

ESTUDIO CRÍTICO

**NOTA CRITICA SOBRE G. MARCOS Y M.E. DÍAZ,
EL SURGIMIENTO DE LA PHANTASIA
EN LA GRECIA CLÁSICA
B. AIRES, PROMETEO 2009**

Francisco Bravo

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN: El análisis de esta obra me ha permitido resaltar algunos de sus méritos y poner en evidencia el estímulo que ella constituye para los investigadores de la filosofía griega. Pero también me ha dejado señalar las que considero algunas de sus hipótesis discutibles. Sugiero, por ejemplo, la conveniencia (¿o la necesidad?) de rastrear el “surgimiento de la phantasia” –o lo que Diels-Kranz (III, 451) llaman la “*Entstehung der phantasia*”– en Demócrito aún antes que en la phantasia protagórica en tanto objeto de la crítica platónica y aristotélica. En ambos casos, saludo este maduro fruto del esfuerzo por mejor entender y mejor apropiarse de la herencia de los griegos.

PALABRAS CLAVE: *Phantasia, aisthesis*, conocimiento, Protágoras, Platón, Aristóteles

ABSTRACT: The analysis of this work has enabled me to throw into relief some of its merits and make evident the stimulus that it means for researchers in Greek Philosophy. But it has also allowed me to point out some hypothesis seemingly debatable. I suggest, for instance, the convenience (or perhaps the necessity?) of tracking down the “emergence of fantasy” –or it that Diels-Kranz (III, 451) name the “*Entstehung der phantasia*”– in Demokritus even before the Protagorean phantasia as an object of Plato's and Aristotle's criticism. In both cases, I welcome this mature fruit of an effort aiming at a better understanding and a deeper appropriation of Greek inheritance.

KEYWORDS: *Phantasia, aesthesis*, knowledge, Protagoras, Plato, Aristotle

Una de las hipótesis fundamentales de esta obra –la primera en ocuparse de la *phantasia* como tal *in extenso*– es que entre filosofía y sofística no sólo no hay exclusión, sino en cierto modo imbricación. Muchas tesis de Platón, por ejemplo, adquieren “buen sentido” a la luz de sus críticas al protagorismo. Es lo que los autores se proponen mostrar a propósito de la *phantasia*. Este concepto habría tenido su surgimiento filosófico en el seno de la crítica de Platón al principio protagórico del *métron ánthrôpos*. El primer paso que se imponía en vista de este propósito era una introducción al término ‘*phantasia*’ en su sentido pre-teórico. La llevan a cabo M.E. Díaz, G.R. Livov y P. Sprangenberg, que analizan, ante todo, su etimología, su significado y su traducción al latín y las lenguas modernas. Su traducción, en particular, ha contribuido a la alienación semántica de ‘*phantasia*’, denunciada por Heidegger en éste y otros casos. Ella ha contribuido a una “subjetivización” de su contenido, que ha puesto las bases para el concepto moderno de imaginación, el cual, una vez conformado, ha devenido el mayor obstáculo para la intelección de la *phantasia* griega. En contraste con la imaginación, eminentemente subjetiva, ella designa “todo lo que surge de la aparición”. Su “sentido focal” es, pues, el de aparecer. Ahora bien, toda aparición comporta un polo objetivo (lo que aparece) y un polo subjetivo (aquel a quien aparece). Este aparecer pre-filosófico evolucionó del aparecer a los sentidos al aparecer a la mente, abriéndose de este modo al sentido de *doxa*. Prodióse, pues, en él un doble deslizamiento semántico –del objetivo al subjetivo y del visual al mental– que repercutirá repetidamente en el uso filosófico de ‘*phantasia*’.

En el capítulo II, O.I. Kulesz analiza el sentido de la *phantasia* filosófica pre-platónica, con la intención de acceder a Heráclito independientemente del testimonio de Platón. ¿Cómo hacerlo si éste es la fuente originaria del *homo mensura*? El autor se refiere, en realidad, a los elementos de este principio: *métron*, de evidente carácter matemático y normativo; *ánthrôpos*, que –individual o específico– representa el intento de desplazar el centro de la *physis* y los *theoi* al hombre y sus complejidades; *chrêmata*, que no son los *ónta* en sí, sino en sus relaciones con el hombre; *hôs*, el cual indica que la existencia de las cosas se toma tal como se representa en el sujeto; *ésti* y *ónta*. Pese a sus interpretaciones anteriores, Kulesz se pregunta si estos últimos han de entenderse en sentido existencial, predicativo

o ambos. Su hipótesis es que Protágoras ha adoptado “la vía de la indeterminación”. Si estableció, en cambio, gracias al genitivo *pántôn chrêmátôn*, que las cosas dependen de un *métron*: en efecto, es imposible, en su principio, que este genitivo se convierta en el nominativo *tà chrêmata*, es decir, de complemento en sujeto. Sí son, en cambio, intercambiables *ánthrôpos* y *métron* y no podemos saber *a priori* cuál de ellos es el sujeto y cuál el predicado. ¿Cómo pretender entonces que, en Protágoras, *ánthrôpos* es “el centro de la escena? Sin plantearse, el autor cree que la ambigüedad se debe a que el principio del *homo mensura* intenta responder a dos preguntas: ¿cuál es la medida de todas las cosas? ¿qué es el hombre? Ambas respuestas parecen depender de cuál es el rol de la *phantasia* en la doctrina de Protágoras. Según el Abderita, sólo se puede alcanzar certeza del propio yo. ¿Cuál es la vía de acceso hacia él? No lo averigua el autor. Subraya, en cambio, que, en cuanto al no-yo, la única vía es la *phantasia*, y por tal razón, Protágoras evita a su propósito los términos de verdad y falsedad. La *phantasia* es, pues, “la facultad decisiva del sujeto en la gnoseología protagórica”. ¿Qué hay empero detrás de los fenómenos, su único objeto? Es algo que se nos escapa en Protágoras, y ello exige averiguar sus antecedentes. Según Parménides y Heráclito, el parecer (*phantasia*) engaña. En contra de ellos, el Abderita exalta el poder de la opinión. ¿Equipara, además, *phantasia* y *aísthêsis*? Lo que más bien sostiene es que el alcance de la primera es tan vasto, que casi no hay mera *aísthêsis*. Ello lleva al autor a confrontarlo con Demócrito y a preguntarse finalmente cuál es la postura de Protágoras ante la verdad. Su respuesta es que no hay en él una teoría de la verdad. Del mundo sólo podemos conocer los fenómenos, y por ello, no es a él al que hay que atender, sino al discurso, el cual es, a su vez, “un discurso sobre los discursos y sus condiciones”, es decir, un meta-discurso. Y ello obliga a buscar “las posibles huellas de la *phantasia* protagórica más allá de la gnoseología”: en las artes, en la psicología, en la retórica, en la política. Sobre todo en la política.

En el capítulo III, P. Spangenberg vuelve al principio del *homo mensura*. En relación con su comprensión, Platón es tanto un obstáculo como un estímulo. Un obstáculo por cuanto es, no sólo su fuente primaria, sino también su primer intérprete, condicionando inevitablemente a quienes vienen después. Pero también ofrece elementos que permiten una lectura no platónica del mismo. Tras este

doble *cabeat*, se propone reconstruir la doctrina protagórica de la *phantasia* y de su relación con la verdad. El principio que la contiene se levanta contra la escisión epistemológica entre *alêtheia* y *dóxa*, y la ontológica entre ser y no ser, producidas en Parménides. Protágoras las ataca estableciendo “el rol central del sujeto”. Es su parecer, es decir, su *phantasia*, el que determina el ser y el no-ser de las cosas. Aunque también podría hacerlo *aísthêsis*, cuya amplitud semántica es tal, que los *aísthêta* abarcan nuestro mundo en su totalidad, incluida la *phantasia*. De hecho, *Teeteto* 152c1-2 la identifica con la *phantasia*, aunque sólo en relación con el color y las cosas de esta índole. Esta restricción podría sugerir que ‘*phantasia*’ es más amplia que ‘*aísthêsis*’. En realidad, el final del *Teeteto* restringe la *aísthêsis* a la mera sensación, alegando que ella no produce creencias. Esto permite distinguir un “protagorismo reducido”, según el cual el hombre es *mêtron* sólo en el dominio de la sensación, y un “protagorismo amplio”, para el cual toda opinión es verdadera. Queda así en claro la prioridad de la *phantasia* y su ecuación con la *doxa*, de las cuales se concluye que nada es en sí, sino que todo es en relación con el hombre. Es un ataque frontal al eleatismo, pues, una vez afirmada la ecuación de *phantasia* y *dóxa*, no sólo se anula la oposición parmenidiana entre *doxa* y *alêtheia*, sino se afirma su unión necesaria, con la conclusión de que toda *doxa* es verdadera. ¿Pero qué es la verdad? Protágoras no la define. Aunque nada indica que propugne la verdad como correspondencia, pues ésta supone dos polos separados o separables (por un lado el ser y por otro el discurso, *doxa* y *phantasia*), mientras que el Sofista sólo admite la apariencia. Sprangenberg recurre a la “Apología de Protágoras”, que contendría la clave para la concepción protagórica de la verdad. De su análisis concluye que la oposición no es entre opiniones verdaderas y falsas, sino entre estados subjetivos mejores o peores para acceder a ellas. ¿Cuál es en fin la relación entre *dóxa* y *phantasia*? La tesis de la autora es que la *phantasia* protagónica no debe ser vista desde el modelo de la imagen, sino como “un cruce entre *aísthêsis* y *dóxa*”. Este “cruce” explicaría la doble vertiente de la *phantasia*: “aparecer del mundo como correlato de un parecer para el hombre”. Y esto le permite afirmarse en la definición de la verdad como *phantasia*: una definición que no es meramente “denotativa”, sino que expresa “la esencia misma de la verdad”. Por ahí se ve que el aporte específico de Protágoras está en disolver la distinción

entre verdad y falsedad: “la verdad, al identificarse con la *phantasia*, es una condición del ser mismo de todo ente y de todo hombre presente ante él y no impone ninguna oposición frente a sí”.

En en capítulo IV, P. Sprangenberg examina las críticas de Platón y Aristóteles a la *phantasia* de Protágoras. Lo característico de ellas es que vinculan el *homo mensura* con los físicos, especialmente con el “todo fluye” de Heráclito, dándole un “sustrato metafísico” que les permite refutarlo. La autora se propone criticar estas críticas, mostrando la inconsistencia de los conceptos de verdad y *phantasia* atribuidos al Sofista. En el *Teeteto*, *phantasia* es tanto “el parecer del hombre” como “el aparecer de la cosa”. Para refutar esta concepción la vincula, ante todo, con la tesis de Teeteto de que la ciencia es percepción, y luego con el “todo fluye” de Heráclito. Lo primero le permite reducir la *phantasia* protagórica a la sensación y vincular el *homo mensura* con el “flujo”. Pero aunque estos últimos se tocan en algunos puntos, se oponen en otros: mientras que Protágoras rechaza el ser en sí porque rechaza la posibilidad de la verdad absoluta, Heráclito la rechaza en función de su tesis metafísica de que no se puede atribuir a X la cualidad A porque también habría que atribuirle $\neg A$. Además, aunque ambos pensadores son relativistas, lo son con diferente alcance: a diferencia de Heráclito, Protágoras niega la posibilidad de la verdad *simpliciter*, es decir, tanto de los juicios relativos a la percepción, como de los relativos a los valores. La autora retoma, en este punto, su distinción entre protagorismo “reducido” (la percepción es la medida) y “amplio” (la *phantasia* es la medida). Platón atribuye a Protágoras ambos, mientras que Sprangenberg sólo el segundo, al cual el sofista ha llegado por efecto de un deslizamiento. Para explicarlo, recuerda que los argumentos de Sócrates contra el relativismo “no suponen un adversario único”. En efecto, aunque Sócrates fusiona las teorías de Teeteto, Protágoras y Heráclito, ofrece una refutación para cada uno. ¿Por qué, si se implican mutuamente? La autora cree, por su lado, que la sentencia del *homo mensura* no puede ser ni refutada ni demostrada en sentido estricto, pues tiene el *status* de principio. En cuanto a la refutación de Platón, concluye que la identificación de las tesis protagoreana y heracliteana no opera en todos los argumentos del *Teeteto*, fundados en una concepción de la verdad ajena a Protágoras, aunque atribuible a Heráclito. E insiste, como en el capítulo anterior, en que la doctrina del *homo mensura* implica “la

disolución de la concepción de la verdad en términos de correspondencia”, pues, para ella, no hay nada en sí y por sí. La estrategia de vincular tesis para refutarlas es retomada por Aristóteles en *Metafísica* IV, 4-5, donde Protágoras es uno de los negadores del Principio de no Contradicción (PNC). Su Protágoras, por otra parte, no es otro que el “construido” por Platón en el *Teeteto*, y su argumentación contra él está condicionada por la interpretación platónica del *homo mensura*. Ella consiste en reformular los argumentos platónicos, con miras a mostrar que este principio implica la negación del PNC. Sprangenberg insiste en la “filiación platónica” de la argumentación de *Met.* IV. En ella lo mismo que en Platón, hay una “construcción dialéctica del adversario”. Aristóteles retoma dos rasgos medulares de la interpretación de su maestro: (1) una noción protagórica de verdad según la cual la opinión del hombre es infalible; (2) la necesidad de Protágoras de admitir la contradicción ontológica, en la medida en que reconozca la posibilidad de opiniones encontradas.

En el capítulo V, G. Marcos estudia la naturaleza de la *phantasia* platónica. La revisión de los usos platónicos de ‘*phantasia*’ le permite determinar en qué medida Platón forja su concepción al calor de su polémica con el relativismo de Protágoras. Después de reducir estos usos a los de (1) aparición y apariencia, (2) apariencia y parecer, y (3) parecer y juicio, examina también los usos conjuntos de ‘*aísthêsis*’ y ‘*doxa*’ en el *Fedón* y la *República* y las posibles alusiones a la *phantasia* dentro de ese contexto. Este doble análisis semántico le permite abordar el asunto central de su investigación, que es el de las relaciones entre *aísthêsis* y *phantasia* en *Teeteto* 184b-186c, y ello con miras a “reconstruir” la posición de Platón en torno a la *phantasia*. Este pasaje, en el que Platón refuta la definición de conocimiento como sensación, es rico en distinciones: (1) entre el alma y los órganos sensoriales, señalando que el sujeto de la percepción no son éstos sino aquélla, (2) entre la actividad perceptual del alma y la realizada a través de sí misma, (3) entre los objetos propios de cada sentido y las determinaciones comunes a varios de ellos. La prioridad del ser entre otros “comunes” da lugar a una nueva distinción entre las operaciones del alma: la *epistêmê* requiere alcanzar la verdad, y ello depende de la aprehensión de la *ousía*. Ahora bien, *aísthêsis* es incapaz de alcanzar la *ousía*. Por tanto, es incapaz de alcanzar la verdad. ¿Pero qué significa *aísthêsis* en este contexto?

Ella no maneja conceptos, no es discursiva ni proposicional y se limita a “proporcionar el material para que el alma actúe”. De ello se deduce que no emite juicios. Pero la autora pone de relieve las dificultades que ofrece esta interpretación y señala las soluciones que se proponen. Cree que la “clave” para interpretar correctamente este pasaje es tener presente que formular juicios es prerrogativa del alma, tanto si actúa independientemente de la sensación como sobre materiales ofrecidos por los sentidos. El *Sofista* (264a4-6) señala que, en este segundo caso, nos hallamos ante la *phantasia*, caracterizada allí como un juicio que se alcanza “a través de la sensación” y se da como “mezcla de sensación y opinión”. No se ha detenido la autora a explicar en qué consiste esta *symmeixis* singular. Se apresura más bien a concluir que, como congénere de *logos* y *doxa*, “la *phantasia* es pasible de verdad y falsedad”. Por tal razón, Platón se aparta de la posición que atribuye a Protágoras, a saber, la del parecer como mera articulación de una experiencia perceptual y, por tanto, como forzosamente verdadero. Al concebir la *phantasia* como una *symmeixis aisthêtheôs kai doxês*, Platón distingue y a la vez relaciona estas dos facultades, que en algunas ocasiones parece haber confundido. ¿Cuál es la línea de demarcación entre ellas? Lo sabremos al examinar el *modus operandi* de la *phantasia* en el *Filebo*.

De él se ocupa *Filebo* 36c3-41b2, donde se recurre a la metáfora del “pintor en nosotros” y se describe la *phantasia* como una actividad “productora de imágenes”. Es, según Marcos, “la primera descripción de la *phantasia* en la filosofía accidental” y su “explicación más completa” en los diálogos de Platón. El punto de partida hacia ella es la tesis según la cual los placeres pueden ser verdaderos o falsos; en particular, el estudio de los placeres falsos anticipatorios, en el que Platón recurre a los simbolismos del escriba y el pintor y pone de relieve el rol capital de la *phantasia*. Al demostrar esta tesis, entra en y gana una “nueva batalla contra el protagorismo”, ya no en el plano gnoseológico –sostiene la autora– sino en el práctico, pues está intentando definir qué es la vida humana buena. Se puede replicarle que la batalla se da ante todo en el dominio gnoseológico, y sólo por aplicación en el práctico. Establece, en efecto, una analogía de alcances teóricos entre *doxa* y *hedonê* y concluye: (1) que entre las dos no hay sólo una relación muy estrecha, sino una verdadera inseparabilidad; (2) que, en consecuencia, los placeres

pueden ser verdaderos o falsos. Platón lo explica mostrando cómo nace en nosotros la *dóxa* a partir de la sensación y la memoria, dando con ello pistas sobre el funcionamiento de la *phantasia*. Éste es particularmente discernible cuando se trata de identificar un objeto percibido confusamente (cf. *Fil.* 38d1). En tal caso, el juicio, aunque nace de la sensación, resulta finalmente de un proceso interpretativo que va más allá del uso de los sentidos. Es entonces, en efecto, cuando interviene la *phantasia*, que es el “pintor en nosotros”. Antes ha actuado el escriba (la sensación y la memoria), escribiendo en el alma cosas verdaderas o falsas. El pintor (la *phantasia*) interviene “cuando, tras separar a partir de la vista o alguna otra sensación, las cosas pensadas o dichas, uno ve de algún modo en sí mismo las imágenes de las cosas pensadas o dichas (*Fil.* 39b9-c1). Así, cronológicamente, dice Marcos (habría que añadir, psicológica y gnoseológicamente) la *phantasia* depende de la *aísthêsis*, aunque luego, a su vez, ella procesa las impresiones sensibles y les da sentido. Por tanto, las imágenes que produce no son de las cosas percibidas, sino de lo que la sensación ha escrito en el alma: contenidos proposicionales verdaderos o falsos. Por tanto, la *phantasia* opera in *absentia rei*, superando la indeterminación en que el objeto llega a nuestros sentidos. Y como esta indeterminación puede darse a propósito de cualquier objeto, podemos decir que “no hay proceso de pensamiento que no necesita de ella”. Marcos cree que la clave para solucionar el problema de la falsedad del placer está en desligar el placer de la *aísthêsis* y ligarlo con la *phantasia*. Esto se debe, sin duda, a que tiende a reducir todos los placeres a los anticipatorios. El placer, en general, sensorial o mental, es una *plêrôsis aîsthêtê* (*Fil.*, 51b6; *Tim.* 64d2, 65a2-5) o repleción sentida o consciente. En los anticipatorios, esta repleción se da *via memoriae et phantasiae*, pero en los otros (que también pueden ser falsos) ella se produce de otra manera. El placer es, pues, en cierta manera, una “experiencia perceptual”, aunque no sea él mismo una sensación (cf. mis *Las ambigüedades del placer*, pp. 109-114). También se debe, probablemente, a que no ha discutido suficientemente la relación entre el placer y la memoria, que es, según el *Filebo*, una conservación de la sensación (34a10) y está necesariamente presente en la génesis de los placeres anticipatorios. La autora concluye, no en relación con el *modus operandi* de la *phantasia* sino en relación con los placeres falsos, que su tratamiento en el *Filebo* profundiza la

polémica contra el protagonismo del *Teeteto*. En cuanto a la *phantasia*, el carácter judicativo que Platón le atribuye permite entender su importancia en la explicación del placer. Sobre todo del placer anticipatorio. ¿Puede decirse sin más que las cosas que nos producen placer o dolor no son las percibidas, sino las representadas? Creo que es una de las cuestiones abiertas.

Aristóteles ha reelaborado el concepto de *phantasia* hasta el punto de volverlo indispensable para dar cuenta del conocimiento y de la acción. Contra Protágoras, la distingue de *aísthêsis*. Contra Platón, le asigna un “rol positivo”, mostrando que, aunque originada en la sensación, no es posible pensar sin ella. Ella asegura, pues, la continuidad entre *aísthêsis* y *noêsis* y ayuda a resolver el problema de su articulación. En el capítulo VII, M.E. Díaz examina la naturaleza de la *phantasia aîsthêtikê*. Para ello, tiene que determinar la naturaleza de *aísthêsis*. Y ante todo, establecer su diferencia de la *phantasia*, una diferencia que es la clave para entender la epistemología aristotélica. Al establecerla, Aristóteles se comporta a la vez como continuador y crítico de la filosofía anterior, oponiéndose a ella en tres frentes polémicos: el modelo perceptual de ciertos presocráticos, la identificación protagórica de *aísthêsis* y *phantasia* y la versión platónica del rol de *aísthêsis*. ¿De qué modo ejerce la *phantasia* su función mediadora? Díaz adelanta que ésta es doble: (1) establece un vínculo entre *aísthêsis* y *noêsis*; (2) al ser “condición de posibilidad del deseo”, vincula las funciones cognitiva y motora del alma. La primera es función de la *phantasia aîsthêtikê*, la segunda de la *phantasia logistikê* o *bouleutikê*. Para entender la primera, hay que determinar los alcances y los límites de la *aísthêsis* en el pensamiento aristotélico. ¿La enfoca el Estagirita como un fenómeno puramente físico? ¿O lo considera como un fenómeno fisiológico y psíquico a la vez? Díaz interpreta que tanto *aísthêsis* como *phantasia* van acompañadas de cambios fisiológicos, en contraste con *noêsis*, que no involucra cambio corporal alguno. También subraya la amplitud del campo de *aísthêsis*, con sensibles *per se* y *per accidens*, y sensibles propios y comunes, ya discernidos por Platón, aunque no con los mismos criterios. La autora examina con especial cuidado los sensibles *per accidens*, por ser uno de los aspectos más interesantes de la teoría aristotélica de la percepción y porque en su captación puede estar involucrada la *phantasia*. El pasaje más discutido al respecto es *De anima* III, 1, 425a15, que describe los

sensibles comunes como “los que percibimos accidentalmente por medio de cada sentido”. Díaz zanja en torno a él recordando que no hay un solo sentido en que una percepción es accidental. ¿Cómo lo es en este pasaje? Las hipótesis se suceden. Lo que hay que destacar es que, para Aristóteles, la percepción no se reduce a la actividad específica de cada sentido, sino que requiere un “centro coordinador” que (en contra de lo que cree Platón), se ubica también al nivel de la percepción”. Para entenderlo, se requieren precisiones acerca del “sensorio común”. Una de sus funciones más características es la apercepción o “capacidad de percatarse de que se está percibiendo”, que es la que más se aproxima al contemporáneo concepto de conciencia. La autora sostiene que el sentido común constituye “la unidad funcional de la facultad perceptiva” e interviene, gracias a ello, en las percepciones de los objetos propios, comunes y *per accidens*. A partir de esta conclusión, evalúa los alcances y los límites de la *aísthêsis*, sobre todo su rol en el proceso del conocimiento: para Aristóteles, ella es “la puerta de acceso al conocimiento científico y filosófico”. Pero su confianza en ella no le impide señalar sus límites, especialmente su incapacidad para dar el por qué de nada. ¿Cuál es su relación con la *phantasía*? Contra Protágoras sostiene Aristóteles que ésta no es de identidad, sino de concatenación: ella es condición de posibilidad de la *phantasía*, así como ésta lo es del juicio. Como introducción a su definición de *phantasía*, Aristóteles da una serie de argumentos para distinguirla tanto de *aísthêsis* como de *nóêsis*. ¿Cuál es, pues, su rol y su dinámica? La interpretación más tradicional la ve como una “capacidad de retener y manipular *phantásmata*”, suerte de imágenes mentales que persisten tras las percepciones. Siendo así, habría que preguntar (a Díaz y Marcos) en qué difiere de la memoria, concebida por el *Filebo* (34a10) como una “conservación de la sensación”. Esta discusión se ha avivado últimamente gracias al *De Motu Animalium* traducido y comentado por M. Nussbaum, y un artículo de M. Schofield sobre *De anima* III, 3, los cuales, pese a sus diferencias, coinciden en atribuir a la *phantasía* (como ya lo había hecho *Filebo* 38c-d) un “rol interpretativo” de lo percibido. Pero Díaz no cree que la función interpretativa de *aísthêsis* sea ejercida por la *phantasía*. Cree, en cambio, que, para Aristóteles, ésta es una “capacidad de representación” que, originada en la percepción, se “autonomiza” de ésta y ofrece al intelecto un contenido “preseleccionado”

que será objeto de sus operaciones. Aristóteles destaca dos de sus diferencias respecto del pensamiento: su dependencia del sujeto y su ausencia de convicción. A diferencia de la opinión, la *phantasía* depende de nuestra voluntad y, al menos en condiciones normales, no conlleva convicciones. Además, a diferencia de *aísthêsis*, encadenada al presente, ella se independiza del instante y permite al pensamiento remontarse al pasado y anticiparse al futuro. El pensamiento, por su parte, se ejerce sobre los *phantásmata* proporcionados por la *phantasía*, ejerciendo una operación de selección sobre la experiencia perceptiva.

En el capítulo VIII, M.E. Díaz analiza la relación de la *phantasía* con la *nóêsis* y el deseo. Las tesis aristotélicas al respecto son que toda forma de pensamiento depende de la *phantasía* y que ésta es, además, condición de posibilidad del deseo. En realidad, la *phantasía* misma es una especie de intelección (*nóêsis tis*), pues, al igual que ésta, opera en ausencia de los “objetos del mundo”. Esto lleva a Aristóteles a establecer una analogía entre las dos (cf. *Met.* IV, 5 y *De an.* III, 3). Lo que quiere destacar en ella es que ambas son “aprehensión de un objeto real”, y no mera concatenación de los diversos estados fisiológicos. ¿Cómo alcanza el pensamiento su objeto real? Es necesario tener presente que, en el proceso de las funciones vitales y especialmente de las cognoscitivas, Aristóteles insiste en la dependencia de las superiores respecto de las inferiores. Sostiene, pues, que sin percepción no hay *phantasía* y sin *phantasía* no hay juicio (*hypólepsis*), sea éste *dóxa*, *epistêmê* o *phrónêsis*, que tienen en común el carácter proposicional. Los *phantásmata* son “como percepciones (o mejor como *aísthêta*), pero sin materia”. El pensamiento adquiere sus contenidos a partir de ellos y es, en virtud de ello, “un tipo de fantasma”, pero no en cuanto que es, sino que se acompaña de una representación. Un problema especial constituye la aprehensión de los indivisibles: ¿cómo se produce su aprehensión? ¿Defiende Aristóteles algún tipo de “intuicionismo intelectual” a propósito de ellos? Las interpretaciones se dividen. Volviendo a la relación entre intelección y percepción, Díaz adhiere a quienes piensan que entre ellas hay una “solidaridad funcional”, ejerciéndose en procesos paralelos. En efecto, en ambas hay una identificación de la facultad con su objeto (con su forma): mientras que la percepción es la facultad de recibir las formas sin la materia, el intelecto tiene la potencialidad de hacerse (volverse) las formas

inteligibles. Lo que Aristóteles intenta establecer es “una solución de continuidad entre la aprehensión de los fenómenos particulares y el universal”. La autora examina luego el problema de la relación entre el divino y el humano, el cual, según Aristóteles, es “eterno, impasible y separado”. ¿En qué difiere, pues, del divino? En que el humano requiere de la *phantasia* y de “esfuerzo y ejercicio” para ser plenamente actualizado. Pero el límite entre los dos ha sido objeto de muchas interpretaciones. Se reduce, según Díaz, al de la relación entre el entendimiento pasivo y el agente. Sólo el segundo es capaz de separarse completamente del cuerpo, mientras que el *pathétikos noûs* es corruptible. El agente es también “inmortal y divino”. Volviendo a la relación entre el intelecto humano y el divino, la autora recuerda que, según Aristóteles, lo que los dos tienen en común es la intelección de sí mismo. Nos hallamos, de este modo, ante el problema de la autoconciencia. ¿Es ésta función del intelecto o de la facultad perceptiva?. Díaz se inclina a incluirla en la amplitud de *aísthêsis*.

Recibido: 11-09, aceptado: 3-10.