
LOS FANTASMAS DEL PENSAMIENTO.
Un análisis de la imaginación y la imagen a partir
de la filosofía de Aristóteles.

DELIA LILI LÓPEZ AGUADO PARRALES



Tesis presentada para obtener el título de
Lic. en Filosofía.

Asesor

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
I. Imaginación y sensibilidad.....	11
La imagen y el sentido común.....	12
La preeminencia de la imagen visual.....	16
Imaginación y percepción.....	18
II. La imagen en el pensamiento.....	22
Experiencia y memoria.....	22
La intelección: εἶδος y φάντασμα.....	25
Inteligir a voluntad.....	31
III. Imagen y lenguaje.....	35
La imagen como referente del lenguaje.....	36
La imaginación y la función comunicativa del lenguaje.....	39
La imagen como materia prima del lenguaje.....	42
Nota final.....	45
Bibliografía.....	47

Agradecimientos
en estricto orden de aparición.

A mi mamá, papá y hermana.
Delia, Alfonso y Luz Elisa
por tolerar esta locura a pesar de sus dudas
que deben seguir siendo muchas.

A Luis Fernando
por hacer impresionante mi encuentro con la filosofía.

A Jesús
por ser el primero en confiar en mi vocación.

A Joel
por amar todo lo que la filosofía ha hecho de mi.

A Fernando, Emiliano y Víctor
por confiar en mi incluso más que yo.

A Uriel y Erich
por sorprenderme con una amistad que no imaginaba.

A Jorge
por el interés y la minuciosa atención
puestos desde el principio en este trabajo.

νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος

Aristóteles

De Memoria 449b 31.

Introducción

Platón habla en el *Filebo*¹ de dos artesanos cuyo lugar es el alma, cuya función es guardar el pensamiento y cuyas funciones son paralelas. Uno es escribano y el otro es pintor. El primero escribe nuestros pensamientos y, junto a él, el otro funge como ilustrador de los mismos. De tal conjunción podemos deducir que mientras el pintor hace patentes a la vista las palabras del escribano, este dota de significado y contexto las obras del pintor: las imágenes. Aunque la metáfora pone de manifiesto la relación que la imagen guarda con el pensamiento, lo cierto es que Platón calificó todo tipo de imagen como una copia de la realidad que a su vez concebía como una copia de la idea. Así, la imagen, como copia de la copia, es considerada como algo en lo que el pensamiento no puede confiar, cualidad que la haría totalmente prescindible. A partir de una postura filosófica distinta, Aristóteles afirma de modo tajante que “no es posible pensar sin una imagen”, supuesto que concede a esta un estatuto muy diferente. La postura aristotélica proviene de su propia concepción de alma en la que esta le debe tanto al cuerpo como este a aquélla.

El alma o ψυχή había sido concebida por Platón como una sustancia de orden divino cuyas cualidades fundamentales eran la inmortalidad y la posible independencia con respecto al cuerpo, mismo que le servía solo de obstáculo para su plena realización como actividad puramente contemplativa. Por su parte, Aristóteles comienza su tratado *Acerca del Alma* suponiendo que esta es el “principio de los animales” y que su conocimiento es parte del conocimiento sobre la Naturaleza. Siendo que la esencia y finalidad de los animales es vivir, resulta que el alma es el principio de vida; la vida como fenómeno natural. Así, en el tratado en cuestión no se investiga de dónde viene o a dónde va el alma antes y

¹ Platón. *Filebo*. 39a. Trad. Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Ed. Gredos, Madrid 2000.

después de la vida sino que el objeto de estudio es la vida misma como sinónimo y manifestación de la ψυχή.

“Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista”². En esta analogía el ojo es el aspecto *material* en el que descansa, como *potencia*, la *capacidad* de ver y la vista es el aspecto *formal* que se manifiesta como *acto* en la *actividad* de la visión. Del mismo modo, el alma representa el acto por excelencia del cuerpo; la vida. Puesto que la vida se manifiesta en múltiples funciones, ψυχή es el término que refiere la unidad sintética de las facultades o funciones del ser animado en virtud de la cual decimos que este vive. Y así como la vista no tiene sentido sin el ojo y el ojo que no ve no es en realidad tal, alma y cuerpo son entidades que a pesar de poder distinguirse en el lenguaje no pueden darse sino en el compuesto que llamamos ser viviente. Por lo tanto, afirma Aristóteles:

“si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habrá que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia”³.

Así pues, en la investigación acerca del alma está implicado un análisis sobre la actividad del ser viviente entendido como compuesto indisoluble de alma y cuerpo. Esto supone, a su vez, que todas las funciones de las que el alma es principio no son actividades anímicas aisladas, pues son funciones que no atañen al alma o al cuerpo solamente sino al compuesto, si bien en distintas proporciones y grados.

La vida puede ser entendida como una actividad orgánica constante que se expresa en diversas funciones que Aristóteles llama facultades o δύναμεις del alma. Estas son las capacidades del cuerpo susceptibles de ser actualizadas en virtud del principio de vida; la ψυχή. De modo general, el análisis aristotélico

² Aristóteles. *Acerca del alma*. 412b 20. Trad. Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid 2000.

³ *Ibid.*, 412b 5

refiere como facultades la nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. Puesto que los seres vivos son diversos la combinatoria de estas funciones es cuantitativa y cualitativamente variable, variación que para el filósofo resulta en distintos tipos o clases de almas. El alma vegetativa, a la que solo corresponde la función nutritiva, representa el tipo menos complicado de vida pues ni siquiera posee sistema perceptivo. El alma animal supone la función nutritiva además de la sensitiva, desiderativa y motora. Por último, en el alma racional tienen lugar todas las funciones anteriores además, por supuesto, de la razón. Es así como Aristóteles explica la supremacía del ser humano en la jerarquía de lo vivo.

La *razón* es la diferencia específica del ser humano al que el filósofo denomina ζῷον λόγον ἔχον; animal que tiene palabra. Evidentemente, este calificativo no sirve solo para señalar al género humano como ser poseedor de una herramienta llamada lenguaje. Con él se describe la cualidad fundamental de nuestra racionalidad, misma que encuentra su forma en estructuras de carácter lingüístico, es decir, una racionalidad que piensa con palabras y se estructura del modo que estas lo permiten. En este sentido, el lenguaje constituye la nota distintiva de la actividad del alma racional que por ello es un “alma discursiva”, una διανοητική ψυχή. Puesto que el tipo de alma representa un tipo de vida, la vida humana es una vida hecha y entendida solo con lenguaje. Por su parte, la relación entre pensamiento y lenguaje es necesaria y accidental al mismo tiempo. Si entendemos al lenguaje como la capacidad natural del ser humano para comunicarse y además reconocemos que el pensamiento no se da sin lenguaje, entonces tenemos que la relación es necesaria. Por otro lado, si entendemos al lenguaje como un sistema determinado de signos utilizado por un grupo o sociedad determinada, entonces tenemos que la relación es de carácter accidental, pues igual es posible pensar en griego que en español.

Los tratados en los que el λόγος es motivo de análisis, tanto como lenguaje natural como formal, han servido para que la historia de la filosofía muestre a Aristóteles como un filósofo que solo rinde culto a la razón, encumbrándolo incluso como padre de la lógica. No obstante, hay un recoveco conceptual poco atendido que, si bien no contradice la paternidad atribuida, sí hace evidente que el lenguaje

no es solo una estructura formal con poca gracia. El filósofo afirma en el tratado *Acerca del Alma* que “el alma discursiva utiliza imágenes”⁴. Esta no es una afirmación menor, más aún cuando en repetidas ocasiones encontramos supuestos, implícitos y explícitos, que señalan una relación de carácter necesario entre la imagen y el pensamiento. El tratamiento aristotélico sobre la noción de imagen o φάντασμα y la imaginación o φαντασία como actividad productora de imágenes no constituye un planteamiento del todo sistemático. No obstante Aristóteles es, sin lugar a dudas, pionero en el análisis de la imaginación como una función de la ψυχή indispensable para la actividad intelectual, análisis que, como veremos, está lejano a la simpleza y/o a la falta de coherencia que pueden serle atribuidos como producto de una lectura superficial.

La φαντασία es entonces una δύναμις ψυχῆς, una facultad o potencia del alma, es por tanto una función *psicológica*. Sin embargo, según lo dicho, la psicología aristotélica no se constituye como una ciencia estadística cuyo fin sea la explicación y hasta la predicción de la conducta humana de individuos particulares en circunstancias y contextos también particulares. Por el contrario, el tratamiento que recibe la noción de ψυχή surge en el contexto de lo que podríamos denominar una *psicología profunda*. Lejos de pretender explicar el comportamiento humano como figura social, este tipo de análisis pretende exponer el modo de experimentar la realidad que subyace a cualquier experiencia particular. Si bien, en la *Metafísica* encontramos supuestos de carácter ontológico con los que el filósofo intenta describir cómo es *lo que es*, la psicología, esbozada principalmente en *Acerca del alma* y los *Tratados breves de historia natural*, intenta explicar cómo experimentamos *lo que es*, cómo procesamos lo experimentado y cómo esto llega a constituirse como objeto del pensamiento. Así, si la *Metafísica* constituye la ontología aristotélica, la psicología, como *psicología profunda*, constituye la reflexión sobre la estructura de la experiencia y es aquí donde aparece bosquejado el análisis sobre la φαντασία.

⁴ *Ibid.*, 431a 15.

Ahora bien, del verbo φαντάζω, "hacer aparecer" o "hacer visible", derivan los sustantivos φαντασία y φάντασμα, generalmente traducidos por imaginación e imagen. El primero hace referencia a la acción del verbo mientras que el segundo designa el resultado de esta, si bien Aristóteles usa también 'φαντασία' para designar el resultado de la acción. Imaginación y φαντασία no siempre han funcionado como términos equivalentes. Ferrater señala que la φαντασία y el término latino *imaginatio* se usaron indistintamente hasta finales del siglo XVIII. Tal distinción, en términos generales, asigna a la imaginación una función de carácter epistemológico en virtud de la cual podemos reproducir representaciones una y otra vez, actividad sin la cual sería imposible el desarrollo del conocimiento. En cambio la φαντασία queda reservada al ámbito estético en tanto imaginación exaltada que sirve de precondition a la creación artística. Como herencia y desarrollo de estas concepciones, habitualmente decimos que imaginamos cuando pensamos algo que puede ser real, mientras que si decimos que fantaseamos nos referimos a objetos y circunstancias de carácter irreal o *fantástico*. Por su parte, es bien sabido el significado que el término 'φάντασμα' adquiere en el lenguaje popular. Pese a estas distinciones, fruto de contextos específicos, en lo sucesivo usaremos indistintamente φαντασία e imaginación y φάντασμα e imagen.

Por otro lado, la imaginación, como concepto filosófico, ha sido tratada como un tema menor. El estigma platónico sobre el carácter engañoso de la imagen permanecerá todavía en el pensamiento medieval y moderno. Tanto racionalistas como empiristas, con excepción de Hume, estarán de acuerdo en calificar a la imaginación como una facultad que merece poco aprecio, a pesar de que en todas estas filosofías la imaginación aparece como la única función capaz de combinar y representar el conocimiento, condición esta de cualquier desarrollo posible suyo. Es solo con la filosofía crítica kantiana que la imaginación será revalorada como una función indispensable para el funcionamiento del entendimiento y toda experiencia que dependa de él.

Ahora bien, el supuesto aristotélico acerca de que "el alma discursiva utiliza imágenes" implica la relación entre tres nociones, a saber; pensamiento, lenguaje

e imaginación. A pesar de que el tratamiento aristotélico sobre esta relación no es ampliamente desarrollado las afirmaciones que aluden a ella son pocas pero contundentes. Siendo así, el propósito de este análisis es desarrollar las nociones y los supuestos que en más de un tratado hacen referencia a la imaginación, al pensamiento y al lenguaje como funciones dependientes entre sí.

De alguna u otra forma, el nexos entre pensamiento y lenguaje ha sido una constante en la historia de la filosofía. En cambio, el papel de la imagen en la actividad intelectual ha sido un tema poco atendido. Menor aún ha sido el trato que ha recibido la relación entre imagen y lenguaje. Es así que, partiendo del supuesto de que el pensamiento es esencialmente lingüístico, el análisis subsecuente pretende exponer los vínculos que el pensamiento y el lenguaje guardan con la imagen y la imaginación. Esta exposición no pretende ser neutral. El análisis está encaminado a mostrar que **el pensamiento requiere de la imagen en la misma medida que requiere del lenguaje**. Y no solo eso sino que **imagen y lenguaje son el compuesto indisoluble del que está hecho el pensamiento**.

A pesar de que Aristóteles reconoce, por un lado, el papel que juegan la imagen y la imaginación en la actividad intelectual y, por otro, el carácter fundacional del lenguaje en la racionalidad humana, no hay en su obra un planteamiento semejante al de esta investigación. Es decir, no hay, al menos explícitamente, un supuesto que señale a la imagen y al lenguaje como componentes indispensables de toda forma de pensamiento. Pese a ello, el examen que haremos de estas nociones no contradice los supuestos aristotélicos sino que los reúne desarrollando sus implicaciones.

I. Imaginación y sensibilidad

Cuando decimos 'imagen' nos referimos principalmente a dos cosas: a las apariencias de todo aquello que percibimos, o bien, a las representaciones que producimos en el pensamiento. Aristóteles llama φάντασμα a cualquiera de estas dos imágenes, una percibida la otra pensada. De cualquier forma, ambas terminan haciéndose semejantes en tanto se constituyen como objetos de la consciencia. Cuando la imagen no proviene directamente de la percepción de un objeto Aristóteles la califica como efecto de la φαντασία. A esta la define como "aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen"⁵. Afirma también que la φαντασία "parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación"⁶. De este modo, la imagen, como representación mental, "es como una sensación solo que sin materia". Es decir, que, si la imaginación no hace sino producir imágenes, aparece entonces como una función capaz de reproducir en la consciencia (en ese "nosotros" del pasaje) imágenes o representaciones que no son otra cosa que un compuesto de datos sensibles, es decir, de aspectos materiales semejantes a los percibidos.

Así pues, la φαντασία y el φάντασμα no solo se relacionan con la sensibilidad sino que en función de ella encuentran su modo de ser, pues la imaginación no tiene otra materia prima que las formas sensibles. Para entender este ineludible nexo es preciso explicar cómo funciona la sensibilidad, según la filosofía aristotélica, con el fin de mostrar los distintos aspectos de la relación que con ella guardan la imagen y la imaginación.

⁵ Ibid., 428a 1.

⁶ Ibid., 428b 10.

La imagen y el *sentido común*.

Aristóteles define la sensibilidad o αἴσθησις como “la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro”⁷. Esta definición es válida para cada uno de los cinco sentidos. Según esto, la función de la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto es asimilar respectivamente el color, el sonido, el olor, la textura y el sabor de los objetos materiales. Esto es claro pero con ello solo es comprensible la función específica de cada sentido, lo que no basta para explicar qué unifica y da sentido a la percepción en conjunto. Cada sentido es solo el medio receptor de las diversas cualidades sensibles pero es necesario que las diferentes impresiones que por medio suyo se obtienen sean unificadas haciendo de ellas una percepción conjunta, pues no es el caso que las sensaciones se presenten como un conjunto o sucesión de datos inconexos e indiferenciados. El hecho es que cuando percibimos somos capaces de diferenciar las sensaciones que cada sentido ofrece además de considerarlas como parte de una sola percepción.

La capacidad de sintetizar el contenido de la experiencia sensible descansa en lo que Aristóteles denomina κοινή αἴσθησις. La traducción de este término por ‘sentido común’ no alude al conjunto de valores que implícitamente fundamentan lo que llamamos buen juicio, que es lo que hoy en día entendemos por sentido común. Cuando Aristóteles hace referencia a la κοινή αἴσθησις describe una función que asimila la diversidad de la sensación. Lo llama *sentido* porque lo sensible es su objeto primario y es porque le son comunes o asimilables todo tipo de sensaciones que este sentido es *común*. Su actividad es semejante a lo que el idealismo trascendental kantiano llamará *unidad sintética de apercepción*⁸, pues las funciones principales de este *sentido común* son tres, a saber; sintetizar la diversidad de la sensación, conservar las diferencias de esta diversidad y, por último; hacer consciente la percepción. Por ello, cuando hablamos de *sentido*

⁷ Ibid., 424a 15.

⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*. B 132. Trad. Pedro Ribas, Ed. Alfaguara, Madrid 2002.

común en el pensamiento aristotélico debemos entender fundamentalmente una función cuyo ámbito originario es el de la conformación de la experiencia y no directamente el de la racionalidad práctica⁹.

Ahora bien, la síntesis de la percepción es posible porque se experimentan de forma simultánea y consciente las cualidades que pertenecen a un objeto. Esto es gracias a que la κοινή αἴσθησις es el *sentido* capaz de percibir consciente y simultáneamente tanto el espacio como el tiempo que son las formas primarias de toda cualidad sensible. Es justamente esta la cualidad que constituye a la κοινή αἴσθησις como tal, pues es por ello que es capaz de percibir, unificar y hacer conscientes todo tipo de sensaciones. Digámoslo de otro modo; es la consciencia simultánea de las distintas cualidades sensibles lo que conforma la unidad de la percepción como tal. Así que la síntesis llevada a cabo por la κοινή αἴσθησις no es una elaboración posterior a la afección de los sentidos sino que siempre es simultánea; no porque se vea afectada por la realidad material del mismo modo que cada órgano sensorial, sino porque percibe en virtud de ellos al tiempo que sintetiza lo que le ofrecen. Sin la función del sentido común, la experiencia, en caso de que pudiera llamarse así, estaría constituida por un numeroso e indiferenciado conjunto de datos inconexos.

Es propiamente a partir de la noción de *sentido común* que debemos entender la propia idea de sensibilidad o facultad sensible en la filosofía aristotélica. Esto se debe a que, a pesar de poder definir las funciones de cada uno de los cinco sentidos de forma individual, el hecho es que jamás tenemos sensaciones aisladas sino percepciones unificadas. Luego de describir las funciones de la κοινή αἴσθησις, Aristóteles se refiere a ella como “aquel principio

⁹ A pesar de esta consideración, es obvio que el sentido común comporta tanto un aspecto objetivo como uno subjetivo. Es principio de objetividad en tanto que es una función propia del género humano que garantiza una manera específica y semejante de experimentar la realidad, al menos en términos generales. Es capaz de definir la subjetividad en tanto que es el medio para que cada experiencia, única e irrepetible, se sume al contexto que conforma la individualidad, es decir, la consciencia de un yo individual socialmente constituido.

en cuya virtud decimos que el animal posee sensibilidad”¹⁰. Por lo tanto, siempre que hablamos de experiencia sensible la actividad del sentido común está necesariamente implicada y es solo gracias a él que podemos concebir algo así como una facultad sensible.

Ahora bien, en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* la imagen es calificada por Aristóteles como “una afección del sentido común”¹¹, y esto no es todo. En *Acerca de los ensueños* leemos que “es evidente que soñar es propio de la facultad sensitiva, en la medida en que ésta es imaginativa”¹², donde por “facultad sensitiva” debemos entender “sentido común” por dos razones. Por un lado, porque como vimos antes la sensibilidad en general debe entenderse como κοινή αἴσθησις. Por otro, porque en *Acerca del Sueño*¹³ el sueño y la vigilia son definidos como afecciones del sentido común. Por lo tanto, la imagen no es solo “una” afección del sentido común sino su objeto por excelencia. Es decir, que siempre que la facultad sensible está en acto está conformando imágenes y siempre que se presenta una imagen, sea producto de la percepción o no, es gracias a la actividad de la κοινή αἴσθησις. En otras palabras tenemos que, por un lado, la imagen invariablemente representa y se forma de aspectos sensibles y, por otro, que la única forma de representar y pensar el contenido de la experiencia es por medio de imágenes.

Expuesta esta relación es preciso caracterizar al φάντασμα en tanto afección de la κοινή αἴσθησις. En primer lugar, en tanto que el sentido común es una función sintética, la imagen no puede representar sino un conjunto unificado de formas sensibles, lo que la convierte en una representación también de carácter sintético. En segundo lugar, teniendo en cuenta la cualidad primaria del

¹⁰ Aristóteles. *Acerca del alma*. 427a 15.

¹¹ Aristóteles. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*. 450a 10. Trad. Alberto Bernabé Pajares, en *Tratados breves de historia natural*, Ed. Gredos, Madrid 1998.

¹² Aristóteles. *Acerca de los ensueños*. 459a 20. Trad. Alberto Bernabé Pajares, en *Tratados breves de historia natural*, Ed. Gredos, Madrid 1998.

¹³ Aristóteles. *Acerca del sueño y de la vigilia*. 455a 25. Trad. Alberto Bernabé Pajares, en *Tratados breves de historia natural*, Ed. Gredos, Madrid 1998.

sentido común que es la consciencia simultánea del espacio y el tiempo, resulta que la imagen es en esencia una composición espaciotemporal. Luego, siendo que el sentido común es capaz de conservar las diferencias entre las sensaciones que asimila, la imagen resulta ser una composición que también es capaz de integrar y mostrar distintas facetas. Por último, puesto que el sentido común funge como la consciencia misma, la imagen es fundamentalmente un objeto de la consciencia. Es decir, que toda imagen es de hecho consciencia-de-la-imagen.

Por otro lado, es menester hacer patente una característica de la κοινή αἴσθησις que es hasta cierto punto obvia pero que no ha sido debidamente explicitada. La facultad sensible requiere para su actividad de la presencia de objetos sensibles, sin ellos no habría qué percibir. A pesar de ello, el hecho de que las imágenes sean una composición de formas sensibles que pueden aparecer aún en ausencia de percepción indica que la actividad de la κοινή αἴσθησις tiene lugar bajo dos formas. La *percepción* es una de las formas de su actividad, la otra es la *reproducción*. Si bien la actividad reproductiva, en tanto actividad mediante la cual es posible volver a tener en mente las impresiones sensibles, debe su materia prima a la percepción es necesario reconocer que es una forma de actividad con posibilidades diferentes, pues esta función de la sensibilidad no requiere forzosamente de la presencia de objetos para llevar a cabo su función. Según esto, podemos decir que la αἴσθησις es la función perceptiva de la κοινή αἴσθησις mientras que la φαντασία cumple con la función reproductiva. Si bien, en sentido estricto, los productos de ambas funciones son imágenes, en lo sucesivo llamaremos φάντασμα o imagen solo a la producida por la imaginación con el fin de distinguirla de la percepción.

La distinción es necesaria debido a que, en sentido estricto, el φάντασμα no es una sensación. Aunque la imagen hace que el pensamiento pueda ocuparse de los objetos sensibles por medio suyo, esto no quiere decir que deba comparársele con la sensación en términos de sustitución, pues de hecho no hay facultad capaz de hacer las veces de la sensación. El mismo Aristóteles reconoce que “la

sensación es imposible de recuperar”¹⁴. Así pues, la φαντασία es la vía para pensar y re-presentar objetos no para guardar las sensaciones que estos han originado. El que pueda confundirse lo imaginado con lo percibido no se debe a que la imagen sea un residuo de la sensación sino a que la evocación de lo percibido (o susceptible de serlo) es a veces tan eficaz que induce una nueva sensación provocada por vía representativa y no perceptiva.

Percepción y reproducción no obedecen entonces a los mismos factores causales. La primera resulta del contacto con objetos sensibles y la segunda se debe a la voluntad, al recuerdo, a la proyección, etc. Siendo así, cabe preguntarse cómo se relacionan o por qué son semejantes el αἰσθήμα y el φάντασμα, aun más cuando podemos pensar imágenes que nada tienen que ver con lo que llamamos “real”. En primer lugar, la semejanza radica en que ambos son composiciones de espacio y tiempo, una a nivel perceptivo, la otra a nivel representativo. En segundo lugar, no importa si la imagen resulta de la experiencia o es producto solo de la imaginación, de cualquier modo ambas terminan, y comienzan, siendo objetos semejantes de la consciencia porque “tanto la imaginación como la sensación tienen el mismo lugar en la mente”¹⁵. Por eso podemos imaginar realidades tan fácilmente como realizamos mucho de lo imaginado.

La preeminencia de la imagen visual

La φαντασία recae sobre los mismos objetos de la sensación y el φάντασμα es una reproducción de la impresión que la percepción ha dejado o puede dejar. Según estas características, en sentido estricto la imaginación debería ser capaz de reproducir el resultado de cualquier tipo de estímulo sensitivo. De ser así habría imágenes capaces de representar sonidos, olores, texturas, sabores y aspectos

¹⁴ Aristóteles. *Tópicos*. 105a 30. Trad. Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de Lógica I*, Ed. Gredos, Madrid 2000.

¹⁵ Aristóteles. *Movimiento de los animales*. 700b 20. Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escoriche y Almudena Alonso Miguel, ed. Gredos, Madrid 2000.

visuales. La realidad es que no todos los sentidos dan lugar a percepciones igualmente re-presentables. Del tacto, el olfato y el gusto es posible conservar el recuerdo de las percepciones que les corresponden. Tan es así que al volver a estar frente a ciertas texturas, olores o sabores podemos reconocerlos gracias a las impresiones previas. Incluso al pensar en ciertos objetos podemos intentar imaginar cómo se sienten, cómo huelen y a qué saben. Pese a ello, no es posible pensarlos tan claramente como un sonido o una visión, que son un caso aparte.

El sonido es representable sin complicación alguna. Una melodía, la vibración de ciertos objetos, sonidos animales, etc., son fácilmente representables sin ayuda de la percepción. El mejor ejemplo de la representabilidad del sonido es la voz. A pesar de esto, lo que caracteriza las imágenes acústicas y la percepción misma del sonido es que no se presentan como un todo simultáneo sino como una sucesión, naturalmente dada en partes. En cambio, los productos de la visión son un caso distinto. El mismo Aristóteles afirma que “la vista es el sentido por excelencia”. Aunque, como veremos, el sonido cumple con una función primordial para la racionalidad humana en tanto materia prima del lenguaje. En cuanto a la visión, para mostrar por qué lo óptimo de su función, primero es necesaria una breve explicación de la jerarquía de lo sensible.

En *Acerca del alma* las características del mundo material aparecen divididas en tres grupos de acuerdo al modo en que se perciben. Primero están los sensibles propios. Se llaman así porque son las sensaciones *propias* de cada uno de los cinco sentidos y por supuesto no pueden ser percibidos por otro sentido que el correspondiente: el color para la visión, el olor para el olfato, el sabor para el gusto, el sonido para el oído y la textura para el tacto. Después están los sensibles comunes. Son tales porque su percepción es *común* a más de un sentido y son: número, tamaño, movimiento y figura. Por último están los sensibles por accidente, cuya única característica es que su percepción tiene lugar al mismo tiempo que la de un sensible propio por ser éste cualidad de aquel. El ejemplo que Aristóteles utiliza es el siguiente: “esto blanco es el hijo de Diades”, donde “blanco” es el sensible propio e “hijo de Diades” por accidente.

Hechas estas distinciones nótese que la vista es el único sentido que percibe y distingue entre todos los sensibles comunes. Esto lo convierte en el sentido que más aspectos de la realidad asimila¹⁶. Esto tiene implicaciones interesantes. Al ser capaz de asimilar tan variadas cualidades también es capaz de percibir varios objetos a la vez aunque la visión sea una, por lo tanto su actividad no se limita a la percepción de un solo objeto. Así, percibe no sólo objetos sino relaciones entre ellos, pues todo esto cabe en una visión. Reconocer esto es reconocer también que en la visión está implicada la posibilidad de asociación y síntesis de cualidades y objetos diversos. Todas estas características hacen de la visión el aspecto de la percepción que más datos aporta y el más fácilmente representable. Es por ello que cuando Aristóteles define la φαντασία y el φάντασμα se refiere especialmente a la representación visual, tanto que incluso asocia etimológicamente la imaginación y la vista al afirmar: “Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (φαντασία) deriva de la palabra «luz» (φάος) puesto que no es posible ver sin luz”¹⁷. Puesto que los φαντάσματα son en su mayoría composiciones de orden visual obviamente tendrán las características de la visión: por una parte sus componentes; forma, color y tamaño, por otra, sus funciones de síntesis y asociación.

Imaginación y percepción

La imaginación y la sensibilidad se relacionan tanto por ser esta la proveedora de materia prima de aquella, como por ser ambas actividades que dependen de la función de la κοινή αἴσθησις. Pero la actividad de la φαντασία no es ajena al proceso perceptivo. Para mostrar por qué es necesario describir cómo es que se da el contacto de la facultad sensible con la realidad material.

¹⁶ Recordemos que de hecho ningún sentido por sí mismo es capaz de hacer consciente lo que por medio suyo se percibe. De hecho es el sentido común el que percibe y distingue *en virtud del ojo*.

¹⁷ Aristóteles. *Acerca del alma*. 429a 1.

Como casi todo en el sistema filosófico aristotélico la actividad perceptiva se explica según la doctrina del acto y la potencia. En primer lugar, la facultad sensible (y a su vez cada sentido particular) es una capacidad que está en potencia o en acto. La *potencialidad* es la capacidad de percibir del ser viviente, en tanto que representa la posibilidad de que pueda, en efecto, sentir. La *actualidad* es la percepción misma y tiene lugar en la medida en que efectivamente la sensibilidad es afectada por los objetos. En segundo lugar, resulta que lo sensible, es decir, aquello que es percibido, también debe entenderse en potencia y en acto. A partir de esto, debemos pensar que las cualidades de los objetos materiales a veces son susceptibles de ser percibidas y a veces no. El ejemplo más claro es el sonido: lo que puede sonar no siempre está sonando. Con esto, es notorio que la percepción no es posible solo a partir de la posesión de la facultad sensible. Para que se dé una sensación es necesaria la conjunción de la sensibilidad y de los objetos sensibles y no solo eso: es necesaria la conjunción de la sensibilidad en acto y de los objetos sensibles en acto.

Ahora bien, según la caracterización de la imaginación y sus productos hecha hasta ahora, esta es una actividad reproductiva que hace posible conservar algo de la percepción. Esto ya es suficiente para reconocer que la función de la imagen es notable. No obstante, cuando leemos que “la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto”¹⁸ vemos que la actividad de la φαντασία está presente tanto en el momento en que se está percibiendo como en momentos posteriores con fines de re-producción de la imagen en el pensamiento. La injerencia de la imaginación en la percepción se deduce también de lo siguiente. Si el sentido común posibilita la percepción y es una función imaginativa

¹⁸ Ibídem. En algunos pasajes como el citado Aristóteles usa ‘φαντασία’, incluso en plural (φαντασῖαι), para referir una afección de la facultad sensible más que para describir una actividad o capacidad del alma. De este uso podemos hacer dos interpretaciones. O bien, el término adquiere un significado semejante al de φάντασμα, o bien, al hablar de ‘movimiento’ nos encontramos ante una descripción del momento en que la imaginación entra en juego, como actividad y no como producto de ella. De cualquier forma, lo que interesa es que la φαντασία, sea del modo que sea, acompaña a la percepción.

en el sentido de que opera conformando imágenes, la presencia de la φαντασία en la percepción resulta no ser contradictoria. El punto es que la actividad de la φαντασία en el proceso perceptivo no es de carácter pasivo sino que interviene directamente en su constitución.

En *Acerca del alma*¹⁹ Aristóteles afirma que cuando decimos “me imagino que es un hombre” es porque no tenemos una percepción suficientemente clara de ese hombre y es entonces que *imaginamos* lo que en realidad no estamos percibiendo por completo. En el ejemplo hay un tono de desconfianza para con toda imagen suscitada de este modo, pues no es producto de una sensación clara. Siendo así esta imagen se considera falsa en la medida que tal vez no corresponde exactamente al objeto que representa. Con ello Aristóteles intenta mostrar que en la función de la φαντασία está implicada necesariamente la posibilidad de error. No obstante, lo que en realidad hace es reconocer, sin lugar a dudas, que la imaginación injiere directamente en la percepción.

Esta injerencia tiene dos aspectos. Por un lado, las imágenes resultantes de percepciones previas funcionan como referentes de comparación en la identificación de lo que se percibe actualmente. Esto es que sin la imagen previa de “hombre” no es posible reconocer como tal la nueva percepción. Por otro lado, esas mismas imágenes no sólo funcionan como punto de comparación y reconocimiento sino que a partir de ellas la φαντασία *construye* lo que la percepción no alcanza distinguir. Es obvio que Aristóteles sólo reconocería esta función *constructiva* o *completiva* “cuando la percepción no es clara”. A pesar de esto, visto el ejemplo, nada impide que la imaginación actúe aun cuando la creemos ausente, pues aun cuando creemos tener una percepción “objetiva” independiente de todo juicio al respecto de su contenido en ella ya han intervenido toda clase de factores contextuales, entre ellos la actividad imaginativa. Incluso si pensamos que no está dentro de la experiencia posible percibir la totalidad de un objeto, es preciso reconocer que concebimos su forma completa solo por medio de la imaginación. El mejor ejemplo es el de la imagen de mi mismo, que en

¹⁹ *Ibíd.*, 428a 10-15.

sentido estricto no es producto de la pura percepción sino que lo es en mayor medida de la imaginación, es decir, que la concepción e imagen del yo no es la que puedo percibir sino la que puedo imaginar.

Esta consideración nos lleva a replantear la función perceptiva y su relación con la imagen. Como vimos, la percepción de un objeto resulta de la conjunción del sentido en acto y del sensible en acto. Ahora podemos decir que la φαντασία es parte de la *actualidad* de la facultad sensible. Es así que el φάντασμα no resulta de una elaboración posterior hecha a partir de lo que ha dejado la sensación. La imagen es precisamente lo dejado por la sensación porque se ha constituido al mismo tiempo, solo que es imposible conservar esta mientras que aquella se queda gracias a que la φαντασία no necesita del objeto sensible para estar en acto, es decir, para suscitar la imagen mental. En otras palabras, la función reproductiva (φαντασία) de la facultad sensible (κοινή αἴσθησις), acompaña siempre a la función perceptiva (αἴσθησις) pero no viceversa.

El que la actividad imaginativa intervenga de manera decisiva en la percepción indica que la sensibilidad no es una función pasiva. Toda percepción es fundamentalmente *perspectiva*, pues es imposible, literal y metafóricamente hablando, un enfoque independiente de un *punto de vista* determinado. La sensibilidad, en sentido material o potencial, es decir, como el conjunto de medios orgánicos que hacen posible la captación de las formas sensibles, es un sistema pasivo. Sin embargo, en sentido formal o actual, la sensibilidad es una función activa que constituye solo un aspecto de la consciencia, es decir, que confluye con toda clase de factores que la afectan, modifican y encausan. Y puesto que, de hecho, no es posible que estos dos sentidos se den por separado, la facultad sensible es esencialmente una actividad *intencional*, factor que se muestra en la sola posibilidad de que la percepción pueda hacer énfasis en ciertos aspectos y que será indispensable en la conformación de la experiencia como proceso judicativo, pues el juicio comienza en la perspectiva.

II. La imagen en el pensamiento

Todo pensamiento es pensamiento de algo y todo intento por describir la actividad intelectual como una estructura limpia de todo contenido es una intención estéril. Esto se debe a que el intelecto es más un verbo que un sustantivo pues más que un sustrato es una actividad. Así lo confirma Aristóteles cuando señala que el intelecto en acto no es nada antes de inteligir²⁰. Ahora bien, lo inteligible es lo determinado, así que cuando pensamos el pensamiento es necesario reflexionar acerca de lo que hay en ese *algo* que lo compone fundamental y originalmente. En la filosofía aristotélica toda determinación del pensamiento comienza donde comienza la experiencia. Luego lo pensado adquiere cierta distancia con respecto a lo percibido, pero como veremos, jamás de las formas sensibles, pues no es posible pensar sin imágenes.

Experiencia y memoria

Percepción y experiencia no son lo mismo. La diferencia estriba en que la primera tiene lugar en momentos específicos mientras que la segunda implica ya un juicio capaz de dar cuenta de muchas percepciones. Si bien es preciso reconocer que así como las nuevas percepciones enriquecen la experiencia, esta a su vez es capaz de contextualizar nuevas percepciones.

El origen de la experiencia, o al menos la posibilidad de su conformación, está en toda percepción. Siempre que hablamos de percepción hablamos de percepción de “algo” y este algo siempre tiene un nombre que lo identifica aunque sea de la manera más general y menos específica. Así por ejemplo, cuando percibimos un conjunto de sensaciones tales como negro, pequeño, maullido, etc., percibimos al instante un gato. Esto se debe a que la realidad sensible no solo es

²⁰ *Ibíd.*, 429b 30.

motivo de percepción sino también de pensamiento, pues los objetos sensibles ponen en movimiento a la sensibilidad y al intelecto al mismo tiempo. La κοινή αἴσθησις sintetiza la diversidad de los datos sensibles y *al mismo tiempo* el intelecto piensa esta síntesis mediante nociones universales a partir de las cuales lo percibido se vuelve inteligible. Pero el mismo gato podría percibirse solo como ‘animal’, o bien como ‘mi gato’, o incluso solo como “cosa” en un caso extremo. Aunque de cualquier forma ello implica que toda percepción va acompañada de alguna noción acerca de lo que el objeto es, las nociones universales mediante las cuales el intelecto comienza a estructurar la experiencia poseen distintos grados de determinación. Lo que no es posible es la ausencia de alguna de estas nociones; ello significaría también la ausencia del pensamiento.

Lo universal está presente de forma originaria en la conformación de la experiencia, así lo vemos en la siguiente afirmación: “En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma”²¹. Según este supuesto, lo indiferenciado se vuelve pensable por medio de un universal; este es parte del lenguaje, pues no es otra cosa que un *nombre*. Este es un primer signo lingüístico que enraíza el objeto al pensamiento y partir del cual, como signo estable, es posible comenzar a tematizar el objeto hasta llegar a conformar el conjunto de determinaciones que lo identifica. Es decir, que a partir de ese universal nominal, aun indiferenciado, comienza el desarrollo discursivo que concluye con la formación del concepto que define dicho objeto. Este concepto puede permanecer de modo implícito en el simple uso del nombre, o bien llegar a ser totalmente explicitado en una definición o descripción del objeto que identifica. De cualquier modo, es el lenguaje la estructura contextual de la que nace. Por ello, el lenguaje no cumple con una función discursiva posterior a la experiencia con el fin de explicarla sino que la experiencia se estructura gracias a la intervención originaria del lenguaje.

²¹ Aristóteles. *Analíticos Segundos*. 100a 15. Trad. Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de Lógica II*, Ed. Gredos, Madrid 1988.

Ahora bien, aquello que permite conformar la experiencia a partir de diversas percepciones es la *memoria* y Aristóteles lo explica como sigue:

... estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (...) no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto (...) Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia²².

La memoria, afirma el estagirita, “no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección de uno de los dos cuando ha pasado un tiempo”²³, es decir, que es un pensamiento de cuya intelección es parte la consciencia de un tiempo anterior, capaz de albergar en ella tanto percepciones aisladas como juicios resultantes de experiencias o razonamientos previos. De este modo, la memoria es la capacidad de preservar la consciencia de hechos y pensamientos pasados haciendo posible construir, enriquecer y conservar la experiencia.

En síntesis podemos decir lo siguiente: la conformación de la experiencia es el proceso mediante el cual la noción universal, al principio indeterminada, con la que asimilamos lo percibido se va llenando de determinaciones hasta que deviene un concepto capaz de dar cuenta de una multiplicidad de percepciones y objetos semejantes. El papel que la memoria juega en este proceso es el de mantener vigentes, por un lado, las representaciones de los datos sensibles y, por otro, las determinaciones que en torno a ellos se aglomeran poco a poco. Es solo gracias a la memoria que también mantenemos el nexo entre el objeto y la carga de significado que edificamos con motivo suyo.

Ahora bien, ya hemos visto el rol que la imaginación juega en la actividad sensible pero esto no significa que la imaginación o la sensibilidad sean solo un

²² *Ibíd.*, 99b 35.

²³ Aristóteles. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*. 449b 25.

momento primario y superable en la conformación de la experiencia. Así lo advertimos cuando vemos que la memoria depende de la imaginación porque no se da sin una imagen; la memoria es como la posesión de una especie de dibujo; y recordar no es otra cosa que buscar en el pensamiento una imagen²⁴. La memoria es entonces una función de la consciencia en la que la imaginación se limita a presentar en el pensamiento solo aquello que ha sido pensado y/o percibido en un tiempo anterior. Si la experiencia nace de la memoria, entonces, la imagen es el referente en torno al cual el lenguaje fertiliza esa semilla conceptual sembrada por el pensamiento a propósito de lo percibido. Por lo tanto, es la imagen y el lenguaje, el φάντασμα y el λόγος, la conjunción en la que descansa la posibilidad de conformar toda experiencia. Si esta es el motivo originario de todo lo que el pensamiento alberga, entonces imagen y lenguaje han de ser condición necesaria de todo lo pensable, como se hará manifiesto en el análisis de la actividad intelectual.

La intelección: εἶδος y φάντασμα

Pensar o inteligir (νοεῖν) es poner en la mente un pensamiento, un νόημα. Este puede ser entendido como la representación mental con la que pensamos un objeto o una idea. Siendo así, el νόημα es la condición necesaria para llevar a cabo cualquier juicio, pues los juicios no son otra cosa que una relación entre pensamientos en la que el significado de uno se atribuye a otro. A su vez, los juicios son la condición necesaria para llevar a cabo todo razonamiento. Por lo tanto, los νοήματα son los componentes nucleares de toda actividad intelectual en la medida que constituyen unidades de significado susceptibles de ser asociadas, sintetizadas y transformadas.

Aristóteles afirma que “el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen”²⁵, es decir, que si hay νόημα es necesaria la presencia del φάντασμα. La

²⁴ *Ibíd.*, 450a 10- 30 y 453a 15.

²⁵ Aristóteles. *Acerca del alma*. 431a 15.

forma más simple de hacer patente esta relación es considerando que siempre que pensamos algo lo estamos “viendo” o imaginando de alguna u otra manera, siendo la imagen aquello en lo que se *presenta* o *muestra* ese contenido de pensamiento que *aparecerá* tan sencillo o complejo como la imagen lo permita. Pese a ello, el filósofo mantiene las diferencias entre ambos términos afirmando que si bien los νοήματα no son φαντάσματα no es posible que aquellos, sea lo que sea que representen, se den sin estos.

Según lo dicho, la imagen no solo es necesaria en el desarrollo de la inteligibilidad de la experiencia; aunque se haya terminado de formar un juicio o noción universal, siempre es necesaria la representación figurada para pensar en aquello que tal juicio o noción representan. La función de la imagen en la actividad intelectual se hace patente en la siguiente afirmación:

“los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles. De ahí que careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia”.²⁶

En este pasaje aparece una clasificación general de lo pensable: las representaciones universales que necesariamente son abstracciones y las representaciones particulares de las que hacemos uso para pensar objetos específicos en condiciones específicas. Además encontramos que a toda representación, sea del tipo que sea, corresponde una forma sensible que la identifica y la hace pensable; esta es la imagen. Por otro lado, si las formas sensibles son el medio para representar todo pensamiento; carecer de sensibilidad es carecer de la forma de adquirir esos medios, lo que implica carecer también de todo medio para formar, comprender y comunicar cualquier tipo de pensamiento.

²⁶ Ibíd., 432a 5.

Así pues, la imagen, como *componente figurativo* de la representación, se debe a la sensibilidad y a las formas sensibles que la imaginación obtiene por medio suyo. Además, esta imagen significa algo en el pensamiento y la clave de ello está en lo siguiente: “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes”²⁷. La afirmación parece un tanto obvia; las imágenes tienen cierta forma, misma que se distingue al contemplarlas. El punto es que el término griego εἶδος traducido como ‘forma’ implica mucho más de lo que es posible entender con este último. El εἶδος es un concepto fundamental en el pensamiento aristotélico y su comprensión depende al menos de dos contextos. Por un lado, en contraposición al término μορφή que paradójicamente también significa ‘forma’. Por otro, como parte del sistema causal que distingue la filosofía de Aristóteles.

Según lo expuesto en *Metafísica V II* las cuatro causas se explican como sigue. La primera es la causa material, entendida como la materia prima del objeto en cuestión, madera por ejemplo. Luego está la causa formal que es el modelo o “forma”, entendida esta como la definición esencial del objeto, en este caso lo que entendemos por silla. Después está la causa eficiente que representa al agente gracias al cual tiene lugar la acción, generación o producción del objeto, este sería el carpintero. Por último está la causa final que es precisamente la finalidad o función que ha de cumplir el objeto; sentarse. El εἶδος²⁸ es la causa formal; es una forma de índole conceptual. Esto es, que en él descansa el conjunto de determinaciones que distinguen un objeto; es su forma en tanto modelo y definición a la que el objeto responde.

En cuanto al εἶδος entendido en contraposición a la μορφή diremos que mientras el primero hace referencia a una “forma universal”, la segunda es una “forma particular”. Al describir una cosa es posible hacerlo a partir de las diferencias conceptuales que la determinan e identifican como tal, o bien, a partir

²⁷ *Ibíd.*, 431b 1.

²⁸ En la filosofía aristotélica el εἶδος es tanto el principio de identidad inmanente al objeto, como el principio de inteligibilidad conformado en el intelecto. El primero es fundamento ontológico, el segundo epistemológico. Es este segundo sentido al que hacemos referencia de aquí en adelante.

de su configuración particular. La primera es la forma entendida como εἶδος, la segunda es la forma material entendida como μορφή. Pongamos como ejemplo de nuevo la silla. Pequeña o grande, de madera o metal, giratoria o no, el εἶδος es el mismo pero su μορφή, su configuración, es distinta en cada caso. Es preciso señalar que εἶδος y μορφή no son nociones que se contrapongan sino que son aspectos distintos de lo que determina un objeto, pues la forma de este responde tanto a su definición universal como a su configuración particular. Así, una noción general de 'forma' debe incluir ambos aspectos.

Es pues es el εἶδος lo inteligido en la imagen, es decir, es aquello que le da sentido a la representación; es el *componente inteligible* del νόημα²⁹. Ahora bien, esta carga significativa cuya asociación a la imagen asumimos casi de manera inconsciente es posible gracias al lenguaje. Como vimos, el εἶδος o causa formal es el concepto que funciona como el modelo según el cual identificamos los objetos. El punto es que el concepto y con él la definición es algo que se da en el lenguaje, por lo tanto el εἶδος no es algo que requiera del lenguaje como *medio* para ser expresado; el εἶδος es lenguaje, es la elaboración más acabada de aquella noción universal con la que el pensamiento comenzó a pensar un objeto y cuyo desarrollo es paralelo al de la experiencia. Siendo que el alma racional humana es en esencia un *alma discursiva* la presencia del lenguaje como principio de inteligibilidad tampoco es una cuestión mediática, pues para tal tipo de racionalidad (si es que existe otra) el lenguaje es el único modo de ser.

Es así que la conjunción de εἶδος y φάντασμα es la condición primaria para pensar cualquier cosa. La explicación de esto tiene origen en un supuesto ontológico fundamental en la filosofía aristotélica: la necesidad de la conjunción de materia y forma. Podemos resumir la explicación de este postulado en dos

²⁹ Según lo dicho, los νοήματα fungen como precursores de todo juicio en la medida que son sus componentes nucleares. Pese a ello, el εἶδος, que es el componente inteligible del νόημα, no es sino un juicio previo ya asimilado a tal grado que su comprensión e identificación en un objeto adquiere un carácter cercano a la intuición. Dicha asimilación permite que en la intelección de un objeto ese juicio previo se muestre como un pensamiento simple y no como una composición. Por lo tanto, la diferencia entre un νόημα y una composición de νοήματα es solo cuestión de enfoque.

afirmaciones: 1) no hay materia que no esté determinada por alguna forma y 2) toda forma requiere una materia específica que la adopte. De tal manera, se vuelve inimaginable concebir en un objeto la materia sin forma o la forma sin materia. Estos componentes solo son separables en tanto requieren ser definidos y aun así son impensables el uno sin el otro y es precisamente aquí donde radica la necesidad de la imagen en la intelección. Si es imposible la existencia de un objeto sin forma o materia tampoco es pensable sin esta relación. Aristóteles reconoce que la piedra no puede estar en el alma pero si hemos de pensarla es necesario que esté su forma. El punto es que también está la imagen de la piedra representando la materia de la que la forma es inseparable, cumpliendo así con la necesidad de la conjunción. De este modo, el intelecto piensa objetos compuestos de materia y forma mediante representaciones compuestas de imagen y forma. Así, en tanto la imagen funge como representación de la materia se constituye en una especie de *materia virtual*.

Esta explicación no sólo funciona para explicar cómo pensamos objetos particulares, pues cuando se piensa en conceptos abstractos también es necesaria la conjunción de εἶδος y φάντασμα. Al respecto leemos en *Acerca de la memoria*:

“Se ha hablado ya antes, en el tratado *Acerca del alma*, de la imaginación y de que no es posible pensar sin una imagen. Se produce, en efecto, la misma afección en el pensar que en el trazado de una figura. Pues en este caso, aunque no tiene ninguna importancia el hecho de que un triángulo tenga unas dimensiones determinadas, lo dibujamos, sin embargo, determinado en sus dimensiones, y del mismo modo el que lo piensa, aunque no piense en unas dimensiones, pone ante sus ojos unas dimensiones, pero no lo piensa como poseedor de dimensiones.”³⁰

Como vemos, aunque la representación sea abstracta cuenta de todos modos con un componente sensible que es una imagen determinada. Solo así es presentable al pensamiento aunque por medio de esa imagen no se piense en un

³⁰ Aristóteles. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*. 449b 30.

objeto particular. Incluso en el caso de representaciones abstractas que no tienen que ver con objetos físicos es necesaria la imagen como medio de aprehensión, el mejor ejemplo son los conceptos morales. Cuando se piensa en “la justicia”, “la virtud”, “el bien”, etc., es de hecho imposible que *aparezcan* en el pensamiento como conceptos universales sin más (como forma sin materia) aunque se razone al respecto de ellos como tales. El hecho es que se piensa en “un acto justo”, en “alguien virtuoso”, en “algo bueno para nosotros”, etc. Es por ello que también esta clase de abstracciones se asimilan mediante imágenes determinadas que en lugar de representar una materia específica representan un caso específico.

Según lo dicho toda intelección, acompañada o no de percepción, es la aprehensión de la relación dada entre un universal y un particular. En esto toda representación³¹ o pensamiento es semejante, sus componentes son los mismos; εἶδος y φάντασμα, una imagen particular identificada por medio de un concepto universal. El que el pensamiento verse sobre un objeto particular o bien sobre uno abstracto, sensible o inteligible según Aristóteles, depende solo del grado de énfasis que se ponga en lo particular o en lo universal. Aquí radica la diferencia entre pensar “un triángulo” o “el triángulo” mediante la misma representación. Este énfasis dependerá del contexto, la intención, el conocimiento previo y la necesidad o el momento en que se piense, es decir, para qué se utilice la representación. Así pues, queda claro que así como es inconcebible la forma sin la materia y viceversa, es *inimaginable*, es decir, *impensable* un universal sin un particular; aquel es siempre un εἶδος, este siempre un φάντασμα.

No hay que olvidar que el φάντασμα, al ser una composición de formas sensibles, se debe a la actividad de la κοινή αἴσθησις. Esta presenta y/o compone la imagen en el pensamiento. Así, otra forma de decir que “el alma jamás entiende

³¹ El papel de la representación en el pensamiento no es un tema que Aristóteles aborde con detenimiento, pues elementalmente no tiene en mente las preocupaciones filosóficas de un autor moderno. Pese a ello, el que reconozca a la imagen como imagen mental y la distinga del objeto que esta puede *representar* nos permite hablar de representación.

sin el concurso de una imagen” es que no hay función del intelecto separada de la actividad del sentido común.

Ahora bien, la κοινή αἴσθησις no es solo una función sintética de orden perceptivo. Como hemos visto no es posible hablar de experiencia sensible de manera aislada: la experiencia es sensible e inteligible al mismo tiempo, imaginativa y lingüística según se mostró. El punto nodal de la teoría de la representación que hemos esbozado a partir de los supuestos aristotélicos, es que, así como deben ser sintetizados por un lado los datos sensibles y, por otro, los aspectos conceptuales o lingüísticos, del mismo modo estos dos aspectos, imagen y lenguaje, se nos muestran a su vez sintetizados. La manera en que esto es posible es la consciencia simultánea de ambos aspectos³². Esta función es llevada a cabo también por la κοινή αἴσθησις, pues como vimos funge como la consciencia misma. Así lo deja ver Aristóteles al afirmar que esta misma facultad *enuncia, entiende y percibe*³³. Según esto, no es correcto pensar que, por un lado, tiene lugar una síntesis sensible y, por otro, una inteligible que a su vez deben ser sintetizadas. Lo que se sigue de la exposición aristotélica es que en realidad ambas funciones y ambos productos suyos no son sino aspectos distintos de una sola actividad: la consciencia. De este modo la κοινή αἴσθησις aparece como la condición originaria de toda experiencia en la medida en que solo en ella es posible la síntesis originaria de sensibilidad e intelecto, de imagen y lenguaje.

Inteligir a voluntad

Aunque la imagen y con ella la imaginación no es propiamente forma alguna de pensamiento si es su condición de posibilidad en tanto único medio de representación. Si bien la φαντασία debe su materia prima, las formas sensibles, a

³² El mismo principio según el cual pueden ser sintetizados los datos sensibles a fin de que puedan ser concebidos como una percepción unificada.

³³ Aristóteles. *Acercas del alma*. 426b 20.

la percepción, el hecho es que “podemos imaginar a voluntad”³⁴. Esto implica tanto la posibilidad de pensar una y otra vez lo percibido como también transformarlo y re-crearlo. De cualquier modo, imaginar a voluntad hace posible *inteligir a voluntad*, siendo esta la posibilidad de que se desarrollen los tres aspectos generales de la racionalidad, a saber, la teórica, la productiva y la práctica. Si el discurso científico ha de significar algo debe ser susceptible de ser comprobado en la experiencia, pues este no solo puede sino que debe referirse a la experiencia si es que ha de significar algo. Puesto que es un hecho que el objeto de estudio no siempre está disponible o bien, el discurso adquiere cierta distancia durante el desarrollo de la teoría, será la imaginación la que permita al intelecto conservar el referente de dicho discurso. En el caso de la producción *inteligir a voluntad* es lo que permite tanto elaborar y contemplar el modelo a seguir para lograr el producto como prefigurar el proceso para lograr el cometido. Por último, en el ámbito práctico, la deliberación, que es el cálculo racional mediante el cual son elegidos los medios para llevar a cabo la acción, es posible gracias a la capacidad de proyectar en el pensamiento distintos escenarios de la realización y finalidad de la acción.

Es así que el intelecto, en virtud de la imaginación, es capaz de visualizar lo verdadero, lo bello y lo bueno pero el hecho es que los valores nunca han sido el límite de lo pensable. Con facilidad el pensamiento excede y transgrede el trío de valores a los que han de tender las formas básicas de la racionalidad. Parece absurdo afirmar que no es posible pensar sin una imagen y luego decir que la imaginación no sirve de manera necesaria a criterio alguno. Incluso Aristóteles reconoce, por un lado, la necesidad de la imagen para poder pensar y, por otro, el riesgo de que la imagen sea motivo de error. Al respecto es preciso decir que la imaginación y sus productos no son causa del error pero tampoco del acierto. Verdad y falsedad y cualquier otro binomio semejante corresponden al juicio, es decir, a la composición conceptual que el intelecto lleva a cabo; es solo esa composición la que puede ser calificada según un sistema de valores. Así por

³⁴ *Ibíd.*, 427b 15.

ejemplo leemos en *Sobre la Interpretación*: “en efecto, el *ciervo-cabrió* significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo”. Es decir, que la representación de este animal fabuloso se juzga verdadera o falsa solo cuando es parte de una relación de predicación en la que podría afirmarse o negarse que este animal ha sido, es o será. Por lo tanto, el que la imagen forme parte de una concepción equivocada en nada tiene que ver con su calidad de imagen, sino con lo que se predique de ella.

Según lo dicho, el que no sea posible pensar sin el concurso de una imagen quiere decir que la función de la imaginación en el pensamiento es la de hacer posible todo intento de significación, es decir, de hacer *visible* o *mostrable* lo pensado. Pero las posibilidades de significación son indeterminables y exceden con mucho cualquier sistema de valores. El único valor que la imagen da al pensamiento es el de ser tal, es decir, que la imagen hace que el pensamiento valga en tanto que permite que el pensamiento sea, en efecto, pensamiento de algo. Los valores a los que este deba responder siempre serán resultado de marcos de referencia culturales tan variables como la historia y geografía humanas.

La función de la imaginación en el juicio, pues toda forma de la racionalidad es una actividad judicativa ya sea enunciativa o de carácter procesal, no se limita a hacer posible la visualización de los objetos juzgados o sus posibles escenarios. En otras palabras la imaginación no solo *ilustra* lo juzgado, también hace posible el juicio mismo. Solo la imaginación puede sintetizar en la consciencia elementos que por naturaleza estaban separados y nada que aparezca en el pensamiento estaba por naturaleza compuesto, es decir, juzgado.

Por su parte, la necesidad del carácter figurado del pensamiento tampoco supone la necesidad de nexos necesarios entre imágenes y pensamientos específicos. Si bien hemos hablado de la imagen como una representación obtenida a partir de la percepción y ello ha supuesto una relación de carácter mimético entre la imagen y el objeto representado, el hecho es que este tipo de nexo es prescindible. La imagen puede representar algo sin una relación de semejanza. En este sentido inteligir a voluntad también supone poder pensar

distintas posibilidades de asociación entre un pensamiento y la composición figurativa mediante la que se asimila. Así por ejemplo leemos en *Acerca del alma*: “uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo”³⁵. Pues bien, una antorcha es una antorcha y obviamente mediante su imagen es posible pensarla y reconocerla. No obstante, en el ejemplo la imagen de la antorcha hace posible inteligir algo distinto de lo que ella representa originalmente. En este ejemplo, los antecedentes de tal asociación están en la experiencia pero también es posible que el nexa resulte de una asociación deliberada según diversos criterios e intenciones. Es así que asociamos la imagen de cierto objeto a una idea específica con el fin de recordarla o intencionalmente creamos imágenes para visualizar algo que por naturaleza no era visible, como una gráfica o una partitura.

Así pues, es posible afirmar que pensar es imaginar, en tanto todo pensamiento tiene un carácter figurativo y toda imagen implica algún grado de inteligibilidad. Además porque solo la imaginación faculta al intelecto para poder pensar lo que ha dejado de ser, lo que aun no es, lo que siendo no está presente y aun para pensar lo que no es posible que sea, pues la imaginación no está limitada por criterios de verdad. Los límites de lo pensable son los de lo imaginable y la φαντασία solo encuentra límite en ella misma.

³⁵ *Ibíd.*, 431b 1.

III. Imagen y lenguaje

El que no sea posible *pensar sin una imagen* hace del pensamiento una actividad esencial y originalmente figurativa. No obstante, también es esencial y originalmente lingüística. Así pues, el pensamiento es un compuesto indisoluble de imágenes y lenguajes y es esta conjunción la que distingue al ser humano del resto de los animales, “pues si bien algunas bestias poseen imaginación, sin embargo no poseen palabra”³⁶. No obstante, lo que nos distingue del resto de los animales no es el lenguaje como un elemento que a modo de suma se amontona junto a nuestras otras capacidades. El lenguaje hace de nuestra imaginación una función contextual y no una ciega actividad reproductiva. A su vez, la imaginación hace del lenguaje, desde su origen, un acto tan creativo como significativo. Desde el origen de la conformación de la experiencia λόγος y φάντασμα van de la mano y aunque la relación presente variaciones el compuesto es una constante en la actividad intelectual. Lo visto en el pensamiento es la imagen mientras que lo comprendido es el significado articulado en el lenguaje. Así, la imagen es el aspecto sensible de la actividad intelectual y el lenguaje el inteligible.

Hasta ahora, al hablar de la conformación de la experiencia y de la intelección, ha sido notorio el papel que implícitamente juega el lenguaje como infraestructura del pensamiento. Sin embargo, el λόγος también juega un papel de carácter explícito cuando además de funcionar como contexto estructurador funciona como medio de expresión y comunicación. De cualquier forma el lenguaje es ante todo un sistema de signos con el que señalamos todo lo pensable con el fin de describirlo, tematizarlo, comunicarlo, conversarlo o tan solo referirlo según múltiples y variados fines y contextos.

³⁶ *Ibíd.*, 428a 20.

La imagen como referente del lenguaje.

El supuesto acerca del lenguaje más cercano a una teoría lo ofrece Aristóteles en el tratado *Sobre la Interpretación* y dice así:

“...lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas.”³⁷

El pasaje señala tres factores concernientes a la actividad lingüística: los signos o símbolos que componen el lenguaje, las afecciones del alma y “las cosas”. Aunque es natural pensar que las cosas y los acontecimientos del mundo son lo que el lenguaje nombra y narra, el esquema propuesto hace hincapié en que la palabra no alude de manera directa a lo que la realidad alberga. El lenguaje no es inmediatamente símbolo de las cosas sino de las afecciones o improntas que de ellas tenemos y aunque Aristóteles afirma que estas también son las mismas para todos es necesaria una consideración al respecto. Cuando alude a las *afecciones del alma* debemos contemplar que no es posible que haya un conjunto igual de actitudes y contextos que dé como resultado un parecer exactamente igual en cada individuo. Siendo así nos queda pensar en un modo general de ser afectados por la realidad, es decir, en un conjunto de funciones que nos hacen semejantes y nos distinguen como especie gracias al modo en que experimentamos la realidad. Esto permite que las afecciones sean las *mismas* si con ello entendemos que son “semejantes” en orígenes y formas generales de constitución.

El punto a destacar es que no hay una relación inmediata entre la realidad y el lenguaje que la nombra y describe. Hecha esta consideración, digamos que el

³⁷ Aristóteles, *Sobre la interpretación*. 16a. Trad. Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de Lógica II*, Ed. Gredos, Madrid 1988.

mundo y todo en él está ahí para todos de igual forma, no es necesario comunicar su presencia y aunque lo fuera sería sencillamente imposible. Ya Gorgias, en su tratado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*³⁸, hizo patente la incomunicabilidad de la experiencia, pues la relación entre el mundo y cada individuo capaz de percibirlo y pensarlo es una relación insustituible e intransferible por cualquier medio. Así que lo expresado y comunicado en el lenguaje no son “las cosas” sino lo que de ellas tenemos en mente o bien, lo que a partir de ellas el pensamiento ha construido, desarrollado, transformado, juzgado y re-creado. Es por ello que la capacidad de expresión y significación del lenguaje no está restringida al ámbito de lo real sino que lo supera con mucho al no depender directamente de él. De este modo, tanto el árbol como el unicornio son igualmente nombrables y comunicables, pues el límite y la *intención originaria* del lenguaje está en la significación y no en la adecuación a lo real según un criterio de verdad. No es el caso que podamos pensar, expresar y comunicar solamente lo experimentado. De ser así, el pensamiento carecería de toda posibilidad de proyección y con ello se vería considerablemente limitado, pues el hecho es que gran parte de lo pensado (y susceptible de ser comunicado) se debe a la actividad de la imaginación. Gracias a ella podemos hacer que el lenguaje se eleve por encima de la experiencia, ya sea para hablar de su posibilidad o imposibilidad, ya para anticiparla, recordarla o reinventarla. En otras palabras, el lenguaje deja de depender de la experiencia vivida, *real*, y adopta como referente toda experiencia susceptible de ser representada, es decir, todo aquello que podamos imaginar en un espacio y tiempo determinados, independientemente de su posibilidad de realización.

Es así que el referente inmediato del lenguaje es aquello que *hay en el alma*, es decir, lo que hay en la consciencia, y aunque estos contenidos son muy variados la forma en que se presentan es común y esta es la imagen. Aristóteles lo explica como sigue:

³⁸ Gorgias. *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*. En *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Antonio Melero Bellido, Editorial Gredos, Madrid 2002.

“no todo sonido de un animal es voz (...) sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y este ha de estar asociado a alguna representación (φαντασία), puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado.”³⁹

Como hemos visto, el pensamiento está hecho de imágenes. Estas, como objeto de la consciencia que han aparecido en ella como producto de la percepción o la imaginación o ambas, son reconocidas gracias al significado que el contexto lingüístico siembra en ellas. Siendo que el pensamiento es un compuesto de imagen y lenguaje, no es solo aquella la que requiere de este para significar algo, sino que, como vemos ahora, el lenguaje también requiere de la imagen en calidad de referente. Por lo tanto, en el pensamiento ni el λόγος ni el φάντασμα está por encima del otro, sino que son aspectos imprescindibles que se determinan entre sí.

Ante todo el lenguaje es definido gracias a su carácter simbólico en el que Aristóteles distingue su convencionalidad, pues, a pesar de que las cosas son las mismas para todos, los lenguajes con los que las señalamos, pensamos y comunicamos son distintos. Así, por ejemplo, define un nombre como “un sonido significativo por convención”⁴⁰. Ampliando esta definición podríamos afirmar que el lenguaje es un “sistema de sonidos significativos por convención”. Ello implica que la relación dada entre el lenguaje y la imagen es, si no totalmente arbitraria, sí de carácter accidental en todos los casos, pues no hay algún nexo totalmente necesario entre el símbolo y su referente, tal y como reconoce Aristóteles al decir que “ninguna demostración puede demostrar que tal nombre indica tal cosa”⁴¹. De este modo, un enunciado, un discurso, una definición, un poema, una idea o cualquier otra forma que adopte el lenguaje puede ser asimilada y recordada en virtud de diversas imágenes que van desde una representación mimética hasta un

³⁹ *Ibíd.*, *Acerca del alma*. 420b 30.

⁴⁰ Aristóteles, *Sobre la interpretación*. 16a 20.

⁴¹ Aristóteles, *Analíticos segundos*. 92b 30.

esquema. Del mismo modo una sola imagen puede representar más de un significado dependiendo del contexto individual y social.

La imaginación y la función comunicativa del lenguaje.

El lenguaje en su uso explícito dice algo; significa algo y es esto lo que busca transmitir o hacer comprensible. Si la cualidad *significativa* del lenguaje descansa en la capacidad de hacer referencia a la imagen que representa, del mismo modo su poder *comunicativo* dependerá de la capacidad de *mostrar* su referente, es decir, no solo de transmitir el nombre sino apuntar hacia lo nombrado.

Aristóteles llama “poner ante los ojos”, πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, al efecto que logra una expresión clara, es decir, a hacer *visible* aquello que se desea expresar. Así, “si un discurso no hace patente algo, no cumplirá su función”⁴². Solo gracias a un lenguaje preciso es posible poner algo ante “los ojos de la mente”, *oculis mentis* como nombrará Quintiliano⁴³ la capacidad de *ver* del pensamiento. La precisión de lo expresado puede resultar tanto de una descripción exhaustiva como de una metáfora atinada, una analogía bien lograda o la elección de la palabra, signo o expresión exacta. Es gracias a recursos como estos que el λόγος no solo expresa sino que también muestra, logrando así poner algo en el pensamiento de otro. En este sentido y atendiendo a la propia etimología, *comunicar* es precisamente hacer *común* lo pensado; ponerlo a la vista de ojos distintos de los nuestros. Y es que así como las imágenes suscitan palabras que buscan describirlas, explicarlas, contarlas o comunicarlas, de igual forma el lenguaje se las arregla para construir imágenes, “pintar con palabras”, afirma también Quintiliano, logrando que el contenido del mensaje “salte a la vista”. Es así que aunque el lenguaje se *expresa* en palabras lo que *comunica* son

⁴² Aristóteles, *Retórica*. 1404b. Trad. Quintín Racionero, Ed. Gredos, Madrid 2000.

⁴³ Marco Fabio Quintiliano, *Institución Oratoria*. Libro VIII, III, 6. Trad. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Conaculta, México 1999.

imágenes, pues siendo imposible pensar sin ellas lo comunicado no es comprendido y pensado hasta no ser asimilado de tal manera.

Ahora bien, puesto que el lenguaje es un producto social, para que algo “salte a la vista” no basta una correcta expresión sino que la comunicación depende de una función expresiva y de una función interpretativa. Para que dicha interacción sea efectiva es preciso que tanto la expresión como la interpretación sean compatibles, es decir, que en ambas funciones coincidan el lenguaje y el contexto, de otro modo no importa qué tan atinada sea una expresión será tan estéril como si no lo fuera.

Detrás del hecho de que podamos comunicarnos y lograr que otro aproxime su pensamiento al nuestro al poder imaginar algo semejante a lo que tenemos en mente cuando hablamos está una cualidad que, haciéndonos comunes, nos hace *comunicantes*: nuestro pensamiento es semejante en origen y forma. Si todo lo que puede comunicarse ha de ser pensado y todo lo pensable comienza donde empieza la experiencia, entonces todo lo que somos capaces de expresar se refiere de un modo u otro a la experiencia. Así mismo, toda posibilidad de comunicación descansa en el supuesto de que el modo de experimentar y/o imaginar es el mismo para todos, cualidad que obviamente hace afines nuestros pensamientos, al menos de manera general. Digamos que el modo de experimentar que nos distingue como especie es algo así como el “contexto primario” a partir del cual se desarrolla cualquier contexto tanto social como individual.

El origen de la experiencia está en la percepción, así que el modo en que percibimos determina el tipo de experiencia que tenemos. El origen de la percepción está en el conjunto de funciones que descansan en lo que Aristóteles llama κοινή αἴσθησις, cuya función principal es sintetizar los componentes de la percepción. Estas síntesis no son otra cosa que imágenes, φαντάσματα, que se constituyen como objetos de la consciencia. Es por ello que el sentido común es una función fundamentalmente imaginativa (φανταστικόν). A pesar de que la κοινή αἴσθησις recibe de Aristóteles el calificativo de *común* por considerar que es un *sentido* compatible con todo tipo de sensación, es obvio que también es *común*

por ser una función que tiene lugar en cada individuo de nuestra especie. Por lo tanto, lo común a cada individuo es percibir en imágenes, experimentar en imágenes y, puesto que el intelecto no es una función aislada de la sensibilidad, pensar en imágenes también es común. Es así que toda representación o contenido de consciencia se ve como imagen y se entiende como lenguaje.

Puesto que no hay forma in-mediata de transmitir el pensamiento, cuando comunicamos algo tomamos de la representación aquello que si podemos transmitir, por ejemplo, su descripción, o su definición, o tal vez solo su nombre, o bien cualquier estructura lingüística que, según el contexto, haga posible su comprensión. Así que el que el λόγος muestre o haga patente (δέλοι) no significa que pueda transmitir de manera directa lo que hay en el pensamiento. Significa que tiene la capacidad de construir una estructura que sí es transmisible y a partir de la cual, apelando a un entendimiento semejante, es posible *imaginar* el referente que la motivó. De este modo, tanto una partitura, como un poema, una grafica o una novela son estructuras simbólicas a partir de las cuales podemos reconstruir, comprender y pensar aquello que les da significado. En este sentido cualquier tipo de lenguaje funge como portador y transmisor de imágenes.

Es solo gracias a que compartimos la función imaginativa, es decir, “aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen”⁴⁴ que somos capaces de interpretar y comprender una expresión. Solo en virtud de la imaginación podemos construir la parte del pensamiento que no es estrictamente lenguaje y así comprender lo expresado. La capacidad de interpretación dependerá de la capacidad figurativa de cada individuo, que involucra desde una cualidad creativa natural hasta el grado de conocimiento que le sirve de contexto y herramienta. De este modo, aún en ausencia de un lenguaje claro o ante una expresión incompleta es posible comprender lo dicho.

Puesto que un lenguaje es comprensible solo cuando a partir de él es posible concebir el contenido al que hace referencia, es decir, *imaginarlo*, no solo pensar es imaginar, comprender también es imaginar. Así que cuando nos

⁴⁴ Aristóteles. *Acerca del alma*. 428a 1.

comunicamos esperamos que, siendo semejantes, los otros entiendan lo que buscamos transmitir. Siendo así, el *sentido común* aristotélico es el principio que valida al lenguaje como medio efectivo de comunicación, pues la función imaginativa que en él descansa es el principio de toda interpretación.

La imagen como materia prima del lenguaje

En todo lenguaje tanto los signos que lo conforman como los significados que estos representan son producto de la convención, que voluntaria o involuntariamente nace de contextos y usos muy diversos. La variedad semántica da origen tanto a lenguas determinadas como a lenguajes particulares que van desde el científico, religioso, político o académico. No obstante, lo común a todo lenguaje es que está conformado por un conjunto sistemático de símbolos. Conjunto que a pesar de presentar todo tipo de variaciones y transformaciones históricas funge como tal.

Todo signo o símbolo es una imagen pero lo que distingue este tipo de imágenes de otras radica en la función que llevan a cabo. El carácter simbólico nace cuando usamos una imagen para identificar algo, es decir, cuando esta es reconocida como medio para pensar, representar, recordar o referir algo distinto de ella. Si todo lenguaje es un sistema simbólico, resulta que todo lenguaje es esencialmente un sistema de imágenes. Si toda cualidad simbólica radica en el poder de una imagen para referir otra cosa, entonces todo lenguaje es un sistema de imágenes que media entre sus referentes. Si a esto añadimos, como ya hemos visto, que el referente del lenguaje es también una representación o imagen mental, resulta que el lenguaje es un sistema coordinado e interreferenciado de imágenes mediante las cuales nos referimos a otro orden de imágenes. Así, comprender un lenguaje es conocer dicho sistema y saber leer las imágenes que lo componen según determinados contextos, reglas y usos también convencionales.

Las imágenes sistematizadas y configuradas como lenguaje son imágenes *mediatas*, mientras que las imágenes que le sirven al lenguaje como referente, es

decir las que componen la percepción o las que conforman el contenido del pensamiento, son imágenes *inmediatas*. Es así que, aunque en la relación que guardan λόγος y φάντασμα, como compuesto del que nace todo pensamiento, ninguno está por encima del otro en importancia, el papel que juega la imagen es notable. Por un lado, la imagen es aquello que valida al signo lingüístico como símbolo de “algo” en tanto que el referente del lenguaje es una representación que aparece como imagen. Por otro lado, y en otro nivel, la imagen también es la materia prima del lenguaje debido a que cualquier tipo de lenguaje es un conjunto de imágenes sistematizadas.

A la imagen acústica como materia prima del lenguaje se refiere Aristóteles en el tratado *Acerca de la sensación y de lo sensible*. Afirma que “el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible, mas no por sí, sino accidentalmente, pues se compone de palabras y cada una de las palabras es un símbolo”⁴⁵. El sonido es entonces la materia en la que el pensamiento se manifiesta y aunque sea el componente *accidental* de la comunicación y con ello del aprendizaje este accidente es tan *necesario* como la significación que en él se materializa, haciendo del sonido expresión.

Ahora bien, toda imagen, del tipo que sea, es una composición de espacio y tiempo. El que seamos capaces de pensar imágenes, es decir, de componer espacio y tiempo a voluntad a nivel representativo, se debe a que conservamos la materia prima que la percepción nos ha dejado. Así que toda forma sensible que manipulamos en el pensamiento con el fin de recordar, crear, asociar o transformar cualquier pensamiento proviene de la experiencia, aunque en este tipo de desarrollos llegue a ser totalmente distinta de la forma original. El mismo principio aplica a las imágenes de las que está hecho el lenguaje, así que todo signo, expresión, gesto o palabra está hecha de materia prima sensible.

Así que cuando leemos que:

⁴⁵ Aristóteles. *Acerca de la sensación y de lo sensible*. 437a 10.

“no todo sonido de un animal es voz (...) sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y este ha de estar asociado a alguna representación (φαντασία), puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado.”⁴⁶

y vemos que la voz es una imagen acústica en la que descansa la *intención* consciente de comunicar algo y efectivamente hacerlo, debemos pensar que el lenguaje supone la máxima elaboración y transformación de la experiencia y no solo un medio radicalmente opuesto a ella que nace con el fin de comunicarla, explicarla e incluso superarla en importancia.

La imagen lingüística es la síntesis por excelencia de sensibilidad e intelecto. Ella supone la intención de crear y dar significado a todo aquello que tiene que ver con el ser humano y su desarrollo intelectual al mismo tiempo que conserva y transforma el producto de su contacto originario con el mundo; las formas sensibles, las imágenes.

⁴⁶ Aristóteles. *Acerca del alma*. 420b 30.

Este análisis ha partido de la percepción y culminado en el lenguaje. Ello no debe entenderse como la descripción de un desarrollo intelectual cuyo grado menor es la percepción. Sensibilidad e intelecto no son actividades aisladas cuyos productos sean incompatibles. Ambos son funciones de la consciencia que se manifiestan en todo objeto que le pertenezca. Hablar de sensibilidad e intelecto no es sino hablar de modos en que la consciencia se dirige a sus objetos. Modos que no se distinguen por la exclusión de uno a favor del otro, sino por el énfasis puesto en la materia o en la forma, en lo sensible o inteligible, como componentes imprescindibles de toda representación.

Ya hemos dicho que la imagen es una composición sintética en la que tiene cabida una variedad de aspectos sensibles. El hecho es que esta composición no solo sintetiza formas sensibles. Su capacidad de portar cualquier significado, es decir, de ser sensible e inteligible al mismo tiempo, la constituye como la síntesis natural de sensibilidad e intelecto: como objeto propio de la consciencia o para decirlo en términos aristotélicos, como objeto de la κοινή αἴσθησις.

Por otro lado, sensibilidad, imaginación e intelecto no son funciones pasivas. Cada una de ellas pone algo de sí al percibir, imaginar o pensar. A cada una pertenece un enfoque que determina su función y determinándola a ella determina las cualidades que cada una de estas actividades aporta a cada representación. Esta cualidad hace de la consciencia, que es su medio unificador, una *consciencia intencional*, es decir, una consciencia que no es un receptor pasivo de los objetos de los que esta se apropia.

Así pues, la finalidad de una consciencia intencional es hacer suyo todo objeto que no le pertenezca, es decir, determinarlo. Toda determinación nace del lenguaje como medio de significación. Lo significado o *in-formado* es la imagen que funge como su materia prima. Así, imagen y lenguaje, φάντασμα y λόγος, son

la materia y la forma de todo lo pensable. Este compuesto ya estaba implicado al concebir al alma y al cuerpo también como compuesto. Además, toda determinación no es otra cosa que un juicio. Así que lo que busca la consciencia es juzgar todo lo juzgable. Ahora bien, de la sensibilidad, como facultad gracias a la cual es posible hacer contacto con la realidad, resultan imágenes. El pensamiento, entendido como actividad discursiva, produce significados. Sin embargo, la percepción siempre es percepción de algo, es decir, que sin el aparato conceptual producido por el intelecto la percepción sería un contacto indeterminado cuyos productos, en caso de haber tales, serían indiferenciables e irreconocibles. Por otro lado, el pensamiento, que en esencia no hace sino producir juicios, no tendría algo para ser juzgado de no ser por todo aquello que ofrece la experiencia. Es así que el compuesto de φάντασμα y λόγος constituye el *juicio original*; la reunión de lo determinable con la determinación. Parafraseando a Kant es lícito decir que toda imagen sin lenguaje es ciega y todo lenguaje sin imagen es vacío.

* * *

Aplicando metafóricamente la doctrina aristotélica de las causas a esta recapitulación de nuestro análisis podemos decir que la causa eficiente del pensamiento está constituida por la consciencia entendida como consciencia intencional; la causa formal es el lenguaje en tanto única estructura posible del juicio y con ello de toda determinación; la imagen funciona como la causa material si se la entiende como materia prima virtual de todo objeto de la consciencia y, por último; la causa final, el propósito de todo acto de la consciencia, es el juicio. Propósito que queda anulado a falta de cualquiera de las *causas* expuestas, supuesto nuestro con el que podemos contextualizar la afirmación aristotélica acerca de que “no es posible pensar sin una imagen”.

Bibliografía

- ALARCÓN R., T. "Fantástico y maravilloso: Diferencias etimológicas". En *Lo fantástico y sus fronteras*. Ana Ma. Morales, José Miguel Sardiñas y Luz Elena Zamudio (eds.) FFyL UNAM, México 2003.
- ARISTÓTELES *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid 2000.
- Tratados breves de historia natural*. Trad. Alberto Bernabé Pajares, Ed. Gredos, Madrid 1998.
- Analíticos segundos*. Trad. Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de Lógica II*, Ed. Gredos, Madrid 1988.
- Retórica*. Trad. Quintín Racionero, Ed. Gredos, Madrid 2000.
- Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid 2000.
- Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 2000.
- Sobre la interpretación*. Trad. Miguel Candel Sanmartín, en *Tratados de Lógica II*, Ed. Gredos, Madrid 1988.
- El movimiento de los animales*. Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escoriche y Almudena Alonso Miguel, ed. Gredos, Madrid 2000.
- Aristotelis opera*. Berolini : *Apud* W. de gruyter, 1960-9999
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Akademische druck, Graz Austria 1955

- FREDE, D. "The cognitive role of *phantasia* in Aristotle". En Nussbaum and Rorty, eds. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford, 1992.
- FERRATER M., J. *Diccionario de filosofía*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964.
- LAPOUJADE, M.N. *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI Editores, México 1988.
- ROSS, W.D. *Aristotle*. Methuen & Co. Ltd London 1953.
- SCHOFIELD, M. "Aristotle on the imagination". en *Essays on Aristotle's De anima*. Nussbaum and Rorty, eds. Oxford, 1992.
- VILLASEÑOR, P. "Imágenes y evidencia en Quintiliano". En *Imagen, Signo y Símbolo*, María Noel Lapoujade (coor.) FFyL Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 2000.
- WATSON, G. "Φαντασία in Aristotle, *De Anima* 3. 3." *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 32, No. 1, (1982), pp. 100-113
Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.