
El poder de visualizar. La *phantasia* según Aristóteles

The power of visualization. Phantasia according to Aristotle

EMMANUEL ALLOA

Universität Sankt Gallen
School of Humanities and Social Sciences
Fachbereich Philosophie
CH-9010 St. Gallen (Suiza)
emmanuel.alloa@unisg.ch

Abstract: When translating *phantasia* as 'imagination', one commits a dangerous anachronism: interpreting the Greek concept from the vantage point of a modern, post-Kantian framework which sees imagination as a faculty mediating between sensibility and reasoning. A close reading of the Aristotelian sources shows why *phantasia* cannot be identified as a distinct faculty, but rather designates a transversal power common to all psychic acts. The article argues that a more adequate translation of *phantasia* would be 'visualization'.

Keywords: Imagination, *phantasmata*, Nietzsche, Heidegger, Kant, Aristotle.

Resumen: Traducir *phantasia* por "imaginación" induce a un peligroso anacronismo: interpretar el concepto griego a partir de un marco moderno, post-kantiano, que la considera una facultad subjetiva que mediaría entre la sensibilidad y el entendimiento. El análisis textual de las fuentes aristotélicas muestra que la *phantasia* no puede identificarse con una facultad separada, y designa más bien un poder transversal común a los actos del alma. El artículo defiende que *phantasia* se traduciría más adecuadamente por "visualización".

Palabras clave: imaginación, *phantasmata*, Nietzsche, Heidegger, Kant, Aristóteles.

RECIBIDO: MARZO DE 2017 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2017

DOI: 10.15581/009.51.2.243-274

ANUARIO FILOSÓFICO 51/2 (2018) 243-274
ISSN: 0066-5215

243

1. FANTASÍAS MODERNAS:

¿HAY UNA BUENA Y UNA MALA IMAGINACIÓN?

“C uando busco otra palabra para decir música, encuentro siempre tan solo la palabra Venecia”, se lee en *Ecce homo*, la autobiografía experimental de Friedrich Nietzsche que fue su último texto antes de su enajenación mental¹. Poco antes, el 3 de noviembre de 1888, había escrito el poema “Venecia”, unos cuantos versos breves acerca de aquella vivencia estética que le quedó marcada de la nocturna Ciudad de los Canales:

Junto al puente me hallaba / hace un instante en la grisácea
noche. / Desde lejos un cántico venía: / gotas de oro rodaban
una a una / sobre una temblorosa superficie. / Todo, góndolas,
las luces y la música— / ebrio se deslizaba hacia el crepúsculo...
/ Instrumento de cuerda, así mi alma, / de manera invisible
conmovida, / en secreto cantábase, temblando / ante los mil
colores de su dicha, / una canción de góndola. / ¿Alguien había
que escuchase a mi alma?...²

La ciudad se torna el espejo del alma, y el solo recuerdo de su nombre le basta a Nietzsche para reencontrar los estados de ánimo de la felicidad interior³. Solamente un único escritor se relaciona con el sonido del nombre de esta ciudad tanto como aquél: Marcel Proust. Como se dice en *En busca del tiempo perdido*, de la palabra mágica “Venecia” parte “aquella atmósfera marina, indecible y particular, como la de los sueños, que mi imaginación había encerrado en el nombre de Venecia”⁴. A diferencia de Nietzsche, quien sueña con la

1. F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, en *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, G. Colli y M. Montinari (eds.), vol. 6 (De Gruyter, Múnich, 1988-) 291. Trad. cast. *Ecce homo*, trad. de A. Sánchez Pascual (Alianza Editorial, Madrid, 2005) 55.

2. *Ibidem*.

3. Cf. el poema de Nietzsche “Mi dicha” [Mein Glück!] (1886), en F. NIETZSCHE, *KSA*, vol. 3, cit. 648. Trad. cast.: *Poemas*, sel. y trad. de T. Santoro y V. Careaga (Hiperión, Madrid, 1979) 61.

4. M. PROUST, *A la recherche du temps perdu*, J.-Y. TADIÉ (ed.), vol. I (Gallimard, París, 1987) 386: “cette atmosphère marine, indecible et particulière comme celle

Ciudad de los Canales que tuvo que abandonar por razones de salud, Proust no relaciona ningún recuerdo pasado con Venecia; su fantasía trabaja tanto más activamente, cuanto con mayor vivacidad él se figura la *Serenissima*. El viaje a Venecia es una y otra vez aplazado por causa del miedo a que la realidad no pueda soportar el contraste con la imaginación⁵. En el año 1900, cuando Proust finalmente emprendió el viaje junto a su madre, las impresiones fueron mezcladas y él pasó horas en la penumbra de la Basílica de San Marcos leyendo *Stones of Venice* de John Ruskin, tratando de recobrar algo del mismo sobrecogimiento que le había deparado entonces la primera lectura. La imaginación recién viene en nuestra ayuda —esta es la conclusión a la que llega Proust a partir de esta dolorosa vivencia— cuando algo falta en la experiencia (“En virtud de la ley inevitable que exige que no se pueda imaginar aquello que está ausente⁶”).

Ahora bien, esta axiomática de la imaginación admite dos interpretaciones para la representación vicaria que las dos experiencias venecianas de Nietzsche y Proust pueden desempeñar: es ausente lo que no está más presente y, por ello, debe ser puesto nuevamente ante los ojos. Pero la imaginación también puede hacer presente, es decir, presentificar, lo que nunca estuvo presente de la experiencia. Los caminos de la imaginación y del destino que a ella se impone se escinden en producción y reproducción, en un inventar y un recobrar. Aunque, en principio, ambos se encuentran estrechamente ligados: etimológicamente, “inventar” deriva del verbo latino *invenire* (“hallar”, en el sentido de “venir a uno”). Antes de ser algo que hayamos creado, lo inventado señala entonces algo que ha venido (*in-venire*) a nosotros y que hemos encontrado. Mucho de lo que consideramos como resultado de nuestra creación consiste en *descubrir* algo que, en realidad, ya estaba allí. Así, según Nietzsche, la inventividad del

des rêves, que mon imagination avait enfermée dans le nom de Venise”. Trad. cast. *En busca del tiempo perdido*, vol. I. *Por la parte de Swann*, trad. de C. Manzano (Lumen, Barcelona, 2009, 5ª ed.) 422.

5. Aquí y a lo largo del artículo (salvo indicación específica), “imaginación” traducirá siempre el vocablo alemán *Einbildungskraft* (N.d.T.).
6. “en vertu de la loi inévitable qui veut qu’on ne puisse imaginer que ce qui est absent”.

genio a menudo se revela como autoengaño (“Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa *búsqueda* y ese *descubrimiento*”⁷); mientras que, por el contrario, dicho con Proust, un supuesto recobrar resulta como una invención a partir de piezas sueltas. El pasado que nuevamente sale a la luz en la representación nunca ha tenido lugar; es, antes bien, “un pasado que jamás ha sido presente”⁸.

La historia de la imaginación, tanto de sus defensores como de sus adversarios, gira en torno a la pregunta acerca de qué es lo que, ontológicamente, comporta esta no-presencia de lo representado. La diferencia entre una imaginación reproductiva que presentifica lo olvidado, lo lejano o lo que no ha tenido lugar, y una imaginación genuinamente productiva que permite hacer visible lo que aún no es, fue ya en la Alta Escolástica un importante tópico. Así, por ejemplo, Alberto Magno distinguía entre la *imaginatio* como presentificación reproductiva y la *phantasia* como *potentia formatrix*. Mientras que la *imaginatio* opera retencionalmente, la *phantasia* abre inauditos márgenes de acción y permite producir, por ejemplo, inquietantes seres fabulosos que hechizan el alma⁹. Con ello se bifurca el destino de la imaginación, aun cuando, en apariencia, ambos caminos aún pueden en principio ser englobados bajo la definición de que la imaginación presentifica lo que está ausente. La *imaginatio*, según Tomás de Aquino, siempre hace referencia a la *res absentes*¹⁰; una definición que

-
7. F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, en: *KSA*, vol. 1, cit., 883. Trad. cast. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. M. Valdés y T. Orduña (Tecnos, Madrid, 1996, 3ª ed.) 28.
 8. A partir de este motivo proustiano, cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (PUF, París, 1945) 280; trad. cast. *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. CABANES (Planeta-De Agostini, Barcelona, 1984) 257. Con respecto al Combray de Proust, cf. G. DELEUZE, *Différence et répétition* (PUF, París, 1968) 115; trad. cast. *Diferencia y repetición* (Ammorortu, Buenos Aires, 2001) 138: “desde el fondo de un pasado que nunca fue presente”.
 9. ALBERTUS MAGNUS, *De apprehensione*, Pars 3, en *Opera Omnia*, A. BORGNET (ed.), vol. 5 (Vivès, París, 1890) 577-582; cf. también del mismo autor: *Summae de Creaturis*, Pars 2, Quaestio 37, en *Opera Omnia*, vol. 35, cit., 323ss.
 10. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Lib. I, Art. 11: “quaedam vero quae apprehendit ea re absente, sicut imaginatio”; trad. cast. *De veritate*, trad. de H. Giannini, Ó. Velásquez (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996, 2ª ed.) 171: “hay otra

Wolff asumió, que Baumgarten estipuló en su *Estética*¹¹ y que Kant repitió a su modo cuando, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, afirma que “la imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*”¹².

La bifurcación kantiana de la imaginación en una facultad *reproductiva* y en una facultad *productiva* se tradujo también como, por un lado, un hallar [*Finden*] que sigue siendo siempre un *reco-brar* [*Wiederfinden*] y, de otro lado, un hallar que puede valer como un genuino *inventar* [*Erfinden*]. Esta última —que, según Rudolf Makkreel, ya comenzó a ser elaborada en los escritos kantianos precríticos con el concepto de invención (*Erdichtung*)¹³— libera a la imaginación del malentendido de que lo ausente que ella presentifica debería ser siempre *algo antes presente*. La *facultad de dar forma a la intuición* —denominada *Bildungsvermögen*— de ningún modo se agota en la formación reproductiva de imágenes, sino que puede también asumir la forma de una formación anticipatoria (*Vorbildung*), una formación completante (*Ausbildung*), una formación imaginativa (*Einbildung*) o una formación simbólica o análoga (*Gegenbildung*)¹⁴. En Kant, estas distintas consideraciones precríticas convergen, en la primera versión de la “Deducción trascendental”, en la constatación de que hay, por un lado, una “imaginación reproductiva” (*exhibitio derivativa*) que “devuelve a la mente [*Gemüt*] las intuiciones anteriormente habidas”; y, por el otro, una “imaginación productiva” (*exhibitio originaria*) que no se apoya en fenómenos aislados, sino que, “en lo que respecta a todos

[...] que aprehende la especie de la cosa, estando ésta ausente, como ocurre en la imaginación”.

11. Ch. WOLFF, *Psychologia empirica* [1732], § 92: “Facultas producendi perceptiones rerum sensibilibus absentium Facultas imaginandi seu Imaginatio appellatur”.
- A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica* [1739], § 558: “Cumque imaginationes meae sint perceptiones rerum, quae olim praesentes fuerunt, sunt sensorum, dum imaginor, absentium”.
12. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) [=KrV], B 151; trad. cast. *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas (Alfaguara, Madrid, 1986, 5ª ed.) 166 (en adelante *CRP*).
13. R. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement* (Chicago University Press, Chicago, 1990) 15.
14. *Ibidem*, 14.

los posibles fenómenos”, permite hacer representable *a priori* la forma de toda experiencia posible.

Mientras que Kant todavía insiste en que la imaginación en su conjunto (y con ello también la productiva) nunca estará en condiciones de producir algo “que no haya sido *nunca* dado a nuestra facultad de sentir”¹⁵, es justamente la idea de una imaginación que estaría desligada de cualquier vínculo a una donación previa la que se desarrolla en la crítica romántica kantiana. Para Fichte, la imaginación productiva es una “admirable facultad”¹⁶ que “pued[e] ser para la conciencia una instancia creadora (*Schöpferin*)”¹⁷. Para Schelling, en la imaginación productiva radical reside justamente la promesa de una “independencia de cada uno de los fenómenos que pone final a la búsqueda de condiciones que constantemente emprende el entendimiento”¹⁸. Para Novalis, la imaginación misma representa el *summum bonum*¹⁹; solo ella promete la auténtica emancipación del Yo: “El principio supremo no debe ser absolutamente nada dado, sino algo libremente hecho, un *invento* [*Erdichtete*], un *producto del ingenio* [*Erdachte*]”²⁰. La historia de un(os) imaginario(s) radical(es) se extiende desde la “aniquilación de lo actual”²¹ de Novalis a la teo-

-
15. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe* [=AA], vol. VII. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Reimer, Berlín, 1900-) 168; trad. cast. *Antropología*, trad. de J. Gaos (Alianza, Madrid, 2015, 2ª ed.) 93.
 16. J. G. FICHTE, *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794/95], en *Werke. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [=GA], vol. I/2 (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1962-) 353; trad. cast. *Fundamento de toda doctrina de la ciencia* (1794), trad. de J. Cruz Cruz (s.e., Pamplona, 2005, 2ª ed.) 136.
 17. J.G. FICHTE, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie* [1794], en *GA* II/3, cit., 316; trad. cast. *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía*, en J. FICHTE, *Filosofía y estética: La polémica con F. Schiller*, trad. de M. Ramos y F. Oncina (Universidad de Valencia, Valencia, 2007, 2ª ed.) 137.
 18. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst* [1803/04], en *Schellings Sämtliche Werke*, K. F. A. SCHELLING (ed.), vol. 5 (J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1856-1861) 466; trad. cast. F. W. J. SCHELLING, *Filosofía del arte*, trad. de V. López-Domínguez (Tecnos, Madrid, 1999) 147.
 19. NOVALIS, *Fichte-Studien* [1795/96] N° 578, en *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. In 3 Bänden*, H.-J. MÄHL, R. SAMUEL y H. J. BALMES (eds.), vol. II: *Das philosophisch-theoretische Werk* (Carl Hanser, Múnich/Viena, 2005, 2ª ed.) 186.
 20. *Ibidem*, 184.
 21. NOVALIS, *Brief an Friedrich Schlegel vom 20. Januar 1799*, Cf. NOVALIS, *Das All-*

ría de la imaginación como negación radical de lo real (*néantisation du réel*)²² de Jean-Paul Sartre, que se libera de las donaciones y cuyas amplias implicaciones Cornelius Castoriadis se dedicó a estudiar a lo largo de su obra²³. El tiempo en el que la fantasía tuvo que ser combatida en nombre de su cualidad amenazante a la razón y en el que llegó a ser designada por los filósofos como “la loca de la casa”²⁴ (*folle du logis*) ha quedado finalmente superado; pero, al parecer, también lo están aquellas teorías comprometidas con lo que se podría designar, con Kant, como imaginación “devolutiva” (*zurückbringend*)²⁵ y, con Castoriadis, como imaginación subordinada o secundaria (*imagination seconde*)²⁶. Ellas podrían ciertamente explicar cómo es que nosotros podemos “recobrar” lo que hemos extraviado, pero no explican cómo es que efectivamente con la imaginación inventamos algo que nunca hemos tenido.

Proust mismo consideró la abstracción como el mejor motor de la imaginación. Solo allí donde los sentidos no parten con ninguna ventaja tendría la fantasía, de hecho, vía libre. El nombre de Venecia nunca tiene tanto efecto, como cuando es despojado de las impresiones sensoriales y se torna nuevamente aquella “idea sensitiva” que el nombre representa como promesa de lo venidero. Tal y como explica el protagonista de *En busca del tiempo perdido* en el capítulo “Nombres de país”, nada lo lleva a excitación comparable

gemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik [1798/1799], H.-J. MÄHL (ed.) (Meiner, Hamburgo, 1993) 469.

22. Cf. E. ALLOA, *Imagination zwischen Nichtung und Fülle. Jean-Paul Sartres negative Theorie der Einbildungskraft auf dem Prüfstein von Tintoretto Malerci*, “Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie”, Beiheft 2: *Imagination und Invention* (2006) 13-27.
23. C. CASTORIADIS, *L’institution imaginaire de la société* (Paris, Seuil, 1975); trad. cast. *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de A. Vicens, M. A. Galmarini (Tusquets, Barcelona, 2013).
24. Esta es la fórmula citada a menudo (incluso por Hegel) que se atribuye a Nicolas Malebranche.
25. I. KANT, *Anthropologie* cit. 167; trad. cast. *Antropología*, 93 (“que devuelve al espíritu” en el original, N.d.T.).
26. C. CASTORIADIS, *La découverte de l’imagination*, en *Les carrefours du labyrinthe. Vol. II. Domaines de l’homme* (Seuil, París, 1986) 327-363; trad. cast. *El descubrimiento de la imaginación*, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, vol. II (Gedisa, Barcelona, 2009).

como el estudio de la red italiana de ferrocarriles. Los nombres de Venecia, Florencia o Parma provocan insospechadas visiones, y el nombre de cualquier estación, por muy insignificante que sea, lo traslada a un mapa imaginario que ya ha sido mentalmente transitado mucho antes y mucho mejor que lo que sería posible nunca en la realidad. En *Por el camino de Swann*, Proust incluso llega a referirse al horario de trenes como “la más embriagadora de las novelas de amor”²⁷.

Habida cuenta de las influyentes defensas, a lo largo del siglo XX, de una imaginación creativa y radicalmente productiva que sabe liberarse de la facticidad de los hechos, cabe preguntar qué queda de aquellas teorías que parten de que toda imaginación necesariamente está fundada sobre una percepción. ¿No se debe decir también junto con Thomas Hobbes, en lo tocante a Aristóteles —quien defiende esta teoría—, que la imaginación no puede representar más que una “sensación debilitada”²⁸? De hecho, en un célebre pasaje de la *Retórica* de Aristóteles, se afirma que la *phantasia* sería una “sensación débil” (*aisthêsis tis asthenês*)²⁹. Este pasaje parece suscribir que la *phantasia*, sin rodeos, contaría como imaginación reproductiva kantiana y supondría, dado el influyente aristotelismo, una razón para la tradicional subordinación de la *phantasia* a las otras facultades. Más aún, si la *phantasia* realmente fuera solo una percepción debilitada, ¿merece ella entonces, después de todo, el título de facultad autónoma? Incluso los reconocidos expertos parecen dudar de ello. Es interesante examinar las primeras obras publicadas en la época del nacimiento de la filología hermenéutica. En la primera monografía íntegramente dedicada a la *phantasia*, el análisis de Jacob Freudenthal publicado en 1863, se subraya que la *phantasia* no debería ser entendida como una “actividad automática, creativa y efectiva

27. “le plus enivrant des romans d’amour”, cf. PROUST, *Recherche* cit., 288.

28. “Imagination therefore is nothing but decaying sense”, cf. T. HOBBS, *Leviathan*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, Sir W. MOLESWORTH (ed.), vol. III (John Bohn, Londres, 1966, 2ª ed.) 4.

29. ARISTÓTELES, *Rhetorik*, I 11, 1370a28-29; trad. cast. *Retórica*, trad. de Q. Racionero (Gredos, Madrid, 1994) 266.

meramente por sí misma”³⁰. Jakob Frohschammer, en su exhaustivo estudio de 1881, resuelve que Aristóteles “no alcanzó a conocer la “imaginación productora” o la genial potencia creativa de la nueva psicología y teoría del conocimiento”³¹. Y cerca de un siglo después, Wolfgang Welsch, en su monumental estudio acerca de la doctrina aristotélica de los sentidos, llegó a la conclusión de que la *phantasia* solamente representa una “autoprolongación [*Selbstfortsetzung*] de la percepción” y, en tanto que mera “coda”, en ningún caso podría reclamar el estatus de una “facultad autónoma”³².

Esta relativización de la *phantasia* evidentemente no permaneció sin refutar, y numerosos enfoques se esforzaron por identificar a la *phantasia* como la facultad que media entre la sensibilidad y el entendimiento al interior de la epistemología aristotélica. Deliberadamente, las siguientes reflexiones no siguen este camino, sino que deben servir para argumentar por qué está completamente autorizado denegarle a la *phantasia* el rango de facultad. No acaso porque ella sea menos, sino, más bien, porque la *phantasia* representa más que una facultad de la *psychê*. Como se mostrará a continuación, ella designa la dimensión fundamentalmente visualizadora de cualquier conocimiento y, por ende, se encuentra desde un principio de manera transversal a toda compartimentación estática de la facultad individual. Pero antes de llegar a Aristóteles y profundizar en este pensamiento tan especial acerca de la imaginación, tenemos que tomar un camino indirecto, pasando primero por Kant.

2. LA IMAGINACIÓN: ¿RAÍZ DE LA DOCTRINA DE LAS FACULTADES?

La “lógica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* comienza con la siguiente constatación:

-
30. J. FREUDENTHAL, *Über den Begriff des Wortes ΦΑΝΤΑΣΙΑ bei Aristoteles* (Adalbert Rente, Gotinga, 1863) 58.
 31. J. FROHSCHAMMER, *Über die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben* (Adolf Ackermann, Múnich, 1881) 54.
 32. W. WELSCH, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1987) 384 ss.

Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes de la mente [*Gemüt*]: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos *da* un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo). La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento³³.

Entre la sensibilidad y el entendimiento existe una diferencia no solamente gradual; se trata, antes bien, de tipos de representación que no son comparables ni intercambiables: “Ni el entendimiento puede intuir nada ni los sentidos pueden pensar nada”. Solamente hay conocimiento cuando ambos se reúnen³⁴. Ahora bien, si los conceptos puros del entendimiento y la intuición sensible son completamente “heterogéneos”³⁵, si los conceptos sin intuición permanecen vacíos y las intuiciones sin conceptos permanecen ciegas, se necesita entonces de una representación mediadora. “Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro”³⁶. Ella proporciona la facultad añadida (en la primera edición de la *Crítica*, en calidad de tercera fuente fundamental del conocimiento), la imaginación, y el esquema trascendental generado por ella. A partir de ahora:

Hay tres fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser deducidas de otra facultad del psiquismo, a saber, el *sentido*, la *imaginación*, y la *apercepción*³⁷.

33. I. KANT, *KrV*, A 50, B 74; *CRP*, 92 (traducción ligeramente modificada, N.d.T.).

34. *Ibidem*, A 51ss, B 75ss; *CRP*, 93.

35. *Ibidem*, A 137, B 176; *CRP*, 182.

36. *Ibidem*, A 138, B 177; *CRP*, 183.

37. *Ibidem*, A 115; *CRP*, 142. Cf. también, *Ibidem*, A 94; *CRP*, 127: “Hay tres fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de

Es sabido que Martin Heidegger, en sus lecciones sobre Kant, se concentró en el lugar estratégico de la imaginación al interior de la arquitectónica de la *Crítica de la razón pura*. En la interpretación de Heidegger, que Kant, en la segunda edición, haya borrado la imaginación como facultad autónoma y solamente haya conservado el mecanismo del esquematismo vuelve aún más decisivo el significado fundamental de la imaginación: toda supresión, involuntariamente, es también siempre una puesta de relieve. Mientras que, en la primera edición, se afirma que la imaginación sería una “función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno³⁸”; en la segunda edición, que confirma la indisoluble bipartición en estética trascendental y lógica trascendental, la imaginación queda “desterrada”³⁹. La metáfora de las dos fuentes del conocimiento, sensibilidad y entendimiento, es convertida aquí en una nueva metáfora: la de las “dos troncos del conocimiento humano”⁴⁰.

En la primera edición de la CRP, Kant había observado, casi de pasada —y sobre esta observación incidental se apoya, en el fondo, todo el libro de Heidegger sobre Kant—, que los dos troncos “proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros”⁴¹. Para Heidegger, esta observación significa que la tercera facultad no “crece junto a los otros dos troncos como si fuera un tercero, ni que ella solamente media como injerida entre ellos, sino que ella es como si fuera una parte misma de la raíz”⁴². La imaginación “no es solamente un lazo exterior que une dos extremos. Ella es originalmente unificante, esto quiere decir que ella forma, como facultad

posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser deducidas de otra facultad de la mente, a saber, el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*”.

38. *Ibidem*, A 78, B 103; CRP, 112.

39. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe* [=GA], F.-W. von HERRMANN (ed.), vol. 3 (Klostermann, Frankfurt/a. M., 1991) 136; trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica* (en adelante KPM), trad. de G. I. Roth, rev. de G. Leyva (FCE, México, 2013, 3ª ed.) 115.

40. I. KANT, *KrV* cit. “Einleitung zur Zweiten Auflage”, B 29; CRP, 60.

41. I. KANT, *KrV*, “Einleitung zur Ersten Auflage”, A 15; CRP, p. 60 ss.

42. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28*), GA 25, I. GÖRLAND (ed.) (Klostermann, Frankfurt/a. M., 1977) 93.

propia, la unidad de las otras dos, mismas que tienen una relación estructural esencial con ella”⁴³.

La formulación de la imaginación como la “facultad propia” que, además, da fundamento a todas las otras fue criticada por el neokantismo como completamente equivocada. En su reseña sobre el libro de Heidegger sobre Kant, Ernst Cassirer desacreditó esta interpretación, pues ella devolvería a Kant a los dominios de las doctrinas de las facultades psicológica o antropológica⁴⁴. Al fin y al cabo, tanto en la primera como en la segunda edición de la primera *Crítica*, Kant habría dejado en claro que la pregunta del conocimiento solamente puede formularse allí donde “la raíz general de nuestra capacidad cognoscitiva se parte y expulsa dos troncos”⁴⁵. Toda pregunta acerca de la raíz supuestamente común sigue siendo, por tanto, especulación y no tiene cabida en el marco de una crítica del conocimiento. La idea de una potencia fundamental (*Grundkraft*) a partir de la cual derivan todas las otras facultades y a las que vincula entre sí es probablemente una de aquellas “ficciones heurísticas”⁴⁶. Buscar una potencia fundamental *a priori* quiere decir, justamente, pasar por alto aquel componente *ficticio* del que Kant —si se presta atención— habla en la *Antropología*:

El entendimiento y la sensibilidad se hermanan, de suyo, a pesar de su heterogeneidad, para engendrar nuestro conocimiento, como si la una facultad tuviese su origen de la otra o ambas de un tronco común, aunque no puede ser, o al menos es para nosotros inconcebible, que lo heterogéneo brote de una y la misma raíz⁴⁷.

43. M. HEIDEGGER, *Kant* cit., 137; *KPM*, 116.

44. E. CASSIRER, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation [1931]*, en *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931), Gesammelte Werke-Hamburger Ausgabe Bd. 17* (Meiner, Hamburgo, 2004) 221-252, en esp. 238; trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)*, trad. de E. Garzón Valdés, en *Ideas y Valores*, 26/48-49 (1977), 105-129, en esp., 119.

45. I. KANT, *KrV*, A 835, B 863; *CRP*, 649 (trad. modificada, N.d.T.).

46. *Ibidem*, A 771, B 799; *CRP*, 609.

47. I. KANT, *Anthropologie* cit., 177; *Antropología* cit., 84ss.

Ahora bien, el reproche de Cassirer de una búsqueda de un fundamento primitivo metafísico quizás alcance menos a Heidegger que a un cierto kantismo vulgar que estaba bastante extendido en el siglo XIX y que leía a Kant con las gafas del idealismo alemán. De hecho, Samuel Taylor Coleridge, por ejemplo, se apoyó en la doctrina de las facultades de Kant en su *Biographia Literaria* de 1817:

Hay evidentemente dos poderes trabajando, los cuales son, uno respecto del otro, activo y pasivo; y esto no sería posible sin una facultad intermedia (en lenguaje filosófico debemos denominar a esta facultad intermedia, en todos sus grados y determinaciones, la IMAGINACIÓN)⁴⁸.

Posteriormente, Friedrich Schleiermacher ensayó también la tentativa de vincular a Kant con Aristóteles cuando intentó demostrar que también la doctrina del alma de este último subyace en la oposición estructural entre espontaneidad y receptividad⁴⁹. Hacia finales del siglo XIX, Wilhelm Dilthey rechazó semejante atribución psicologista sobre la base del teatro de las facultades de Kant:

La entera escuela kantiana fue la portadora de la teoría de las facultades. Acerca de la última, ahora se dice que el alma equivale a un escenario, sobre el cual una y otra vez aparecen otras potencias personificadas. Las potencias actúan unas contra otras: la razón práctica trabaja contra la sensibilidad, etc. No son más que potencias individuales luchando sobre el escenario del alma. Esta es la imagen de la doctrina de las capacidades. Ella es completa mitología⁵⁰.

48. S. COLERIDGE, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life [1817]*, en *The Collected Works of Samuel Coleridge*, J. ENGELL, W. JACKSON BATE (eds.), vol. VII (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983) 124ss.

49. Cf. J. GRÖLL, *Rezeptivität und Spontanität. Studien zu einer Grundkategorie im psychologisch-pädagogischen Denken Schleiermachers. Dissertation* (s.e., Münster, 1966) 74ss.

50. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. XXI: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894)*, H.-U. LESING, G. VAN KERCKHOVEN (eds.) (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1997) 267.

Este no es el lugar para una discusión acerca de en qué medida la imaginación en Kant debe de hecho desempeñar una tercera función, autónoma y mediadora entre las otras dos facultades. Si hemos tomado este rodeo por la doctrina kantiana de la imaginación, ha sido solo para indicar de qué manera este tipo de pensamiento kantiano, con el ordenamiento de sus facultades, fue (y, hasta cierto punto, sigue siendo) el marco desde el cual fueron interpretados la *phantasia* de Aristóteles y los *phantasmata* por ella producidos.

3. LA PHANTASIA EN ARISTÓTELES

Se mantiene arraigado el prejuicio de que Aristóteles habría sido el que introdujo la imaginación para salvar el abismo entre los *aisthêta* y los *noêta*, entre la sensibilidad y el entendimiento. Que, para Aristóteles, la *phantasia* media entre la percepción sensible y el pensamiento es algo que no solamente se lee una y otra vez en los tratados histórico-filosóficos⁵¹ sino incluso también entre los propios especialistas. Así, por ejemplo, Charles Kahn cree haber demostrado que los *phantasmata* son el miembro intermedio faltante para unir la materia (*hylê*) y la forma (*morphê*), mientras que Dorothea Frede presenta la *phantasia*, de manera señalada, como el “sintetizador” de las percepciones sensibles y el pensamiento⁵². A lo largo de las próximas secciones, que explorarán poco a poco los pasajes decisivos de los textos aristotélicos originales, se irá viendo con más claridad en qué medida estas descripciones son erróneas.

En primer lugar, es necesario determinar la ubicación estratégica que, en la arquitectónica general del pensamiento aristotélico, ocupa la *phantasia*. Por supuesto, Aristóteles no fue el primero en hablar de la *phantasia*: ella ya jugaba un rol no menor para Platón

51. Cf., por ejemplo, E. CASEY, *Imagination. A Phenomenological Study* (Indiana University Press, Bloomington, 2000, 2ª ed.) 16 ss.

52. C. H. KAHN, *Aristotle on Thinking*, en M. NUSSBAUM, A. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (Oxford University Press, Oxford, 1992) 359-380. Cf. también, en el mismo volumen, D. FREDE, *The Cognitive Role of phantasia in Aristotle*, 279-295, en esp. 282 ss.

y para los filósofos sofistas. No obstante, ¿en qué medida —para decirlo en términos de Castoriadis— es posible afirmar entonces que Aristóteles fue el primero en “descubrir-la”⁵³? ¿Es cierto —como quiere una cierta historia de la estética— que Platón tuvo siempre a la *phantasia* como algo negativo y solo se convirtió en algo positivo de la mano de Aristóteles? Siendo precisos, los juicios negativos de Platón acerca de la *phantasia* y sus *phantasmata* están esencialmente limitados al diálogo sobre el *Político* (por ejemplo, II, 382a1-2), mientras que en las consideraciones epistemológicas, como en el *Teeteto* (152b6-c3), permanecen en principio neutrales. ¿Cómo explicar que, para Platón, lo que la *phantasia* produce sea unas veces ilusorio y otras, por el contrario, no lo sea?

Es Aristóteles quien nos hace prestar atención a los presupuestos de la doctrina platónica de la *phantasia*: para Platón, la *phantasia* no es autónoma, sino siempre “mezclada” (*symmeixis* se la llama en el *Sofista* 264b2) con la *doxa*, la opinión. Al igual que la percepción —que también posee un carácter dóxico, lo que conlleva que lo que ella recibe sea una existencia factual—, también la *phantasia* tiene la forma de un juicio perceptual, es decir, el tomar-por-verdadero⁵⁴ [*Fürwahr-Nehmen*] de una aparición [*Erscheinung*]. Es esta vinculación de la *phantasia* con la *doxa* lo que Aristóteles rechaza explícitamente. De hecho, en el libro tercero del tratado sobre el alma —*De anima*, III, 3—, se afirma que, a diferencia de lo que sostiene Platón, la *phantasia* no se compone de la mezcla entre percepción y pensa-

53. Cf. CASTORIADIS, *La découverte, ibidem*.

54. N.d.T.: El verbo *wahrnehmen*, y su forma sustantivada *Wahrnehmung*, se traducen al español como “percibir” y “percepción”, respectivamente. Tanto el término alemán *Wahrnehmung*, como sus equivalentes en lenguas romances (percepción, *perception*, *percezione*, *percepção*, *percepció*, etc.), dan cuenta del originario vocablo griego *Aisthesis*, que contiene en sí la raíz *thesis* (proposición, “lo puesto dóxicamente”). De allí que el autor refiera el componente judicativo de la percepción, pues, en su sentido literal, *wahrnehmen* es un “(für)-Wahr-nehmen”, es decir, “tomar [algo] como verdadero” (el vocablo germánico “*wahr*” está emparentado con el latín “*vero*”). En la escolástica, el término filosófico *aisthesis* fue reemplazado por el vocablo latino *perceptio*, derivado del verbo *per-capere*: “tomar/captar algo en su completa totalidad” (que es el sentido que encierra el prefijo *per-*), entendiéndose aquí por “captar” siempre un “captar sensible”. Esta es fundamentalmente la razón por la que, como afirma a continuación el autor, Aristóteles rechace la homologación de la *phantasia* con la percepción.

miento, sino, más bien, ella debe ser bien distinguida de la *aisthêsis* y la *doxa* (428a25-28)⁵⁵.

Destacados intérpretes han llegado a la conclusión de que aquí, por primera vez, la *phantasia* se vuelve una facultad autónoma⁵⁶ y han interpretado la frase siguiente como una evidencia inequívoca de ello. Una frase que debe ser leída lentamente, porque cada una de sus partes constituyentes es de interés:

Pues bien, si la imaginación (*phantasia*) es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen (*phantasma*) —exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra— ha de ser una de aquellas potencias (*dynamis*) o disposiciones (*hêxis*), por medio de la cual (*dia tôn*) discernimos (*krinomen*) y juzgamos ya lo verdadero, ya lo falso (*gignôskomen to alêthes hê to pseudês*). Y éstas son sentido (*aisthêsis*), opinión (*doxa*), intelecto (*epistêmê*) y ciencia (*nous*). (*De anima*, 428a1-5, trad. ligeramente mod.)

Esta frase suele servir como evidencia del por qué la *phantasia*:

1. ocupa el lugar de una capacidad autónoma, y
2. por qué —con énfasis en que con ella juzgamos algo como verdadero o falso— pertenece al grado más alto de la facultad del juicio.

En lo siguiente, se intentará argumentar por qué esta cita permite también una lectura distinta que arrojaría nueva luz sobre estas dos afirmaciones.

55. Esta distinción también la subraya SIMPLICIUS: cf. *In libros Aristotelis de anima commentaria*, en SIMPLICIUS, *Commentaria in Aristotelem Graeca* [=CAG], vol. XI, M. Hayduck (ed.) (Reimer, Berlín, 1882) 211, 33.

56. Cf. R. D. HICKS, *Aristotle, De anima* (Cambridge University Press, Cambridge, 1907) 461. Incluso Schofield, contra sus propias intenciones, podría sugerir una lectura semejante cuando afirma que con Aristóteles la *phantasia* se habría convertido “en una facultad distinta del alma” (“distinct faculty of the soul”), cf. M. SCHOFIELD, *Aristotle on the Imagination*, en J. BARNES ET AL (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 4 (Bristol Classical Press, Londres, 1979) 103-132, en esp. 103.

4. LO QUE SE DESTACA O POR QUÉ LA *PHANTASIA*
NO ES NINGUNA FACULTAD JUDICATIVA

La frase en el pasaje 428a1-5 de *De anima* es sorprendente a primera vista porque parece, con respecto a la *phantasia*, una interpretación semejante a la propuesta por Platón. ¿Qué quiere decir que, con la *phantasia*, “discernimos y juzgamos ya lo verdadero, ya lo falso”? En primer lugar, no mucho más de lo que Platón afirma, a saber: que la *phantasia* es una opinión acerca de hechos que, como toda opinión, es infundada, aunque de casualidad puede llegar a ser correcta. Sin embargo, ¿cómo conciliar esta proposición con aquella que viene algo después y que afirma sin ambigüedades que la *phantasia* es “algo distinto de la afirmación y de la negación” (III 8, 432a10 ss.)? Las dos frases están en abierta contradicción entre sí. A menos que resulte que la primera proposición no sea ninguna afirmación, sino una pregunta.

Ya que, en realidad, el texto griego original gramaticalmente permite ambas interpretaciones. Fue Trendelenburg el primero en plantear la presunción de que la frase largamente entendida como declarativa en realidad debía ser leída como una frase interrogativa⁵⁷. A él se le sumó David Ross en su edición en inglés para la colección Loeb Classical; tras él, Hamlyn y también Willy Theiler en la versión en alemán de *De anima*⁵⁸. Sin embargo, la gran mayoría de traducciones, por ejemplo, la francesa (Georges Rodier, Jules Tricot, Richard Bodéüs), la italiana (Giancarlo Movia) o la española (Tomás Calvo Martínez), solo para nombrar algunas de ellas⁵⁹, siguen hasta hoy en la forma declarativa. ¿Qué cambia si se le toma como una frase interrogativa? Se leería así:

57. F. A. TRENDELEBURG, *Aristotelis De Anima Libri Tres* (Berolini, Berlín, 1877, 2ª ed.) 375.

58. ARISTÓTELES, *De Anima*, trad. de W. D. Ross (Clarendon Press, Oxford, 1961); ARISTÓTELES, *De Anima, Books II and III*, trad. de D. W. Hamlyn, rev. de C. Shields (Clarendon Press, Oxford, 1968); ARISTÓTELES, *Über die Seele*, trad. de W. Theiler, H. Seidl (ed.) (Meiner, Hamburgo, 1995).

59. ARISTÓTELES, *Traité de l'âme*, trad. de G. Rodier (Leroux, París, 1900); ARISTÓTELES, *De l'âme*, trad. de J. Tricot (Vrin, París, 1965); ARISTÓTELES, *De l'âme* (griego/francés), trad. de R. Bodéüs (Flammarion, París, 1993); ARISTÓTELES, *L'anima* (griego/italiano), trad. de G. Movia (Bompiani, Milán, 2001); ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo Martínez (Gredos, Madrid, 1978).

Pues bien, si la imaginación [*phantasia*] es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen [*phantasma*] —exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra— ¿ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de la cual discernimos y juzgamos ya lo verdadero, ya lo falso?

En un primer plano se encuentra ahora la pregunta de si la *phantasia* pertenece después de todo a aquellas facultades que Aristóteles inmediatamente enumera a continuación y que —desde la percepción al pensar— contribuyen al conocimiento de la verdad y del error (ya que, de hecho, la propia traducción de Theiler invita a error: en el original no se habla nada sobre el juicio verdadero o falso, sino *gignôskomen to alêthes hê to pseudes*, que quiere decir, literalmente: “el conocimiento de lo verdadero y de lo falso”). ¿Es la *phantasia* en realidad una capacidad, una facultad o un estado? ¿Y es ella —de acuerdo con la bipartición entre potencias que sirven para distinguir y aquellas que ponen en movimiento— una *kritikon* o una *orektikon*, esto es, una potencia discerniente o una potencia desiderativa? Si la frase afirmativa, en realidad, ha de ser leída como frase interrogativa, ella no puede, en cualquier caso, seguir siendo comprendida como prueba de que la *phantasia* posee una estructura judicativa —y, con ella, un valor de verdadero o falso—, como pensaban Freudenthal o Schofield⁶⁰.

Otra línea de interpretación rechaza esta interpretación fuerte de la *phantasia* como juicio y señala que, para Aristóteles, animales tales como abejas u hormigas, que carecen de cualquier capacidad conceptual, también disponen de una *phantasia*⁶¹. ¿Hay algo así como una función interpretativa pre-conceptual de la *phantasia*?

60. Freudenthal se refiere aquí, a modo de conclusión, que la *phantasia* es una facultad del juicio (cf. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 18). Por otro lado, “Al concentrarse en su propensión para dar cuenta de perspectivas factuales verdaderas o falsas, Aristóteles parece claramente señalar a la *phantasia* como una facultad del juicio”, SCHOFIELD, *op. cit.*, 128.

61. ARISTÓTELES, *Metaphysik*, I 1, 980b25 ss; trad. cast. *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez (Gredos, Madrid, 1994) 72.

¿Algo así como, en el sentido de una “imaginación práctica”, una *phantasia bouleutikê* que presta ayuda en la toma de decisiones? Esta tendría que ser entonces discutida en el contexto más amplio de una teoría del deseo (*orexis*) y se debería partir sobre la base de las posibilidades de decisión, que no son ni lógicas ni intelectuales, sino que simplemente se basan en un determinado tipo de *phantasia* (III 10, 433a12)⁶². La *phantasia* pone en evidencia lo que literalmente se encuentra “suspendido”: un objetivo, un propósito, un objeto apetecible o un estado; en todo caso, algo que se ha de tener ante los ojos para que “mueva” uno o, a partir de él, se le pueda mover (*ê meta phantasias ê orexeôs*, 432b16).

Es a partir de esto que, en la discusión académica reciente, se asienta la opinión de que la *phantasia* debería ser entendida como una capacidad interpretativa de reconocer las cosas, erigiéndolas, sobre esa base, como deseables o inaprehensibles⁶³. De allí que le sea atribuida a la *phantasia* una cuasi-estructura. Por su parte, Klaus Corcilius ha demostrado por qué Aristóteles se impone sobre las perspectivas modernas cuando se entiende el concepto de *phantasia* en el sentido de un “ver como” (*seeing-as*). De igual modo, como no toda *phantasia* contiene un valor de juicio y, con ello, un valor de verdad, tampoco el deseo hacia lo que “flota en suspenso” tiene necesariamente un contenido proposicional. Más bien, la relación entre una facultad encarnada y aquello hacia lo cual ella se dirige correspondería a un modelo relacional:

En este modelo relacional no aparecen entonces los objetos de deseo *como* deseables, sino que seres vivos existen según la disposición psicológica y preferencia en relaciones semejantes hacia objetos percibidos que sienten placer/aflicción y deseos hacia ellos⁶⁴.

62. Cf. J.-L. LABARRIÈRE, *Imagination humaine et imagination animale*, “Phronesis” 29/1 (1984) 17-49.

63. Cf. H. BUSCHE, *Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretative Funktion in der Wahrnehmung?*, “Zeitschrift für philosophische Forschung” 51/4 (1997) 565-589.

64. K. CORCILIUS, *Streben und Bewegungen. Aristoteles’ Theorie der animalischen Ortsbewegung* (De Gruyter, Berlín, 2008) 239.

En consecuencia, en la *phantasia* se hacen evidentes referencias, vínculos y apremios; se vuelven manifiestos dependencias y márgenes de acción. Y sin que haya un tercero —el concepto— que medie estas relaciones. Porque la *phantasia* es, como ya se mencionó, “algo distinto de la afirmación y de la negación” (III, 8, 432a11). Si bien es cierto que la *phantasia* está considerada también como un *kritikon*, como una “facultad discerniente”, no lo es en el sentido de que la *phantasia*, por ejemplo, posea un contenido proposicional que se pueda transformar en enunciados. Más bien, el *krinein* de la *phantasia* ha de ser pensado en el sentido del *krinein* de la percepción, que, como Theodor Ebert mostró, tiene reglas diferentes a las proposicionales⁶⁵. Se trata, antes bien, de la capacidad “de reconocer, distinguir y diferenciar las diferencias”⁶⁶. Con ello existe una “posibilidad de discernimiento” que puede prescindir de las atribuciones y las negaciones. Mientras que el *krinein* proposicional consiste en que *algo* se predica *de algo*, en las facultades inferiores ya se encuentran diferencias, a saber: cada vez que *algo se resalta de algo*.

Aun cuando se quiera comprender la frase en el pasaje 428a1-5 como una frase afirmativa y no como interrogativa, tenemos que optar por una traducción más cautelosa. La *phantasia* misma no es ningún juicio acerca de la verdad o de la falsedad (y, por tanto, ningún juicio verdadero o erróneo), sino aquello *a través del cual* se hacen posibles las diferencias (*dia tôn opoiôn krinomen*). En este punto probablemente también sea más cuidadoso traducir *krinomen* no exactamente como “interpretar” (como, por ejemplo, hace Theiler), sino, antes bien, solo como “diferenciar”.

Si, no obstante, la *phantasia* no es ninguna facultad discerniente, ¿de qué facultad se trata entonces? Ya que no hay que olvidar que la tesis de la estructura proposicional del juicio de la *phantasia* por regla general debería servir para señalar que ésta, para Aristóteles —a diferencia de Platón—, pertenece a las facultades de grado superior.

65. Th. EBERT, *Aristotle on What is Done in Perceiving*, “Zeitschrift für philosophische Forschung” 37 (1983) 181-198.

66. J.-L. LABARRIÈRE, *Des deux introductions de la phantasia dans le De anima III*, “Kairos” 9 (1997) 141-168, en esp. 143.

5. VISUALIZAR — O DE POR QUÉ LA *PHANTASIA* NO ES NINGUNA FACULTAD AUTÓNOMA

Aristóteles se pregunta, tras una pegadiza investigación acerca de las distintas partes componentes del alma, de si cabe conferir a la *phantasia* un lugar propio junto a las diferentes facultades del alma. En *De anima* III, 9, menciona la facultad nutritiva (*threptikon*) que ya se encuentra en el reino vegetal, además de la facultad desiderativa (*orektikon*), la facultad sensitiva (*aisthêtikon*), la facultad motriz (*kinêtikon*) y el pensar (*noêtikon*). ¿Es este el lugar para un *phantastikon* autónomo (432a31)? Aristóteles prosigue: en esta parte “intuitiva” del alma, “que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se identifica o no, suponiendo que las partes del alma se den separadas” (432b2-3; trad. cast., p. 244).

De hecho, Aristóteles no asume, en lo sucesivo, ningún posicionamiento unívoco de la *phantasia* en el alma. Para poder ser considerada como una facultad autónoma, la *phantasia* tendría que tener un objeto específico, siguiendo la doctrina aristotélica de las facultades, así como se orienta la percepción hacia lo perceptible (*aisthêton*), el ver hacia lo visible (*horaton*) y el oír hacia el sonido (*psophos*) (II 4, 415a16 ss.). Pero Aristóteles parece negar este objeto específico de la *phantasia*. Como se ha observado con razón: “El cambio de perspectiva de Aristóteles, en el caso de la *phantasia*, sugiere que ésta no es en ningún caso una facultad separada”⁶⁷. En general, Aristóteles describe muy a menudo el efecto de la *phantasia* —a diferencia de los defensores modernos de la imaginación autónoma— como un efecto *al interior de* otra facultad. Así, los reflejos luminosos en el arco iris generan la impresión de que estaríamos ante una superficie lisa y continua; o si miramos fijamente hacia el cielo nocturno de pronto emergen de en medio de las constelaciones formas alegóricas⁶⁸.

67. K. TURNBULL, *Aristotle on Imagination*. *De anima* III, 3, en L. P. GERSON (ed.), *Aristotle: Critical Assessments*, Vol. III: *Psychology, Ethics* (Routledge, Londres, 1999) 83-100, en esp. 85.

68. ARISTÓTELES, *De caelo* II 13, 294a7f. y II 14, 297b31ss; trad. cast. *Acercas del cielo*,

Todo parece apuntar a que Aristóteles, con la introducción de la *phantasia*, intenta dar una respuesta a un problema que había sido planteado en la definición de las restantes facultades. Puesto que si, a diferencia de Platón, Aristóteles defiende la idea de que la percepción nunca puede engañar acerca de sus contenidos perceptuales (uno podría engañarse de que el objeto que se percibe es de color blanco, pero nunca de que se está percibiendo algo blanco o, más exactamente, que se percibe “lo blanco”)⁶⁹, entonces se plantea la pregunta acerca de cómo es capaz el alma de desprenderse de la facticidad causal de lo dado y aun así de representar algo no factual. Con la *phantasia* hace su ingreso lo contrafáctico en filosofía.

Según la interpretación de Victor Caston, con la *phantasia* Aristóteles erige nada menos que una “teoría general de la intencionalidad”⁷⁰; porque aquello mediante lo cual el alma se refiere a algo y aquello a lo que el alma se refiere no pueden ser idénticos cuando, en general, exista la posibilidad de error. Por tanto, ha de ser posible que haya estados en los cuales el alma se imagine que algo sea o esté donde no hay nada (*mê on*). Ahora bien, no todo *phantasma* es, sin embargo, contrafáctico: por ejemplo, los ensueños pueden ser falsos, lo son incluso casi siempre (precisamente, Aristóteles intenta comprobarlo en su tratado *Acerca de la adivinación por el sueño*) y, sin embargo, con ello poco se dice acerca del soñar mismo. Los ensueños pueden ser proféticos, pero no porque en ellos ya esté anticipado lo que más adelante realmente ocurrirá, sino porque allí son apuradas y puestas a prueba las posibilidades que pueden, mas no necesariamente deben, ocurrir. En Aristóteles, los *phantasmata* se relacionan, unas veces con lo no existente, otras con lo pasado o lo venidero; pero —muy diferente a lo que planteaba *Lo imaginario*

trad. de M. Candel (Gredos, Madrid, 1996).

69. Cf. para una lectura detallada sobre la veracidad de la *aisthêsis* y su deslinde de las percepciones accidentales que, por mor de la sencillez, han sido dejadas de lado en este contexto, cf. S. HERZBERG, *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung* (De Gruyter, Berlín, 2011), en esp. caps. 3 y 4.
70. V. CASTON, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, en “Philosophy and Phenomenological Research” 58 (1998) 249-298, en esp., 254. Ver también del mismo autor *Why Aristotle Needs Imagination*, “Phronesis” 41/1 (1996) 20-55.

de Sartre— también con lo perceptualmente presente. Su criterio de diferenciación puede entonces ser o bien el de la verdad o falsedad, o bien el de la ausencia o presencia del referente, ya que ellas son en principio indiferentes hacia estas disposiciones.

Aquello que los *phantasmata* presentifican está, literalmente, *porrô*, esto es, “alejado” (428b29); no obstante, no precisamente en el sentido de “no estando más presente” (*absentes res*) de la Alta Escolástica o el “*decaying sense*” de Hobbes. Lo que se muestra en los *phantasmata* simplemente no se encuentra ni otrora ni en otro lugar; es la pregunta por la existencia fáctica la que, por así decirlo, es mantenida a distancia o en suspenso. La intencionalidad de la *phantasia* debe entonces ser extensamente determinada, tal y como definió el maestro de Husserl, Franz Brentano⁷¹: los *phantasmata* no ponen ante los ojos lo que no “es ahí”; sino, antes bien, aquello que ni es ni aún no es, y, en un primer momento, solamente (*a*)*parece*. De hecho, en la palabra *phantasia* se encuentra la raíz **pha* que también se encuentra en *phaos* (luz), *phainomai* (ser-evidente), *phainesthai* (aparecer o mostrarse), pero también en *phêmi* (decir, anunciar o dar a conocer).

Querer hacer responsable a Aristóteles de la introducción histórica de una nueva facultad autónoma conlleva asumir una idea extremadamente débil desde un punto de vista filológico; y, sobre todo, querer ver en la *phantasia* el bosquejo de la kantiana imaginación que sintetizaría sensibilidad y entendimiento desfigura por entero el pensamiento propiamente aristotélico. Dado que, para Aristóteles la percepción pura y el pensamiento puro se hallan unidos en razón de que no cabe en ellos ninguna posibilidad de error; solo con la *phantasia* el alma es capaz de hacer referencia a algo que no es “ahí”. De este modo, la *phantasia* no es ningún antojo que se focaliza en las puras apariencias —lo que la Ilustración alemana denunciaba como *Phantasterei* y que Coleridge y los románticos ingleses denominaron *fancy*—; antes bien, la *phantasia* abre un ámbito que se sitúa antes de la bifurcación entre ser y apariencia.

71. Cf. E. ALLOA, *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie* (Diaphanes, Berlín/Zürich, 2011), en esp. cap. IV.2 (acerca de la recepción aristotélica de Brentano).

Si esta función de visualización de un fenómeno debe extenderse a la entera doctrina del alma para que las facultades puedan no solo referirse a lo real, sino también a lo posible, entonces la *phantasia* solamente puede ser considerada como facultad “en sentido figurado” (*kata metaphoran legomen*, 428a2). Sobre este trasfondo, las críticas dirigidas a la doctrina de la *phantasia* de Aristóteles aparecen también bajo una nueva luz. Es verdad que la caracterización de la facultad imaginativa muestra, por tanto, “poca consistencia” (*little consistency*)⁷², el motivo, sin embargo, es sencillo: la *phantasia*, strictu sensu, *no es ninguna facultad*. De allí que todos los intentos de desarrollar una consistente y autónoma doctrina de la *phantasia* —intentos que comenzaron con Temistio y llegaron hasta el aristotelismo arábigo y los esfuerzos escolásticos de una determinación de la *potentia phantastica* o de la *vis imaginativa*⁷³— debieron permanecer artificiales y favorecieron, por último, un representacionalismo que el concepto de *phantasia* justamente evitaba de manera elegante. La potencia de la *phantasia*, como ya se había percatado Tomás de Aquino, propiamente “requeriría otra facultad” (*aliam potentiam requirat*), justamente la que Aristóteles no determina (*Aristoteles hic non determinat*)⁷⁴. La *phantasia* es, en principio, difusa, lo cual también se refleja en el hecho de que Aristóteles habla de *phantasiai* en plural (428a12).

72. Este es el veredicto de D. W Hamlyn acerca del concepto de *phantasia* en su traducción de *Acerca del alma*, cf. *supra*: nota 58, 131.

73. Sobre el significado “metafórico” de la *phantasia*, cf. TEMISTIO, *In de anima* 89, 21-35; M. W. BUNDY, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought* (The University of Illinois Press, Urbana, 1927); H. J. BLUMENTHAL, *Neoplatonic interpretations of Aristotle on phantasia*, “Review of Metaphysics” 31 (1977) 242-257; A. SHEPPARD, *Phantasia and mental images. Neoplatonist interpretations of De anima 3.3*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, *supp. vol.* (1991) 165-73; R. LEFEBVRE, *L’imagination, produit d’une métaphore?*, “Dialogue” 38 (1999) 469-490; D. LORIES, L. RIZZIERO (eds.), *De la phantasia à l’imagination* (Peeters, Lovaina/París, 2003); C. MEIER, *Imaginatio und phantasia in Enzyklopädien vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, en Th. DEWENDER, Th. WELT (eds.), *Imagination-Fiktion-Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie* (De Gruyter, Berlín, 2003) 161-181.

74. TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia Libri De Anima*, en *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. [=Leonina], vol. XLV/ 1, *Liber Secundi, Capitulum XXX* (Leonina/Vrin, Roma/París, 1984) 199.

Sin embargo, y es llamativo el hecho, hasta el momento ningún traductor moderno se ha atrevido a hablar de “imaginaciones”.

¿Cómo debe ser entendida entonces la *phantasia* si ella no puede ser considerada como una facultad autónoma, sino, antes bien, como una capacidad visualizadora que acompaña soterradamente las facultades?⁷⁵ ¿Es la *phantasia* algo que le ocurre al ser viviente o algo que le proporciona libertad? ¿Ha de ser considerada como el arte de lo posible, superior al arte de lo real y comparable en jerarquía a la poética, que coloca al poeta por sobre el historiador porque éste solamente puede relatar lo real, mientras que aquél explora lo posible?⁷⁶ En el siguiente y último paso de estas reflexiones se mostrará por qué para Aristóteles la *phantasia* no consiste ni en un hacer ni en un padecer, sino que es comprendido básicamente como evento “medial”. Como capacidad que no es ninguna capacidad, es decir, como la dimensión visualizante que se extiende a través de las diversas facultades, ella revela —y esta es la tesis— algo sobre la determinación medial por antonomasia de toda fenomenalidad.

6. FANTASÍA MEDIAL

En *De anima* (III, 7) se encuentra la conocida frase: “El alma jamás entiende sin el concurso de imágenes”. En un primer momento, suena como la frase inversa de la observación de Kant de que un “yo pienso” debería poder acompañar todas mis representaciones. Sin embargo, ¿es realmente Aristóteles de la opinión de que un “me imagino” debe poder acompañar a todos mis pensamientos? En este punto, quizás sea conveniente tener la precaución de no traducir la expresión griega y dejar la afirmación como sigue: “El alma jamás entiende sin el concurso de *phantasmata*” (III 7, 431a16-17; trad. esp., p. 239).

La frase, en principio, está dirigida contra Platón y su visión de las ideas puras e incorpóreas. Sin una referencia a algo sensible, incluso las ideas matemáticas no serían de ningún modo más cla-

75. M. V. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle* (Yale University Press, New Haven/London, 1988) 57.

76. ARISTÓTELES, *Poetik*, IX; trad. cast. *Poética*, ed. trilingüe de V. García Yebra (Gredos, Madrid, 1974) libro IX.

ras, sino absolutamente ininteligibles. Con una irónica indirecta a la doctrina platónica de las Ideas, se dice, en el *De anima*, que ello sería como intentar imaginarse la cavidad geométrica de una nariz chata “sin la carne” (431b14-15). Que los conceptos abstractos (*noêmata*) no se formen sin *phantasmata* no quiere decir, desde luego, que aquellos se (entre)mezclen con estos (432a13-14). Justamente, el ejemplo geométrico debe hacerlo intuitivamente visivo. En los *Tratados breves de historia natural* (“*Parva naturalia*”), que profundizan aspectos particulares de *De anima*, se vuelve a decir que el alma nunca piensa sin *phantasmata*, pero distingue estas imágenes de sus referentes conceptuales. Si el geómetra quiere analizar las características de un triángulo, no puede evitar dibujar un triángulo (sobre la pizarra, en la arena o en la mente)⁷⁷. Kant no se encuentra muy lejos de aquí: a los axiomas de la intuición pertenece que yo “soy incapaz de representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento”⁷⁸. Ahora bien, un triángulo, independientemente de cómo haya sido trazado, tiene siempre determinadas características, por ejemplo, un tamaño específico. Pero el geómetra se desentiende justamente de estas características: él abstrae. La *phantasia* le pone este determinado triángulo ante los ojos (*tithenai pro ommaton*); sin embargo, no es en este triángulo específico en el que piensa, sino en un triángulo en general⁷⁹. El carácter evidencial e intuitivo es lo que, en virtud de la *phantasia*, religa el pensamiento con la percepción sensible. Al respecto, al comienzo de *De anima* se dice:

Si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades —ya acerca de todas, ya acerca de la mayoría— tal como aparecen (*kata ten phantasian*), seremos capaces también en tal caso de pronunciarlos con notable exactitud acerca de la entidad (*ousia*) (I 1, 402b22-25; trad. esp., p. 133).

77. ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia* I, 449b30-450a5; trad. cast. *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, en *Acerca de la generación y la corrupción/Tratados breves de historia natural*, trad. de E. La Croce, A. Bernabé Pajares (Gredos, Madrid, 1987) 235ss.

78. I. KANT, *KrV* cit. A 162, B 203; *CRP*, 201.

79. ARISTÓTELES, *De memoria* cit. I, 450a5ss; *Acerca de la memoria*, 236ss.

La apariencia es requisito para el acceso a la determinación de la esencia. En este sentido, resulta decisivo que no tengamos ninguna imagen mental en el proceso cognitivo, como sugeriría un representacionalismo moderno. Según Aristóteles, vemos *a través de*, esto es, *en virtud de* los *phantasmata*: estos no son el objeto, sino el medio (*medium*) del conocimiento. Expresado en el lenguaje de la escolástica medieval, los *phantasma* no son ningún término *ad quem* en el sentido de un contenido de representación, sino, antes bien, un término *a quo*, a partir del cual algo se vuelve visible. El *phantasma* no se muestra; más bien, por medio del *phantasma* se muestra aquello de lo cual el *phantasma* es fenómeno: se muestra en sentido enfático “mediante” el *phantasma*. A este punto se sumaba ya una tesis enunciada en 1908 por John Isaac Beare, según la cual la *phantasia* señala menos una capacidad para la *representación* que una capacidad para la *presentación*⁸⁰.

Un momento “presentativo” que, por lo demás, ya está apuntado en la percepción. Porque, de hecho, Aristóteles sostiene que la *phantasia* estaría ya implícitamente contenida en la *aisthesis*, en cierto modo “implicada” en ella tal y como el triángulo estaría implícito en el cuadrilátero (II 3, 414b29-32). ¿Cómo entender esta comparación? Por lo visto, Aristóteles está pensando aquí en un tipo de performatividad de los procedimientos geométricos. El cuadrilátero surge del triángulo rectángulo cuando elegimos un punto cualquiera de la hipotenusa y, desde él, proyectamos un trazo sobre cualquiera de los catetos, de modo que se despliega un cuadrilátero. De modo semejante a este procedimiento geométrico, en el que, desde un segmento continuo, sobresale un punto que se convierte en ángulo de una nueva forma; una potencialidad ya contenida de manera implícita en la facultad inferior se realiza en la facultad superior.

Para que algo se muestre, pueda ser percibido, ocasione un movimiento, parezca deseable y demás, se necesita de un *contraste fundamental*, sin el cual no habría ninguna experiencia en absoluto. Las facultades superiores de la presentificación nada más

80. J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition. From Alcmaeon to Aristotle* (Clarendon Press, Oxford, 1908) 290.

prosiguen las facultades de diferenciación de grado mayor de esta presentación primaria. Como sostuvo posteriormente Nietzsche, todo pensar es “un destacar”; y en la medida en que toda forma representativa misma es un destaque o puesta de relieve, también el pensamiento “no es más que una selección de representaciones”⁸¹. La efectuación de la abstracción es una ganancia en espacios vacíos que, al mismo tiempo, expresan una ganancia en los márgenes operativos. Ello permite a la *phantasia* hacer una imagen de algo ahí donde no hay nada o hay otra cosa. Los enfermos con fiebre ven formas de animales en las paredes, dice Aristóteles, pero “si uno no se encuentra muy enfermo” pueden ellos jugar enteramente con estos delirios: “no se le oculta que es falso”⁸². ¿Se vuelve entonces la fantasía febril la forma fundamental del “ver-en” (*seeing-in*)? Richard Wollheim considera este “ver-en” como la única forma adecuada de la contemplación estética de imágenes⁸³. “Los enfermos que tienen fiebre se comportan del mismo con las paredes y las tapicerías”, afirma también Nietzsche, quien añade: “solo los sanos proyectan la tapicería”⁸⁴.

¿Es, pues, la imaginación realmente la quintaesencia de la libertad, como lo quiso el romanticismo? ¿Es verdad que los hombres sanos —como sostiene Aristóteles— “pueden controlar la *phantasia*” (*kyrioi tês phantasias*)⁸⁵? Etimológicamente, la *phantasia* no es más que la sustantivación del antiguo verbo *phantazô*, que significa “crearse una imagen”. ¿Qué quiere decir aquí entonces crearse una

81. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* 1869-1874, en *KSA*, vol. 7, cit., 445; trad. cast. *Fragmentos póstumos*, trad. de L. de Santiago Guervós (Tecnos, Madrid, 2010, 2ª ed.) 363.

82. ARISTÓTELES, *De insomniis* II, 460b1 ss; trad. cast. *Acerca de los ensueños*, en *Tratados breves* cit., 287.

83. R. WOLLHEIM, *Seeing-as, seeing-in, and pictorial representation*, en *Art and Its Objects* (Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 2ª ed., rep. 2015) 137-151. Para una discusión del concepto “seeing-in” de Wollheim, cf. E. ALLOA, *Seeing-in, Seeing-as, Seeing-With: Looking Through Pictures*, en R. HEINRICH, E. NEMETH, W. PICHLER, D. WAGNER (eds.), *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts. Vol. 1* (Ontos Verlag, Frankfurt a. m., 2011) 179-190.

84. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene, KSA*, vol. 7, cit. 445; *Fragmentos póstumos, ibidem*.

85. ARISTÓTELES, *Nikomachische Ethik*, III 7, 1114a32; trad. cast. *Ética nicomáquea*, trad. de J. Pallí Bonet (Gredos, Madrid, 1985) 191.

imagen? ¿No es simplemente aquello que Fichte, Jacobi o Schelling entendieron bajo la noción de imaginación libre?

De hecho, Aristóteles caracteriza la *phantasia* de este modo: a diferencia de la percepción, nosotros no estamos expuestos a ella de manera meramente receptiva, ni la debemos asumir ni rechazar como en el caso de la opinión; antes bien, su implicación “depende de nosotros” (*epb' hêmin*) (*De anima*, 427b17). Aristóteles llega incluso a describir la imaginación como una potencia generadora de imágenes, como un *eidôlopoiein* (Ibíd., 427b17-20). Con ello, el término —que, en Platón, la sofística debió ridiculizar como simulativa⁸⁶— mantiene un valor positivo y se encuentra ahora en inmediata conexión con la *enargeia*, esto es, aquella potencia generadora de evidencia que consiste literalmente en un “poner [algo] ante los ojos” (*pro ommaton poiein*). Esta *enargeia*, esta capacidad de poner algo ante los ojos donde antes no había nada, señala la más importante virtud de la *phantasia* que reclaman Aristóteles y, tras él, la tradición retórica del poeta o historiador de la Antigüedad y la Modernidad temprana⁸⁷. Con esto, se habría demostrado que para Aristóteles la *phantasia* no solamente es reproductiva, sino también puede crear nuevas imágenes de modo completamente productivo: lo que el alma *pone* ante los ojos (*pro ommaton poiein*) al mismo tiempo *se produce* ante los ojos (*poiein*).

Sin embargo, tenemos que tener cuidado en hacer oscilar demasiado el péndulo en la dirección contraria. Ya que, si *epb' hêmin* es traducido como *in nostra potestate*, se estaría sugiriendo, con ello, que se trataría de una actividad voluntaria y consciente. Pero en realidad, esto no corresponde a la modalidad real de la *phantasia*: no es ningún hacer activo, sino más bien algo que nos ocurre, una afección que hasta cierto punto está bajo nuestro control. De allí la rara descrip-

86. PLATÓN, *Sophistes*, 236c, 239d.; trad. cast. *Sofista*, en *Diálogos*, Vol. 5: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. de M^a. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Cordero (Gredos, Madrid, 1988) 381, 393.

87. ARISTÓTELES, *Rhetorik*, 1410b33-36 y 1411b22-1412a10; *Retórica*, 533, 538-541. Cf. también G. ZANKER, *Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry*, “Rheinisches Museum für Philosophie” 124 (1981) 197-301; H. F. PLETT, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence* (Brill, Leiden, 2012).

ción de una “afección (...) que depende de nosotros” (*pathos eph' hêmîn*, 427b17 ss): una rara actividad en lo pasivo o, en el sentido de los gramáticos griegos, un estado “medial” (*mesotês*). Lo que aparece en la *phantasia* lo dejamos aparecer nosotros mismos en tanto que, por ejemplo, suspendemos el ejercicio de las demás facultades y nos dejamos llevar por lo que nos sobreviene. Los *phantasmata* o las imágenes representativas se nos aparecen incluso “con los ojos cerrados”⁸⁸. De allí que, en sentido estricto, el *phantazein* no sea ninguna actividad. A veces las imágenes llegan no solamente porque lo queremos, “no porque realmente lo haya ordenado la mente” (*ou mentoi keleusantos tou nou*)⁸⁹.

Aristóteles se inscribe aquí en una antigua tradición: el verbo *phantazô*, en la época prehelenística, está significativamente transmitida no en voz activa, sino en voz pasiva o en voz media. Heródoto dice, por ejemplo, que a Jerjes se le aparece un espectro (*oneiron phantazetai moi*)⁹⁰ o que los escitas ya no se aparecían ante el rey Darío (*ouketi ephantazonto sphi*)⁹¹; en *El banquete* de Platón es la Belleza la que se aparece (*phantasthestai auto to kalon*), si bien, como se señala, “[no] bajo la forma de un rostro” (*hoion prosôpon ti oude*)⁹². En suma, el *phantazetai* a menudo se nutre del *phainetai*, esto es, de lo que en general aparece o en general parece ser de una determinada manera. No obstante, el *phantazetai* se contrasta con esta evidencia general, dado que siempre está relacionado con un individuo. Los ensueños se *nos* aparecen (de allí la adición *phantazetai moi*), no aparecen para todos. A veces se relaciona también el verbo con aquello que da una forma determinada al individuo: *phantazesthai tini* (adaptarse a alguien, asumir la forma de alguien;

88. ARISTÓTELES, *De anima* III 3, 428a17; *Acerca del alma* cit., 226.

89. ARISTÓTELES, *De motu animalium*, 703b7ss; trad. cast. *Obra biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*, trad. de R. BARTOLOMÉ (Luarna, Madrid, 2010) 304ss.

90. HERÓDOTO, *Historias*, VII, 15,2; trad. cast. *Historia*, Libro VII, trad. de C. SCHRADER (Gredos, Madrid, 1979) 51.

91. HERÓDOTO, *Historias*, IV, 124, 2; *Historia*, Libros III-IV cit., 399.

92. PLATÓN, *Symposion*, 211a; trad. cast. *Banquete*, en *Diálogos*, Vol. 3, *Fedón, Banquete, Fedro*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Gredos, Madrid, 1986) 263.

como por ejemplo en Esquilo, cuando Clitemestra afirma que un “antiguo, amargo genio” habría adoptado su figura y habría sido él y no ella quien ejecutó el crimen del que se le acusa)⁹³. Un suceso como este no es ni activo ni pasivo, sino sencillamente medial. Entre una forma que se da y una forma que se asume, solo pueden hacerse manifiestos los apuros lingüísticos de las lenguas modernas occidentales europeas, que perdieron la *vox media* y pronto equipararon lo medio con las actividades autorreflexivas⁹⁴.

La *phantasia* puede ser considerada un buen ejemplo de actos mediales: por así decirlo, ella señala el estado o la facultad en virtud de la cual algo se nos aparece (“the state or capacity in virtue of which we say we are appeared to”)⁹⁵. Lo que se muestra (en voz media), se le muestra ahora a un observador (de modo dativo) en razón de la *phantasia* del alma. Las imágenes que se dan son, antes que nada, imágenes que le ocurren a uno sin que sea necesario determinar exactamente quién es su artífice. El lenguaje poético sabe algo de ello cuando se dice: “me ensoñaba”. Que ante una imagen pintada o tan solo a causa de una representación interna se ponga en marcha una reacción somática demuestra que los seres animados se dan a sí mismos algo para ver que no existe de manera factual. La expresión “me estremezco de solo pensarlo” —como se dice en el tratado *Acerca del movimiento de los animales*— debe ser entendido de modo literal⁹⁶.

La *phantasia* ya no debería entonces ser traducida más como una facultad de representación, imaginación o capacidad representativa, sino —y he aquí la propuesta— como un proceso de “visualización”. Aquello que se le muestra a un ser animado, puede el ser animado mostrárselo a sí mismo con mayor o menor intensidad: lo

93. ESQUILO, *Agamemnon*, línea 1500; trad. cast. *Agamenón*, trad. de B. Perea Morales (Gredos, Madrid, 1993) 434. En *Electra* de Sófocles, el coro sospecha que Electra no habría cometido el crimen, sino que habría estado poseída por un demonio que adoptó su forma y a la vez le confirió aquel aspecto (*deimê morphê*) horriblemente espantoso (cf. *Electra*, línea 198).

94. Acerca de lo medio y su función en Aristóteles, cf. E. ALLOA, *Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote*, “Revue de Métaphysique et de Morale” 63 (2009) 247-262.

95. K. LYCOS, *Aristotle and Plato on ‘Appearing’*, “Mind” LXXIII (1964) 496-514, en esp. 497.

96. ARISTÓTELES, *De motu animalium* 7, 701b17-22; *Obra biológica* cit., 298.

que se vuelve visible, se hace visible ahora para uno mismo. Se puede pensar en el teatro de sombras de Proust, que el protagonista de *En busca del tiempo perdido* escenifica cada noche como ritual antes de ir a dormir. Se trata del raro estado liminar, entre sueño y vigilia, de duplicar mediante imágenes cuyo estatus entre producción y ocurrencia permanece incierto. Lo que Nietzsche dijo de las ideas vale, *mutatis mutandis*, también para las imágenes: ellas vienen cuando quieren, no necesariamente cuando queremos nosotros⁹⁷.

97. Traducido del alemán por Ricardo Mendoza-Canales.