXIII (1985) 1, pp. 1-14
- SIDGWICK, H. (1872), "The Sophists", *Journal of Philology* IV, pp. 288-307
- SILVERMAN, A. (1991): "Plato on *Phantasia*", *Classical Antiquity* 10 (1991) 1, pp. 123-147.
- SILVERMAN, A., "Plato on Perception and 'Commons'", en *Classical Quarterly* XL (i), pp. 148-175
- SIMMONS, A. (1994), *Explaining sense perception: A scholastic challenge*, Philosophical Studies PublisherSpringer Netherlands
- SKEMP, B. (1978), "Órexis in *De anima* III, 10" en Lloyd y Owen, pp. 181-189.
- SLAKEY, T. (1961), "Aristotle on Sense-perception", en DURRANT (1993) pp. 75-89
- SMITH, N. (ed.) (1998): *Plato Critical Assessments*, 4 vols., London, Routledge.
- SMITH, N., *Plato's Similes of Light in the Republic: A Reinterpretation*, Diss. Stanford Univ., 1975; "Plato's Divided Line", *Ancient Philosophy* 16 (1996) 1, pp. 25-46 (hay trad. española en AAVV, *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, OPFyL, 2001, pp. 63ss.)
- SNELL, B. (1978): "Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den Griechen" en SNELL, B., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 91-104.
- SOLANA DUESO, J. (2000): *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza.
- SORABJI, R., (2004), *Aristotle on Memory*, Chicago U.P.
- SOULEZ, A. (1986): "Le dire comme acte du sophiste ou invention et réputation par Platon de la pragmatique sophistique", en Cassin 1986a: 53-73.
- SOULEZ, A. (1991): *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris, PUF.
- SOULEZ, A., "Le dire comme acte du sophiste ou invention et réputation par Platon de la pragmatique sophistique", en CASSIN, PS pp. 53-73
- SPANGENBERG, P. (2004): "Acerca de la relación entre ser y lógos en el *Sofista*", en Santa Cruz Marcos Di Camillo 2004: 93-110.

- SPANGENBERG, P. (2007), "La metamorfosis de Protágoras: la construcción de un adversario", en DE SANTIS, G., MIÉ, F. y VENECIANO, G., *Prácticas discursivas de la Antigüedad Grecolatina*, Córdoba, Ediciones del Copista, pp. 165-187
- SPANGENBERG, P. (2009a), "Phantasia y verdad en Protágoras", en MARCOS, G. y DÍAZ, M. E. (eds.), 2009, pp. 69-98
- SPANGENBERG, P. (2009b), "Las críticas de Platón y Aristóteles a la phantasia de Protágoras", en MARCOS, G. y DÍAZ, M. E. (eds.), 2009, pp. 99-122
- SPRAGUE, R. (1986), "Apories sophistiques et descriptions du processus", B. CASSIN, pp. 91-104
- SPRAGUE, R. K. (1981): "Eating, Growth, and Sophists: Some Aristotelian food for thought", en Kerferd 1981: 64-80.
- STANTON, G. (1973), "Sophists and Philosophers: problems of classification", *American Journal of Philology* 94, pp. 350-364
- STOKES, M. (1998): "Plato and the Sightlovers of the *Republic*", en LLOYD GERSON (ed.), *Plato. Critical Assessments. Vol. II: Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology*, London / New York, Routledge, 1998, pp. 266-291.
- SZLEZAK, T. (1991), *Leer a Platón*, trad. cast., Madrid, Alianza,
- TAYLOR, C.C.W. (1994, 1995, 1996) (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII (1994), XIII (1995), XIV (1996); XV (1997) Oxford, Clarendon, (OSAP)
- TAYLOR, C.C.W. (ed.) (1994-1997): *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII (1994), XIII (1995), XIV (1996), XV (1997) Oxford, Clarendon Press
- TEISSERENC, F. (1999) "L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philèbe* 37a-41a", en DIXSAUT 1999: 267-297.
- TERRAY, E. (1990), *La politique dans la caverne*, Paris, Seuil.
- THOM, P. (1999): "The principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy", *Apeiron*, Vol. XXXII (1999) 3, pp. 153-170.
- TRABATTONI, F. (2002): "Il pensiero come dialogo interiore (*Theaet.* 189e4-190a6)", en Casertano 2002: 175-187.
- TUGENDHAT, E. (1998): *Ser, verdad, acción. Ensayos Filosóficos*, Barcelona, Gedisa.
- TURNBULL, K. (1994), "Aristotle on Imagination: *De Anima* III 3", en GERSON (1999) III, pp. 83-100
- UNTERSTEINER, M. (1967): *I Sofisti*, Milano, Lampugnani Nigri, (citado según trad. francesa de Tordesillas, *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993).
- URMSON, J.O., «Plato and the Poets», en MORAVCSIK and TEMKO, *op. cit.*, 1982, pp. 125-36
- VALLEJO CAMPOS, A., "El Fedro y la Retórica de Aristóteles" en *Méthexis* VII (1994), pp. 71-90
- VASILIOU, I. (1996), "Perception, Knowledge and the Sceptic in Aristotle", en TAYLOR, C.C.W., 1996 XIV, pp. 83- 131
- VEGETTI, M. (2004): "Protagora, autore della *Repubblica*? (ovvero, il "mito" del *Protagora* nel suo contesto)", en Cassertano 2004: 145-158.
- VERDENIUS, W. (1972), *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, J. Brill
- VERSENYI, L. (1962): "Protagoras Man-Measure Fragment", en *American Journal of Philology*, LXXXIII 2, pp. 178-184.
- VIGNA, C. (1993): "Semantizzazione dell'Essere e Principio di Non Contraddizione", en AA.VV. *Aristotle. Perché la Metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 59-89.
- VIGO, A. (2006): *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- VIGO, A. (2008): *Arqueología y aletheología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos.
- VILLELA-PETIT, M. (1991): "La question de l'image artistique dans le *Sophiste*", en Aubenque 1991: 53-90.
- VLASTOS, G (1979)., *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, N.Y.
- VLASTOS, G. (1971): *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, New York, Anchor.
- VLASTOS, G. (1976): "Protagoras", in Classen 1976: 217-289.

- VLASTOS, G. (1981), *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press
- VLASTOS, G. (1983), "The Socratic Elenchus" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, Oxford U.P, pp. 27-58
- VOLPI, F. (1993), "Le problème de l'aísthesis chez Aristote", en *Études Phénoménologiques* 17 (1993), pp. 27-49
- WATSON SCHIPPER, E. (1961), "Perceptual Judgements and Particulars in Plato's Later Philosophy", *Phronesis* VI (1961) 2, pp. 102-109
- WATSON, G. (1982), "ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, De anima 3.3." *Classical Quarterly* 32, pp. 100-13
- WEDIN, M. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale U.P.
- WEDIN, M. (1993): "Tracking Aristotle's Noûs" en Durrant 1993: 128-161.
- WEDIN, M. (1999): "The Scope of Non-Contradiction", en *Apeiron*, Vol. XXXII No. 3, Sept., 1999, pp. 231-242.
- WELSCH, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta
- WHITAKER, C.W.A. (1996), *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford
- WHITE, F., "Hos episteme ousa A passage of some elegance in the *Theaetetus*", *Phronesis* XVII (1972) 3, pp. 219-226
- WHITE, F., "The Theory of Flux in the *Theaetetus*", *Apeiron* X (1976) 2, pp. 1-10
- WHITE, N., "Perceptual and Objective Properties in Plato", *Apeiron* XXII (1989) 4, pp. 45-65
- WIANS, (1992) "Saving Aristotle from Nussbaum's *Phainomena*", en Preus & Anton (eds.), pp.133-149
- WIELAND, W. (1970), *Die aristotelische Physik*, Göttingen
- WIELAND W., "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", *Méthexis* IV (1991), pp. 19-37
- WILLIAMS, B. (1994): «Cratylus' theory of names and its refutation» en Everson 1994: 28-36.
- WOOLF, R., "The Written Word in Plato's *Protagoras*", *Ancient Philosophy* XIX (1999) 1, pp. 21-30
- YOLTON, J., "The Ontological Status of Sense-data in Plato's Theory of Perception", *Review of Metaphysics* 3 (1949) 9, pp. 21-58
- ZEYL, D.J. (1998): "Commentary on Mc Cabe: Refuting sophistic refutation", en Cleary Gurtler 1998: 169-176.
- ZUCCA, D. (2006), *Essere. Linguaggio. Discorso. Aristotele filosofo del ordinario*, Mimesis, Udine

1 ARISTOTELES : 1 PLATON : 14 (043.2)

FILOSOFIA

SOFISTAS