

PHANTASÍA LOGISTIKĒ EN LA CONFIGURACIÓN DEL DESEO EN ARISTÓTELES*

Phantasia logistikē in the Configuration of Desire in Aristotle

CLAUDIA CARBONELL**

Universidad de La Sabana - Colombia

RESUMEN

En *De Anima* III 10, Aristóteles introduce la noción de *phantasia logistikē* como uno de los principios de la acción racional. A partir de la exposición de algunos textos del *De Anima* y de *Ética a Nicómaco*, se busca interpretar el lugar de aquel tipo de imaginación en el razonamiento práctico. Para ello, se presenta primero la doctrina aristotélica de los principios de la acción y la problemática de su articulación, y luego se discute el papel de la imaginación racional en la configuración del objeto del deseo.

Palabras clave: Aristóteles, *De anima*, deseo, *Ética a Nicómaco*, fantasía.

ABSTRACT

In *De Anima* III 10, Aristotle introduces the notion of *phantasia logistikē* as one of the principles of rational action. On the basis of some texts from *De Anima* and the *Nicomachean Ethics*, the paper seeks to interpret the place of that type of imagination in practical reasoning. To that effect, it first sets forth Aristotle's doctrine regarding the principles of action and the issue of their articulation, and then goes on to discuss the role of rational imagination in the configuration of the object of desire.

Keywords: Aristotle, *De Anima*, desire, *Nicomachean Ethics*, fantasy.

.....
Artículo recibido: 04 de enero del 2012; aceptado: 29 de octubre del 2012.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación "Raíces griegas del pensamiento contemporáneo. Realidad y espectralidad" de la Universidad de La Sabana (HUM-42-2012), actualmente en ejecución.

** *claudia.carbonell@unisabana.edu.co*

Aristóteles propone la noción de φαντασία λογιστική, entendida como uno de los principios explicativos de la conducta racional, en el capítulo décimo del tercer libro de *De Anima*, donde el tema de la acción humana surge de la explicación del movimiento en los animales. Ahora bien, como es sabido, la cuestión acerca de los principios de la acción es abordada también en otras obras: *De Motu Animalium* 7 y *Ética a Nicómaco* (en especial III, VI y VII). Puede decirse que los planteamientos del *De Anima* y del *De Motu Animalium* sirven de horizonte psicológico para la discusión de la acción humana tal como se presenta en la *Ética a Nicómaco*, esto es, orientada más bien a una descripción fenoménica de la actuación moral.

Teniendo en cuenta especialmente los textos pertinentes del *De Anima* y de la *Ética*, mi argumentación se articula en torno a tres momentos. En primer lugar, quiero examinar cómo queda determinada en dichos pasajes la naturaleza de los principios de la acción. Luego, presento dos modelos explicativos que aparecen en Aristóteles para dar cuenta de la interacción de deseo e imaginación en la configuración de la acción. Si bien mi lectura se sitúa en una corriente de interpretación amplia, que entiende la explicación del movimiento voluntario y de la acción desde un esquema de la conjunción de un factor desiderativo y un factor cognoscitivo, intento mostrar los factores de coincidencia y, también, las dificultades de esta interpretación. La última parte de mi exposición se centra en el papel fundamental que juega la imaginación racional en la configuración del objeto del deseo, el cual constituye el fin de la acción humana.

1. Deseo e imaginación como principios de la acción

En el capítulo 9 del libro tercero del *De Anima*, Aristóteles se pregunta qué es aquello que comienza el movimiento local en el animal, que, junto a la facultad cognoscitiva, es una de las dos potencias que distinguen a los animales (cf. *De An.* 432a 15-17). El contexto de la pregunta es problemático desde el inicio, porque atañe a la cuestión de si puede o no puede hablarse de partes en el alma. La dificultad queda puesta de manifiesto sobre todo en lo referente a los que parecen ser los principios genéricos de la acción: el deseo y la imaginación (cf. *De An.* 432a 22 y ss.). Aristóteles constata que hay actividades que podríamos llamar transversales, como son precisamente el deseo y la imaginación, que no se dejan ubicar en ninguna de las clasificaciones existentes, porque comparecen en relación con varias facultades del alma. Si bien en este lugar Aristóteles no resuelve la cuestión de la unidad del alma, tampoco se compromete con ninguna división en partes de aquella y, de hecho, muestra los inconvenientes de presentar

tales clasificaciones. Con ello, el estagirita parece que evita identificar la imaginación y el deseo como facultades en sentido estricto.¹

Respecto del movimiento del animal, las potencias nutritivas y sensitivas quedan descartadas desde el principio, sobre la base de que hay plantas –en el primer caso– y animales –en el segundo– que, poseyéndolas, no se mueven. También en *Ética a Nicómaco* se dice que la sensación no puede ser principio de la acción (1139a 18-19). El estagirita desecha tajantemente la viabilidad de la facultad intelectual –llamada aquí genéricamente *voûs*– como principio de la acción: “El [intelecto] teórico no intelige lo práctico” (ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν) (*De An.* 432b 28). En lo que respecta al movimiento local y a la acción, el intelecto resulta prácticamente impotente, en cuanto el *voûs* teórico no dice qué se ha de buscar ni qué se ha de rehuir, y esas son precisamente las condiciones del movimiento (*cf. De An.* 432b 29-30). Incluso, aunque contemple algo del tipo de lo que se busca y se rehúye, esto es, algo inconveniente o conveniente, desagradable o agradable –por ejemplo, aunque piense en algo terrible o placentero–, no por ello el entendimiento ordena el temor o el placer. Más todavía: es posible que el intelecto ordene que se busque algo o se huya de algo, y no por ello se produce el movimiento correspondiente. Piénsese en el caso –traído solo a modo de ejemplo– de quien carece de autocontrol (el ἀκρατῆς de *Ética a Nicómaco* VII), que, a pesar de que piense en lo que debe de hacer, sigue actuando según la pauta del apetito (*cf. De An.* 432b 27-433a 3).² Puede incluso decirse que, en lo que respecta al intelecto teórico –es decir, si el hombre solo contara con intelecto teórico y apetitos sensibles–, todos seríamos como el incontinente: el intelecto teórico no puede movernos a actuar. El caso contrario al incontinente –es decir, el individuo que posee autocontrol– parecería mostrar que el deseo tampoco basta para comenzar el movimiento, puesto que estas personas escuchan el intelecto y no lo que desean y apetezen. Ahora bien, como muestra Aristóteles más adelante, en este caso no puede decirse que no haya deseo, si bien se trata de un deseo racional (*cf. De An.* 433a 23-28).

En el análisis del libro III, queda claro que en toda explicación de la acción son dos los factores que parecen estar presentes: un factor desiderativo y un factor cognoscitivo. Dice Aristóteles, al principio del capítulo 10, “parece que son dos los que mueven: el deseo y el intelecto, siempre y cuando se entienda la imaginación como algún tipo

- 1 M. W. Wedin (1988) ha argumentado, en continuidad con la interpretación canónica, que la imaginación no puede considerarse una facultad en sentido completo, sino que tiene un rol representacionista que sirve a las facultades en sentido estricto.
- 2 Para un estudio detallado del papel de la imaginación en la ἀκρασία, véase J. Moss (2009).

de intelección” (Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινεῖντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖν ὡς νόησιν τινα) (*De An.* 433a 10-11).

De acuerdo con el texto, puede afirmarse que el νοῦς causa el movimiento, siempre y cuando se entienda que no se trata del νοῦς teórico, sino, en todo caso, del νοῦς práctico o de la imaginación. Esto es, se trata de un factor cognoscitivo que calcula con vistas a algo y es práctico: νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός (433a 14). Para el estagirita, la racionalidad práctica es irreducible a la teórica. Esta irreductibilidad queda explicada en razón del fin que cada una busca (*cf. EN* 1139a 26-30), de los tipos de ente de que tratan, de la exactitud que persiguen (*cf. EN* 1094b 11 y ss.) y de la argumentación que utilizan (*cf. Volpi* 330-332).

Tal racionalidad práctica incluye también a la imaginación (φαντασία) como un tipo de intelección. Dice Aristóteles que “a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones por encima de la ciencia, y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino solo imaginación” (*De An.* 433a10). La imaginación queda así emplazada como uno de los principios de la acción, con un ámbito de aplicación más amplio que el de la razón práctica y ejerciendo en muchos casos su función. Sobre el modo como esto sucede volveremos más adelante.

2. La interacción de conocimiento y deseo en el origen de la acción

Aunque Aristóteles reconoce siempre la concurrencia de un factor desiderativo y un factor cognoscitivo en la explicación de la acción, no queda claro cómo se da dicha convergencia. Por una parte, el estagirita parece querer evitar a toda costa una explicación dual, en términos de conocimiento y de deseo. Por otra, ambos principios parecerían tener objetos distintos: el objeto del intelecto práctico o de la imaginación es τὸ πρακτὸν (lo realizable), mientras que el objeto del deseo es τὸ ὀρεκτὸν (lo deseado). En una primera consideración, parecería que lo que inicia el movimiento es la facultad del deseo: la razón práctica/imaginación solo comienza a funcionar porque hay un deseo. Esto es, el deseo marca la orientación práctica. Ahora bien, el estagirita también afirma que no hay deseo sin imaginación, con lo que parece que el deseo se dispara por algún dato cognoscitivo. Estaríamos ante un caso de explicación circular.

En el pensamiento de Aristóteles, pueden distinguirse dos modos de dar cuenta de la interacción de ambos factores en la explicación de la acción. Uno de esos modelos es de índole lógico-formal, que suele llamarse el modelo del silogismo práctico, y que se articula en torno al ejercicio deliberativo. En el segundo modelo, que podría denominarse

psicológico, la prioridad del análisis recae sobre el objeto que mueve a la acción, esto es, sobre los motivos y fines de la acción. En ambos modelos explicativos está presente la cuestión de la unidad de la acción, si bien a mi juicio –y es lo que intentaré mostrar– las dificultades que presenta el primer modelo encuentran una mejor solución desde la consideración del objeto que dispara la acción.

a) *El modelo del silogismo práctico*

El silogismo práctico es un razonamiento que se configura como una deducción desde las premisas a la acción. Si bien Aristóteles no acuña propiamente el término *silogismo práctico*, utiliza la forma silogística y el término silogismo respecto del razonamiento acerca de las realidades contingentes y en concreto respecto de la acción. En algunos textos, el estagirita explica la acción a partir de la conjunción de dos tipos de premisa: la premisa de lo universal y la premisa de lo particular. La primera premisa enuncia que “un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta”, mientras que la segunda enunciará que “tal individuo de tal tipo ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase” (cf. *De An.* 434a 17-19 y *EN* 1114a 24-28). En otro lugar, estas dos premisas son calificadas como de “lo bueno”, que es lo deseable, y de “lo posible”, que es lo realizable (cf. *MA* 701a 24-25). La premisa mayor parece referirse al fin buscado, mientras que la premisa particular haría alusión a los medios concretos que el agente tiene aquí y ahora para alcanzar ese bien.

Este uso aristotélico dio origen a lo que se conoce como teoría del silogismo práctico (cf. Anscombe 1963, Nussbaum 1978 y Kenny 1979). La peculiaridad absoluta de este tipo de razonamiento es que, de acuerdo con el estagirita, tiene como objeto lo que puede ser de otra manera y concluye en una acción. Esta cuestión ha sido ampliamente debatida en los últimos decenios. No quiero hacer aquí una exposición de las distintas interpretaciones en torno al silogismo práctico, sino solo llamar la atención sobre una cuestión que aparece precisamente cuando se entiende la acción humana desde este esquema: y es la irreductibilidad de los motivos de las acciones –de los complejos procesos deliberativos y desiderativos– a dos premisas. Tales tratamientos ponen de manifiesto la dificultad que tiene este modelo explicativo.

En la discusión, las dificultades principales se concentran en torno a dos puntos: a) por una parte, se cuestiona el sentido de la expresión aristotélica de que el silogismo concluya en una acción, y b) por otra, no queda claro si el silogismo práctico se solapa con el proceso de deliberación o si, más bien, se trata de fenómenos distintos. En relación con a) son fundamentalmente dos las posibilidades que se barajan. O bien

Aristóteles está haciendo uso de un lenguaje metafórico y lo que realmente está queriendo decir es que el silogismo concluye en una proposición que describe una acción o en una intención de actuar (cf. Kenny 1979), o bien hay que tomarlo en sentido literal: la conclusión es la acción misma, no una proposición sobre la acción (cf. Anscombe 1965). La evidencia textual no deja mucho margen a la duda: según Aristóteles, el silogismo práctico se distingue del teórico en que mientras este último concluye en una proposición, el primero concluye en una acción (cf. *MA* 701a 11-12 y 701a 28-33; *EN* 1147a 25-30). Sin embargo, tal evidencia textual no evita la dificultad lógica de explicar cómo dos premisas descriptivas pueden concluir en una acción. Una explicación más plausible va por el camino de enfatizar en la irreductibilidad de la verdad de la acción (esto es, de la verdad práctica) respecto de la verdad teórica (cf. Gadamer 295 ss.; Inciarte 2005). Prosiguiendo esta línea de interpretación, que comparto, pienso que puede afirmarse que el uso del término silogismo (acuñado como expresión técnica en los *Segundos Analíticos* para explicar el razonamiento científico) para hablar de la deliberación, es metafórico, pues no se trata de premisas descriptivas en el sentido de las premisas del silogismo teórico. Sobre esto volveré más adelante.

La segunda cuestión b) atañe a la identificación del silogismo práctico con el proceso deliberativo. De acuerdo con Anscombe (1965), Aristóteles utilizará el silogismo práctico con diversos fines: para mediar entre decisiones y acciones, para explicar cómo la acción se sigue de razones, para describir el orden mismo del razonamiento. Anscombe considera que el silogismo práctico –en sentido estricto– es la forma lógica que adopta el razonamiento moral con vistas al fin querido. La conclusión del silogismo práctico es la elección de la acción, la cual se aboca directamente en la acción misma si no media ningún obstáculo. Anscombe propone distinguir dentro del silogismo práctico varias especies: el silogismo propiamente práctico, que se hace con vistas a la acción, y el razonamiento acerca de lo contingente, que no se hace con vistas a la acción. Dentro del primero, Kenny y Müller (en continuidad con Anscombe) sugieren distinguir entre silogismo técnico (propio de la *τέχνη*) y silogismo ético (propio de la *φρόνησις*) (cf. Torralba 2005). Para Cooper (1975), en cambio, el silogismo práctico difiere de la deliberación. El objetivo del silogismo práctico sería poner en acto la deliberación. Esto es, se trataría de pasos sucesivos dentro del razonamiento práctico.

Según Nussbaum (cf. 233-237), el silogismo práctico es un esquema para la explicación teleológica del movimiento animal. Tal esquema daría cuenta de un fenómeno más amplio que el del razonamiento práctico de los humanos, el cual sería un caso particular de movimiento animal.

Aparecerían en Aristóteles tres usos de este esquema: a) como deliberación actual, describiendo un uso performativo que se da tanto en hombres como en animales, b) como representación de la acción propia o c) como explicación que hace un observador de la acción o del movimiento. En definitiva, no se trataría principalmente de la deliberación acerca de cómo se ha de actuar, sino de dar cuenta *a posteriori* de un movimiento. La dificultad de esta interpretación radica en que la imaginación aparece como un factor universal para explicar el movimiento de los animales y, por tanto, habría que afirmar que todos ellos gozan de imaginación. Tal posibilidad es clausurada por el mismo Aristóteles (*De An.* 428 a10-11, 433b 31-434a 5). Por lo demás, se trataría, en todo caso, de una explicación antropomórfica del movimiento animal.

Por otro lado, Welch (1991) argumenta que la deliberación tiene la forma de un silogismo práctico, pero que el término silogismo práctico es más amplio que el razonamiento práctico, y propone distinguir entre silogismos deliberativos y silogismos reconstructivos.

Como puede verse, la diversidad terminológica es abrumadora y mucho más extensa que la base textual que puede encontrarse en el mismo Aristóteles. Recientemente, se ha editado un número de *Logical Analysis and History of Philosophy* dedicado al silogismo práctico (Rapp & Brüllmann 2008), en donde reconocidos intérpretes recogen la historia de este concepto en el siglo xx (véase especialmente Corcilius 101-132). También últimamente, Alejandro Vigo (2010) ha ofrecido una lectura restrictiva del silogismo práctico, diferenciándolo del silogismo deliberativo. En dicho estudio, ha dado cuenta ampliamente de la literatura más significativa al respecto, y remito a él para aclarar el estado de la cuestión y los diversos esquemas lógicos utilizados por Aristóteles. Mientras lo que Vigo propone llamar “silogismo práctico” atañe al tramo terminal (o proximal) del razonamiento práctico que lleva directamente a la producción efectiva del movimiento en los animales o la acción en el ser humano, el silogismo deliberativo, en cambio, daría cuenta de la estructura argumentativa de los presupuestos deliberativos y reflexivos previos que, solo en el ámbito humano, preceden a la acción. Se trata, en este último caso, de un razonamiento más complejo que da origen a deseos más generales de mediano y largo plazo. La base textual para esta segunda denominación es *De Motu Animalium* 2 453a 14. Comparto con Vigo la necesidad de distinguir los diferentes esquemas lógicos que aparecen ejemplificados en la exposición aristotélica, al margen del nombre que en cada caso se le dé a los dos fenómenos argumentativos.

Una explicación restrictiva, como esta, tiene la virtualidad de no poner en el silogismo práctico todo el peso de la explicación de la acción racional. Si el silogismo práctico se refiere solo al tramo terminal

de la acción, entonces es preciso, en el caso de la acción humana, buscar entender mejor los procesos deliberativos y desiderativos en los que se sitúa dicha acción particular –la peculiar conjunción de deseo y conocimiento estructurada en la idea de silogismo práctico–. Precisamente porque el esquema que dispara el deseo es complejo e inicialmente oscuro, sugiero buscar en el mismo Aristóteles rastros de cómo se configura dicho esquema inicial.

Hecha esta salvedad, considero, sin embargo, que, para la argumentación del presente artículo, ayuda también ver cuáles son las dificultades (o restricciones) que presentan en general los modelos silogísticos para explicar la acción. Las exposiciones que, a partir de estos modelos, dan cuenta de la acción humana no pueden a la postre evitar la tendencia de considerarlos como una herramienta descriptiva –explicativa– de la acción humana, que serviría para evaluar el carácter moral de una acción, pero no precisamente para su ejecución. Esto es, como una formalización *a posteriori* de la acción. Ahora bien, esta solución presenta serias dificultades. Por una parte, y como tendremos ocasión de ver más adelante, una de las particularidades del razonamiento práctico es que, según Aristóteles, versa sobre lo humanamente posible, es decir, sobre aquello que puede ser de otra manera que como es (*cf.* *MA* 701a 24-25; *De An.* 433a 27-30; *EN* 1112a 31, 1140a 1-2, entre otros pasajes) y es claro que el pasado –en este caso la acción ya concluida– no pertenece a lo posible, con lo que se terminaría asemejando el silogismo práctico a un silogismo teórico sobre la acción ocurrida.

La dificultad mayor surge, por otra parte, en torno a la configuración de las premisas del silogismo y a la unidad de la acción. El modelo silogístico resulta problemático para hablar de la acción humana, porque parece implicar que hay unos principios conocidos previamente –las premisas del silogismo– y que la acción resultante (la conclusión) es una aplicación de dichos principios. Ahora bien, de acuerdo con Aristóteles, “lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo” (ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, τὰυτα ποιοῦντες μανθάνομεν) (*EN* 1103a 32-33). La forma o estructura racional de la acción misma solo se descubre en la realidad efectiva de dicha acción, nunca de manera antecedente. De igual manera, si no se tiene en cuenta su estructura racional –los deseos, las razones, las circunstancias que constituyen su forma– la acción resulta como una materia indeterminada, completamente incomprendible. De este modo, Aristóteles aboga por mantener la unidad entre la acción y su explicación, esto es, la unidad entre la conclusión del silogismo práctico y sus premisas. La cuestión crítica radica, por una parte, en que en el ámbito de la acción humana, los medios y los fines están interconectados de tal manera que no es posible conocer los fines al margen de los medios, ni viceversa. Los medios no son solo medios, como sucede

en el obrar técnico, de tal manera que no son, sin más, intercambiables por otros. Y, por otra parte, tampoco consiste la acción humana en la mera adecuación de los medios para conseguir el fin. El contenido del fin propiamente humano, aquello que todos los hombres desean y que llamamos felicidad (*cf. EN 1095a 18-20*), no puede ser conocido de antemano. El silogismo práctico no es mera adecuación de la acción a unas premisas, pero tampoco formalización *a posteriori* de la acción moral.

¿Qué puede entonces concluirse del llamado silogismo práctico? Si bien Aristóteles habla repetidas veces de un silogismo para explicar la acción, pienso que la comparación no puede llevarse tan lejos. El fundamento común que permite establecer, por analogía con el silogismo teórico, la existencia de un modelo del silogismo práctico, es que ambos tienden a la verdad, si bien se trata en un caso de la verdad teórica y en otro de la verdad práctica. Forzar la comparación presenta el peligro de que termine reduciéndose el razonamiento práctico al razonamiento teórico, como si este fuese su analogado principal o significado focal.³ Según el esquema de predicación de la significación focal, los distintos usos de un mismo término se fundan en la relación que tienen diversas cosas con una, en este caso, con la verdad. Ahora bien, la verdad no tiene en Aristóteles un sentido principal ni único (*cf. EN VI 3*). Si se quiere insistir en hablar de silogismo práctico, hay que entender que la relación que se establece entre el silogismo teórico y el silogismo práctico es la propia de la analogía, que se funda en una igualdad de proporciones que se da entre, por lo menos, cuatro términos (*Poet. 1457b 16-18*). Esto es, en la analogía, los objetos son definidos a través de su respectiva e idéntica relación con objetos distintos, no con un objeto o contenido común. Como lo ha expuesto sucintamente Inciarte, por analogía ha de entenderse “identidad –y no mera semejanza– de estructura o función dentro de la diversidad de contenidos” (24). Si, de acuerdo con Aristóteles, la analogía tiene un carácter fundante respecto de la metáfora (*Poet. 1457b 6-11*), pienso que puede llamarse, a este tipo de razonamiento, silogismo en un sentido metafórico. La misma Anscombe (1965) ha reconocido que el uso que Aristóteles hace del término silogismo para hablar del razonamiento práctico puede presentar el peligro de equiparar ambos tipos de razonamiento, y que esa tendencia está en los mismos textos. Sugiero que, para que el paralelismo entre los dos tipos de razonamiento –que de hecho comparece en los textos– no oscurezca la irreductibilidad de la verdad práctica, se entienda la relación existente entre ellos como una relación de analogía, cercana a la metafórica.

3 Como significación focal es conocido desde G. E. L. Owen (1960) el tipo de predicación que Aristóteles llama homonimia πρὸς ἕν, que se funda en la relación de diversas cosas con una (*ad unum*).

b) *El modelo desde el objeto del deseo*

Pasemos ahora a la segunda consideración posible, y que podríamos llamar la teoría de la acción desde el punto de vista del bien, esto es, del objeto del deseo. A mi juicio, esta consideración –psicológica o incluso ontológica, si se quiere– arroja mayor luz sobre la articulación de deseo y conocimiento en la unidad de la acción.

Como decía al principio, Aristóteles introduce dos factores (dos móviles) –uno desiderativo y otro cognoscitivo– para hablar del movimiento de los animales y de la acción humana. En *De Anima* III 10 se lee:

Así pues, ambos –es decir, intelecto y deseo– mueven según el lugar.

Pero se trata del intelecto que razona con vistas a un fin, es decir el práctico: difiere del teórico en la finalidad que persigue. Y todo deseo tiene también un fin; puesto que el deseo es el principio mismo del intelecto práctico y su conclusión es, a su vez, el principio de la acción. Por ello, aparecen como móviles los dos, el deseo y el razonamiento práctico: efectivamente, lo deseado mueve y también por él mueve el razonamiento, precisamente porque su principio es lo deseado. Y del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo. (433a 13-21)⁴

Se establecen inicialmente dos principios genéricos de la acción: el deseo y el conocimiento. Ahora bien, en este texto, es el deseo –más en concreto, su objeto– el principio último del movimiento. El conocimiento, por su cuenta, no es principio de acción, y solo se activa como inteligencia práctica por medio del deseo. La inteligencia mueve de un modo indirecto: precisamente en cuanto es movida por el deseo, sin cuya presencia no hay acción posible.

Unas líneas más abajo, Aristóteles explica cómo se conjuga la pluralidad de motores en la acción:

Si bien lo que mueve es uno, esto es, [la facultad] desiderativa, en cuanto desiderativa –o en sentido primero de todo, lo deseado: puesto que mueve sin ser movido, en cuanto pensando o imaginado–, entonces las cosas que causan el movimiento son numéricamente múltiples. (*De An.* 433b 10-13)⁵

4 Ἄμφο ἀρα ταῦτα κινητικά κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις δ' ἕνεκά του πᾶσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὐτὴ ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὄρεκτόν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῆ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως.

5 Εἶδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινούν, τὸ ὄρεκτικόν, ἢ ὄρεκτικόν -πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὄρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι· ἀριθμῶ δὲ πλείω τὰ κινούντα.

En este texto, de acuerdo con Aristóteles, el objeto deseado mueve, en cuanto es pensado o imaginado. Esto es, si bien el deseo es el principio rey de la acción, la facultad de desear no se da a no ser que haya pensamiento o imaginación (cf. *De An.* 433b 28). De donde resulta que, si el principio del deseo es el conocimiento, este sería el principio de la acción en un sentido más radical. Tendríamos por lo menos dos principios numéricamente distintos de la acción.

¿Cuál es, pues, el factor de unidad de estos dos principios de la acción? Esta cuestión es decisiva, porque remite a la comprensión del actuar humano de un modo unitario y no irremisiblemente fragmentado. No dice Aristóteles en estos textos –como sí afirma, en cambio, en *Ética a Nicómaco* (cf. 1111b 26-30)– que el deseo (en cualquiera de sus divisiones) tenga por objeto el fin y el razonamiento (deliberación), en cambio tengo por objeto los medios. En los textos citados de *De Anima*, Aristóteles está hablando siempre del objeto deseado, esto es, del fin que se persigue en la acción y que es su principio. Así concluye el estagirita: ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῶον, ταύτη αὐτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας (el animal se mueve a sí mismo en cuanto es capaz de desear. Y solo es capaz de desear porque tiene imaginación) (*De An.* 433b 27-29).

De tal forma que se mantiene lo afirmado al inicio del capítulo: ἐν δὴ τι τὸ κινεῖν, τὸ ὀρεκτόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος (lo que mueve es uno: el objeto deseable. Si son dos los que mueven, intelecto y deseo, entonces mueven en virtud de una forma común.) (*De An.* 433a 21-22). Y más adelante se vuelve a decir que lo que mueve es lo deseado: διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν (*De An.* 433a 27-28).

Algunos manuscritos leen en 433a 21 τὸ ὀρεκτόν (el objeto del deseo) como predicado del principio motor, mientras que otros (seguidos por Ross 1961) ofrecen τὸ ὀρεκτικόν, esto es, la (facultad) desiderativa o el apetito.⁶ Si bien ambas lecturas son plausibles y armonizables, tiendo a inclinarme por la primera opción, en cuanto que el contexto y la argumentación apuntan a mostrar la unidad de pensamiento y deseo como principios motores, precisamente en cuanto tienen una forma común (κατὰ κοινὸν εἶδος), esto es, en cuanto que son formalizados por el mismo objeto.

Dice Aristóteles que tanto la razón práctica como el deseo son siempre ἐνεκά (*De An.* 433a 14-15): “con vistas a algo”, “en razón de algo”. Esto es, razón práctica y deseo están orientados a un fin, y es precisamente el objeto deseado –esto es, el fin del deseo– lo que constituye

6 Para una discusión de los argumentos a favor y en contra de ambas lecturas, véase Richardson (1992).

el principio del razonamiento y de la acción. Ambos –razón y deseo– son causantes del movimiento: pero lo son en cuanto que el objeto deseable mueve tanto al deseo como al pensamiento y a la imaginación (*De An.* 433a 17-19). Por ello, en sentido último, puede decirse que el principio motor es uno: el objeto deseable o deseado (τὸ ὀρεκτόν), que es la forma común (κοινὸν εἶδος) del deseo y del conocimiento (cf. *De An.* 433a 21-22).

Ahora bien, si para Aristóteles las facultades se distinguen por sus objetos, la distinción real entre el νοῦς práctico y la facultad desiderativa es problemática, precisamente porque tienen un objeto –una forma– común. En acto (es decir, en la acción) la inteligencia práctica, el deseo y lo deseado son uno. Deseo y razón práctica no son principios autónomos ni independientes. Se trata de un solo principio, si bien ese principio tiene una consideración doble. Creo que la mejor formulación de esa cuestión no se encuentra en el *De Anima*, sino en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde se caracteriza dicho principio, en el caso del hombre, como inteligencia deseosa (ὀρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητική) (cf. *EN* 1139b 4-5). El enlazamiento de estos dos principios como sustantivo y adjetivo –y Aristóteles no se decide en ningún caso por sustantivar uno por encima del otro– constituye una feliz expresión.

El deseo y la razón práctica son causa en el sentido de causa eficiente, pero una causa eficiente que es a la vez movida por un fin. El objeto del deseo es el principio y el fin de la acción. Esta misma doctrina se repite en el *Motu Animalium*, donde puede leerse que lo que primero mueve es el objeto del deseo y del pensamiento: ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτόν καὶ τὸ διανοητόν (700b 23-24).

En *De Anima* 433a 27-30, esa forma común que es el objeto deseable queda determinado como “lo bueno o lo que se presenta como bueno” (ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), que además tiene que ser práctico, esto es, tiene que poder ser realizable a través de la acción (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). A su vez, este bien práctico es determinado como aquello que “puede ser de otra manera que como es” (τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν).

El objeto del deseo presenta entonces estas características:

1. En cuanto deseable, es lo bueno o lo que aparece como bueno (mejor aún, lo bueno en cuanto aparece como bueno);
2. No se trata de cualquier bien, sino del bien práctico; esto es, aquello que está a nuestro alcance y es realizable;
3. El bien práctico se refiere a lo posible y contingente, es decir, a lo que puede ser de otra manera a como es.

La primera característica será tratada en el siguiente apartado, por lo que conviene mirar ahora brevemente las otras dos. En cuanto bien práctico, la característica 2, se cuenta entre las cosas que pueden ser hechas por nosotros, que caen dentro de las posibilidades humanas. El horizonte de la acción humana, el horizonte de la vida humana, queda entonces determinado como el horizonte de lo posible. Es decir, aquello que ha de ser hecho por nosotros, aquello que inicialmente solo existe en nuestro deseo y nuestra inteligencia práctica, y que debe ser realizado (hecho realidad) por nosotros. Como es sabido, esta realidad es de un orden distinto del que ocupa al conocimiento teórico: aquello que no varía y que es siempre de una determinada manera (cf. *EN* 1139b 18-24). El intelecto teórico no puede por ello aplicarse satisfactoriamente a la acción humana.

Respecto de la última característica reseñada (3), vale la pena leer cómo queda determinada en *Ética a Nicómaco*. El bien práctico es aquello que puede ser de una manera o de otra. Ahora, si bien el objeto del deseo y de la deliberación es lo contingente, no es propiamente lo que ocurre *per accidens*, sino que “se delibera respecto de las cosas que ocurren frecuentemente, pero cuyo resultado es oscuro o indeterminado” (τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον) (*EN* 1112b 8-9). Es decir, no se trata de lo absolutamente contingente, sino de aquello que presenta cierta regularidad, si bien su desenlace no es claro. Puede hablarse, entonces, de cierta indeterminación constitutiva en el bien deseado.

La referencia a cómo se nos aparece el bien (1), esto es, a la determinación del objeto (inicialmente indeterminado y oscuro) del deseo y de la razón práctica, así como la posibilidad intrínseca de error que hay en tal determinación, remite a la cuestión de la imaginación.

3. La imaginación en la configuración del objeto del deseo

Como se ha venido diciendo, de acuerdo con Aristóteles, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (cf. *De An.* 433b 28). Si nos atenemos a la teoría aristotélica general acerca de la generación del movimiento y de la acción, puede decirse que el pensamiento y la imaginación son equivalentes funcionales en el inicio de la acción, siendo el pensamiento lo que dispara la acción racional y la imaginación aquello que da origen al movimiento en los animales y en los hombres cuando no actúan de acuerdo con la razón. En efecto, esto último parece ser también la opinión de Aristóteles: “a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia” (*De An.* 433a 10-12).

Ahora bien, aunque Aristóteles utilice un esquema explicativo similar a la hora de dar cuenta del movimiento animal y de la acción humana, no por ello deja de atender a las diferencias existentes entre ellos. En el caso del actuar humano, se impone la necesidad de dar cuenta de un componente de racionalidad más fuerte, puesto que la comprensión racional tiene que ver no sólo con la determinación cognitiva de los medios para alcanzar el objeto del deseo, sino también con la articulación del deseo con la representación global de la propia vida que comparece en la acción humana.

Para dar cuenta de este componente más fuerte de racionalidad, en Aristóteles aparecen, por el lado del factor desiderativo, el deseo más propiamente racional (βούλησις) y la elección (προαίρεσις). Y, por el lado del factor cognitivo, el intelecto práctico (νοῦς πρακτικός), que es el que delibera o calcula con vistas a la consecución de un fin.

Hay, sin embargo, otro elemento, que suele pasar inadvertido en la literatura y que resulta iluminador para la comprensión del mismo proceso deliberativo, y es la referencia a la imaginación racional en la explicación de la acción humana. Las razones de esta omisión tienen que ver, fundamentalmente, con la poca base textual, que se limita a escasos tres pasajes. En *De Anima* (433b 29-30) se introduce la distinción de dos instancias imaginativas: imaginación racional (φαντασία λογιστική) –llamada más adelante deliberativa (βουλευτική) (*De An.* 434a 7)–, en contraste con una imaginación sensitiva (αἰσθητική φαντασία). También en el *Motu Animalium* se reconoce la existencia de una φαντασία racional, si bien no se utiliza el término literalmente: se afirma que la φαντασία se da por medio del pensamiento y la percepción (αὕτη [φαντασία] δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως) (*cf. MA 702a 19*).

El texto del capítulo XI de *De Anima* es el lugar donde se explica de modo más detallado las características que este tipo de imaginación:

La imaginación sensitiva, como ya se dijo, se da en algunos animales, mientras que la deliberativa se da en los racionales: pues si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un razonamiento; y necesariamente ha de usarse una sola medida ya que se busca lo mejor. De donde resulta que estos han de ser capaces de construir una sola imagen a partir de muchas. (434a 5-10)⁷

7 Ἡμὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῷοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἐν ἑκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν).

La φαντασία βουλευτική queda caracterizada aquí como una modalidad peculiar de la φαντασία que se da exclusivamente en los seres racionales. Tal capacidad racional de la imaginación aparece articulada con la posibilidad de proponer una sola imagen o medida de lo mejor. A esta segunda cuestión –a mi juicio, clave para la comprensión del papel de la imaginación en la configuración del objeto global y último de la acción humana– volveré más adelante, después de hacer algunas precisiones de carácter general acerca de la φαντασία en Aristóteles.

Como es sabido, φαντασία es el sustantivo verbal de φαίνομαι (presente indicativo de voz media), que es hacerse visible, presentar al ojo o a la mente, mostrarse. Esto es, aparecer de un modo u otro ante un espectador. Así, φαντασία parece hacer referencia a la capacidad que tienen los animales superiores que propicia la representación de las realidades.

De Anima III 3 es el lugar del *Corpus* donde aparece tematizada la teoría aristotélica general sobre la imaginación.⁸ En 428b 11-17, la imaginación queda descrita como un cierto tipo de movimiento (κίνησις τις), que a) resulta de la percepción y no se puede dar sin ella, b) ocurre solo en seres que perciben, c) se da en relación con aquello de lo que hay percepción, d) es responsable, en los seres que la poseen, de muchas de sus acciones y pasiones, y e) *puede* ser verdadero o falso (ἢ κίνησις [...] ἐνδεχομένη [...] εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ).

Es precisamente la quinta característica, la posibilidad de hablar de verdad o falsedad respecto de la imaginación, la que impone la consideración de alguna conexión con la razón. Esta última particularidad aparece solo como una probabilidad –por tanto no extensiva a toda imaginación– en aquellos seres que están dotados también de razón. De acuerdo con las líneas siguientes del texto (cf. *De An.* 428b 17-30), la posibilidad de error en la imaginación se explica por tres motivos: si bien el alma no se equivoca de ordinario respecto de la percepción de las propiedades sensibles, si puede equivocarse en la percepción de que tales cualidades son accidentes, esto es, puede equivocarse en la afirmación que hace el juicio de que algo es tal cosa o tal otra. Según el ejemplo de Aristóteles, no nos equivocaremos respecto de si algo es blanco, pero sí es posible equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra. En segundo lugar, puede darse equivocación también en la percepción de los sensibles comunes, que acompañan *per accidens* a la misma percepción. Por último, la equivocación puede surgir

8 Para una interpretación juiciosa de este texto remito a Wedin (cf. 23-63). No comparo con él su interpretación radicalmente funcionalista, pero sí, en cambio, su lectura de la interpretación canónica de la imaginación.

porque el objeto imaginado esté ausente y, de manera especial, si está lejos. En los primeros dos casos, aparece claramente la equivocación ligada a la capacidad de unir y separar que tiene el λόγος, es decir, a la función judicativa o predicativa de la razón. En el último, la posibilidad de error remite al carácter indeterminado de lo ausente.

De acuerdo con Aristóteles, por tanto, no es posible equivocarse respecto de la percepción, sino solo respecto de aquello en lo que hay λόγος (cf. *De An.* 427b 12-13). La posibilidad de acertar y de errar está indefectiblemente unida a la capacidad racional.

Aquello respecto de lo cual hay λόγος queda en un texto precedente del mismo capítulo (cf. *De An.* 427b 8-11), caracterizado de una manera muy amplia con el término genérico νοεῖν, en un uso peculiar en este pasaje en el que incluye tanto el entender con rectitud como el entender incorrectamente (ἐν ᾧ ἐστι τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς). Las especies de este pensar son la prudencia recta (ὀρθῶς φρόνησις), la ciencia (ἐπιστήμη) y la opinión verdadera (δόξα ἀληθής), cuando acierta, y sus opuestos, cuando no acierta. Ahora bien, unas líneas más abajo, estas mismas especies (ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios) son caracterizados como formas de ὑπόληψις (cf. *De An.* 427b 24-25), esto es, de suposición o conjetura.

En sede primariamente psicológica y no lógica o de teoría del conocimiento, el término ὑπόληψις resulta sumamente adecuado para referirse genéricamente a aquellos hábitos y acciones que ponen al hombre en relación con la verdad y con la falsedad. El conocimiento –teórico y práctico, puesto que las especies atañen igualmente a ambos ámbitos– tiene en su inicio mucho de conjetura: lo que se presenta aún no es claro al entendimiento. Esta relativa oscuridad de lo conocido guarda relación con el despertar del deseo, como tendré la oportunidad de mostrar más adelante.

Respecto de la relación entre imaginación y suposición, dice Aristóteles que “la imaginación es distinta de la sensación y del razonamiento y no se da sin percepción, y sin imaginación no hay suposición” (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις) (*De An.* 427b 14-16).

Como uno de los tipos de suposición (ὑπόληψις) es la opinión (δόξα), se entiende mejor, entonces, por qué el estagirita afirma, al hablar de los principios de la acción, que la imaginación no requiere una opinión, pero la opinión sí requiere imaginación (cf. *De An.* 434a 10-12). Si la primera premisa del silogismo práctico es una opinión universal, tal como reconoce Aristóteles en los *Segundos Analíticos* (88b 33), entonces la opinión que constituye aquello que ha de ser perseguido, esto es, el bien tal como se me aparece a mí, es fruto del poder de la

imaginación, que conjetura sobre el bien deseado y posible. Es posible imaginación sin deliberación, pero no es posible deliberación sin imaginación, porque ella es en parte responsable de la opinión universal que constituye la primera premisa del razonamiento deliberativo.

En sintonía con esto, la φαντασία queda clasificada como “una de aquellas potencias o hábitos, por medio de los cuales discernimos y hacemos (nos situamos ante la) verdad o falsedad” (μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ’ ἃς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα) (*De An.* 428a3-4). Se trata de una actividad con la cual –como repetirá más adelante, uniéndola ya al deseo– “se puede acertar o no acertar” (*De An.* 433a 27).

El término φαντασία no se refiere solo a la capacidad de percibir una imagen, sino de percibirla de una forma determinada, como ha mostrado Nussbaum. Esta línea exegética supone fijar la atención en cómo se nos aparecen las cosas a cada uno de nosotros. Es decir, el énfasis no estaría tanto en la construcción de la imagen, sino en las apariencias, en el aparecer de las cosas. A esto lo ha llamado Nussbaum el rol interpretativo de la imaginación. Ahora bien, en contra de lo que sostiene esta autora, el carácter interpretativo de la imaginación solo puede aparecer allí donde hay relación con el λόγος, que es la condición de posibilidad de la acción de comprender e interpretar. El carácter de discernimiento o de enjuiciamiento propio que comparece en la acción humana no puede limitarse al reconocimiento de las condiciones de satisfacción del deseo aquí y ahora (como sucede en el caso del animal). Es decir, la racionalidad de la acción no queda convenientemente explicada con la sola referencia a la conjunción de deseo inmediato y constatación de la presencia de los medios para conseguirlo (deseo agua y aquí hay agua). Si bien puede hablarse de cierta coincidencia en la explicación del movimiento animal y de la acción humana en la articulación proposicional de las condiciones de la acción en el aquí y el ahora, esto no basta para dar cuenta de los deseos más complejos que aparecen en el ser humano y que requieren, para su articulación, de un componente de racionalidad más fuerte. Esta necesidad queda apuntada con la relación que Aristóteles establece de la φαντασία con la racionalidad, tal como se presenta en los textos ya mencionados, donde se apunta a la idea de una φαντασία λογιστική.

En el ámbito de lo humano, la estructura somática no comparece desligada en ningún caso de la racionalidad. No puede concebirse al hombre como una animalidad a la que sobrevenga la racionalidad como algo externo, sino que su misma forma es, en cuanto racional, la que configura toda su estructura. Esto es, en el caso del hombre su imaginación es siempre racional, no en el sentido restringido de que obedezca absolutamente a las leyes lógicas, sino en el sentido

más amplio de estar toda ella atravesada por la racionalidad. Se trata de un sentido de la imaginación que tiene que ver con su carácter interpretativo, con hacer distinciones, con comparar, pero que nos sitúa también en el espacio de la verdad y la falsedad. Este sentido de imaginación permite entender la acción en el ámbito psicológico y fenoménico, en el terreno de aquello que se nos aparece de un modo u otro y ante lo que hemos de actuar, pero también en el ámbito ético de la verdad práctica.

La imaginación juega un doble papel en la racionalidad práctica: está desde el inicio en la captación del fin que se desea (esto es, en la captación de la primera premisa del silogismo), así como en el descubrimiento de la articulación de los medios con vistas al fin. En ambos casos, puede decirse que se trata de un papel de interfase o nexo entre las facultades cognoscitivas y las desiderativas (cf. Labarrière 21).

En el primer caso, para que se pueda disparar el deseo, es preciso que se configure una imagen unitaria del bien futuro que se persigue, esto es, una cierta representación global de la propia vida. En cuanto a lo que se refiere a la construcción de esta imagen unitaria del bien humano, conviene recordar que la imaginación es aquello en virtud de lo cual es posible forjar una imagen particular a partir de datos múltiples (ἐν ἑκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν) (*De An.* 434a 10). En ese sentido, puede hablarse de una primera función de la imaginación como aquella que configura y presenta el objeto de deseo. La cuestión especialmente significativa es que, de acuerdo con Aristóteles, en el caso de los animales que participan de razón –esto es, en el caso de la explicación de la acción humana–, el cálculo racional acerca de hacer una u otra cosa ha de acontecer *según una sola medida* (ἐνὶ μετρεῖν), la medida de lo mejor, o en sentido más estricto, la medida más amplia (τὸ μείζον) (434a 8-9).

Dicha imaginación no solo presenta, sino que construye o forja (el verbo utilizado es ποιεῖν) esa imagen. Este es precisamente uno de los papeles de la imaginación racional: la capacidad de formar una sola imagen a partir de muchas. Esa articulación unitaria es necesaria para disparar los múltiples y complejos deseos racionales, y, sobre todo, para que los deseos y las elecciones particulares encuentren sentido en un cierto orden representativo.

Como se ha venido mostrando, el horizonte de la acción humana es el ámbito de lo posible. La imaginación proyecta al futuro el bien que se persigue. Esto puede hacerse a un nivel sensible, pero también ha de hacerse a un nivel intelectual, esto es, con concurso de la razón. La imaginación sirve a la racionalidad práctica e incluso puede decirse que la razón práctica es, en su esencia, imaginativa. La imaginación permite relacionarnos con lo posible, darle sentido –interpretar– a lo

que todavía no ha ocurrido. Es decir, aquello que no es claro o es indeterminado (cf. EN 1112b 8-9), pero respecto de lo cual no queda más remedio que actuar. La oscuridad del objeto del deseo depende tanto de él mismo –en cuanto contingente y no plenamente determinado–, como del sujeto que desea, que no acaba de configurar completamente su propio objeto. Esto es así, porque, como se decía al hablar del silogismo práctico, la premisa mayor –acerca del objeto deseado– no se configura sino en la misma acción.

Es precisamente la capacidad de juzgar de acuerdo con una sola medida (la imaginación racional o deliberativa), la que permite comprender el deseo de acuerdo con su estructura racional, esto es, con su referencia a un fin que precede no solo temporalmente, sino en la anticipación de la representación total o global de la propia vida que comparece en el presente de toda acción humana. Dicho de otro modo, el objeto último de deseo (o, si se quiere, la representación que articula unitariamente los diversos deseos) no puede entenderse como algo distinto o al margen del mismo agente. El agente ve en aquello que desea algo que le falta a él, esto es, algo que, de suyo, debería pertenecerle, pero de lo que carece. El objeto, en esa medida, no es algo extrínseco al agente ni a la acción misma. Por lo demás, tal objeto se configura en la acción misma, anticipándolo con la imaginación y el deseo, y no de una manera completamente antecedente. En otras palabras, no es posible una determinación previa del bien deseable, que ha de ir elaborándose a lo largo de la acción misma, a través de sucesivas determinaciones.

Hay un pasaje del *De Anima*, no directamente referido a la cuestión de la imaginación ni de la acción práctica, al que me quiero referir porque, a mi entender, resulta iluminador en el intento de esclarecer este asunto. El contexto del pasaje es el inicio del tratado *De Anima*, donde Aristóteles está precisando qué tipo de conocimiento se buscará en la investigación consecuente. En este lugar, afirma el estagirita que:

los accidentes concurren de manera notable en el conocimiento de lo que algo es; pues cuando somos capaces de dar cuenta, según la imaginación [según cómo aparecen], de dichos accidentes (de todos o de la mayoría), entonces podemos dar cuenta aquí y ahora de la sustancia. (*De An.* 402b 21-24)⁹

El conocimiento de las propiedades accidentales, de las diversas modificaciones y apariciones de un fenómeno, favorece de manera eficaz

9 Τα συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστίν· ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας.

a la comprensión unitaria de aquello que pretendemos conocer. Es decir, si somos capaces de describir las modificaciones y las alteraciones por las que pasa la sustancia, estaríamos dando cuenta con notable exactitud, en el aquí y el ahora, de la realidad en cuestión. Precisamente por ello, puede decirse, en relación con lo humano, que dar cuenta de los diversos motivos, circunstancias y deseos y de su articulación unitaria –aunque necesariamente temporal– permite de alguna manera también pronunciarse sobre aquello que cada hombre es.

La referencialidad de la acción es tal, precisamente porque vivimos en el tiempo. En todos los seres abocados a la destrucción hay (hablando metafóricamente) cierta voluntad de futuro. Ahora bien, en el caso de los animales, y especialmente del hombre, esa voluntad de futuro se hace consciente como deseo e imaginación. El deseo apunta a la no identidad consigo mismo: a la relación que establece el alma humana con algo distinto de ella o, más bien, con ella misma en cuanto que no es idéntica. Todo esto tiene que ver con el dinamismo imaginativo del deseo. Y, más en concreto, con el deseo (imaginado) de sí que aletea detrás de todo deseo particular.

Para que ese deseo se active, es preciso captar aquello de lo cual se carece como un bien para sí mismo. Aquí es preciso volver sobre la idea de que el fin humano aparece a cada uno de modos diversos, de manera particular. Es decir, no cabe hablar de una captación universal y teórica del fin de la vida humana que disparara la dinámica deseosa. Si es solo el razonamiento particular el que mueve a la acción, entonces el fin se ha de presentar a cada uno como su fin propio. De acuerdo con Aristóteles, el razonamiento práctico se ocupa del último particular (cf. *EN* 1142a 24-29), de aquello que es lo más cercano a la sensación, pero que presenta características unitarias. Tal captación del último particular puede ser mejor comprendida en términos de imaginación racional del fin. Además, esa captación se acerca bastante a ese saber de sí, del que habla Aristóteles unas líneas antes (cf. *EN* 1141b 33). En el caso de la imaginación racional del fin, se trata entonces de una interpretación racional y particular del fin propio, esto es, de la configuración particular del bien propio bajo unas características y circunstancias determinadas.

Como se decía antes, la imaginación cumple también otra función respecto de la configuración de la acción práctica: juega un papel en relación con los medios aptos para alcanzar el fin propuesto. En el desarrollo de la acción, ella muestra las posibilidades de las situaciones concretas. En ese sentido, determina el contenido aquí y ahora del deseo (cf. *MA* 702a 18 y ss.; *De An.* 433b 36 y ss.). Wiggins (1980) ha llamado a esta función “apreciación situacional”. El individuo determina qué es apropiado para cada situación individual, teniendo

en cuenta el marco del bien último que persigue, esto es, la idea o el proyecto de vida que busca. Aquí es donde entra en juego lo posible: es preciso determinar qué acciones son posibles para alcanzar el bien imaginado y propuesto.

Ahora, como he venido insistiendo, el análisis de la acción en partes no puede oscurecer su unidad. En este caso, las posibilidades de las acciones solo se descubren, de ordinario, en la acción misma, o por lo menos, en su proyección imaginativa, pero no al margen de la acción. El agente tiene que poder proyectar diversos caminos, diversas soluciones para poder acertar, pero estos caminos solo terminan de configurarse en el propio andar, no de manera antecedente.

Este carácter tentativo de la acción humana remite al último punto: la posibilidad del error. La inicial in-determinación del bien en el contexto de la vida humana hace que sea intrínseco al mismo razonamiento práctico y a la persecución del bien la posibilidad de conflicto y la posibilidad del error. Aristóteles mismo introduce esta dificultad, que se presenta en los seres dotados de razón, al hilo de su discusión del deseo y la imaginación como principios de la acción. En los seres racionales, se pueden producir deseos encontrados porque existe percepción del tiempo: “ἐπεὶ δ’ ὀρέξεις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις [...], γίνεται δ’ ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν” (*De An.* 433b 5-7). El conflicto no obedece exclusivamente a que el bien que se persigue pertenezca al ámbito de lo contingente y, por tanto, quepan opciones varias, sino fundamentalmente a que el agente tiene conciencia de esa contingencia. La percepción del tiempo en los seres dotados de razón comparece como conciencia de tal contingencia.

La descripción del conflicto la presenta Aristóteles en las siguientes líneas en estos términos: “El intelecto ordena resistir en consideración del futuro, pero el impulso se atiende a lo inmediato: pues el placer inmediato aparece como el placer absoluto y el bien absoluto, porque se pierde de vista el futuro” (*De An.* 433b 7-10).¹⁰

Los animales que no participan de la racionalidad están abocados a lo inmediato, a una consideración unánime, inmediata y simple del bien, mientras que, para los seres que participan de la racionalidad, el bien aparece, en cambio, como variado, mediato y complejo. La desorientación de la acción –o sea, la no rectitud de la acción– se presenta cuando el agente no se atiende al futuro (a su futuro, es decir, a lo que está abocado mediatamente a ser), sino a lo inmediato. El bien racional, esto es el bien humano, dice relación al futuro, con todo lo que ello conlleva de complejo, contingente, indeterminado y oscuro.

.....
 10 Ὅ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ’ ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺν καὶ ἀπλῶς ἡδὺν καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον.

Esta referencia a la percepción del tiempo –más en concreto, a la posibilidad de futuro– constituye la posibilidad de la verdad práctica y del error práctico.

Si bien lo que se desea es uno –el bien, y en el caso del ser humano, la felicidad, que, desde una perspectiva funcional, es una–, sin embargo, se manifiesta de manera múltiple. No a todos se nos aparece el bien de la misma manera, ni comparece de modo semejante en tiempos distintos al mismo individuo. Vuelve a aparecer aquí lo introducido al inicio de esta argumentación: lo que causa el movimiento es lo bueno o lo que aparece como bueno (cf. *De An.* 433a 30), pero el contenido material de aquello que aparece como bueno no está dado de antemano.

En *Ética a Nicómaco* VI 13, Aristóteles expone las condiciones (que son condiciones del carácter) necesarias para reconocer en cada caso el verdadero bien. Frente a la mera inteligencia como sagacidad o astucia (δεινότης) para descubrir eficazmente los medios que llevan al fin perseguido, Aristóteles contrapone la prudencia (φρόνησις), “un hábito del ojo del alma, que no se da sin la virtud” (ἡ δ’ ἔξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς) (EN 1144a 29-30). Si bien la referencia al ojo del alma es una metáfora (cf. EN 1096b 28-29 para el fundamento analógico de dicha metáfora), resulta ilustrativa la evocación en este contexto de la capacidad de ver, de un hábito adquirido de ver de una determinada manera, que permite a la realidad mostrarse también de una determinada manera, bajo la apariencia del bien buscado.

Es precisamente la referencia a fines buenos, a la representación global de la propia vida según el bien, lo que convierte en recta la decisión que se sigue de la deliberación. En ese contexto, al hablar de los razonamientos acerca de lo práctico, queda patente el lugar que tiene, en dichos argumentos, la representación del fin. Ahora bien, la verdad moral del fin, lo buscado y lo mejor (τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον), “no se muestra sino al que es él mismo bueno, porque el vicio distorsiona y hace que caigamos en engaño en cuanto a los principios de la acción” (EN 1144a 32-35).¹¹ La corrupción del carácter pervierte la misma capacidad de percibir, dejando al individuo a merced del propio engaño. Se trata, por lo demás, de un engaño tan profundo que afecta la posibilidad misma de captar correctamente los mismos principios de la acción.

En otro lugar del mismo tratado se vuelve sobre esta idea: “Así como es cada uno, así se le aparece el fin a sí mismo. De tal forma

11 Τοῦτο δ’ εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

que si cada uno es responsable de su propio modo de ser, entonces también lo será, en cierto modo, de su imaginación” (EN 1114a 32-b 3).¹²

El bien no se aparece a todos de la misma manera, precisamente porque el bien futuro guarda una relación estrecha con el carácter, esto es, con el propio pasado, con la historia personal, con aquello que hemos hecho de nosotros mismos, en definitiva, con los hábitos que han forjado un determinado modo de ser. Para Aristóteles, sin embargo, esto no implica que no haya responsabilidad, precisamente porque el hombre es responsable por su carácter (cf. EN 1142a 2-3 y 16-17). Por lo demás, como es sabido, el círculo de la vida buena aristotélica requiere –para no ser vicioso– de un sistema socio-cultural adecuado, que incluye, aunque no se limita a ellos, a la organización doméstica y al régimen político (cf. EN 1142a 10 ss.). Pero tal círculo no excluye la propia historia, la forja del propio carácter, en definitiva, la libertad.

Es posible el error y el engaño no solo respecto de los medios, sino también respecto del objeto deseado, esto es, del fin. Esta posibilidad de errar radicalmente, de fracasar (y no solo de no acertar respecto de los medios), se explica mejor desde la idea de imaginación racional como principio cognoscitivo de la acción humana. Dice Aristóteles que “el intelecto es recto siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden ser rectos o no serlo” (νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθή καὶ οὐκ ὀρθή) (*De An.* 433a 26-27). La φαντασία se contrapone al intelecto y a la ciencia, precisamente porque estos dos aciertan siempre, mientras que la imaginación admite la posibilidad de equivocarse (cf. *De An.* 428a 17). Si se incluyera al intelecto sin más en el proceso de deliberación conducente a la acción, el error práctico no sería posible. Pero eso es contrario a lo que afirma Aristóteles, así como contrario a la misma experiencia moral. Justamente por la concurrencia de la imaginación en el proceso racional práctico, puede hablarse de verdad y de falsedad práctica.

Esta posibilidad de errar está intrínsecamente unida a la perspectiva del tiempo incluido en toda acción humana. El horizonte de la acción humana es precisamente lo contingente, lo posible aquí y ahora, y en ese sentido, lo que puede ser de una manera o de otra (o de muchas). La acción humana sucede siempre en el ámbito de lo cambiante, y, por eso mismo, tiene que ser ella misma cambiante, así como la percepción del fin ha de ir adecuándose a esos cambios. Ahora, tal percepción no solo se ajusta o acomoda a las circunstancias externas, sino también al propio carácter forjado en la historia personal.

12 Ἄλλ’ ὁποῖός ποθ’ ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.

En esa medida, es precisamente una capacidad como la imaginación la que puede dar cuenta de la configuración temporal y constante del fin de la vida humana. El mal moral parece entonces tener que ver fundamentalmente con una falta de imaginación: con la incapacidad de asumir la propia temporalidad, precisamente en cuanto dirigida (direccionada) a un fin. Como dice el estagirita, “si cada uno es responsable de su propio modo de ser, entonces también lo será, en cierto modo, de su imaginación” (EN 1114b 1-3).

Para Aristóteles, es posible equivocarse radicalmente. Esto es, no solamente es posible el error respecto de los medios adecuados para conseguir un fin, sino que es posible errar con la propia vida, engañarse, respecto del fin mismo. Hay una cierta responsabilidad respecto de la capacidad de configurar el bien como objeto de deseo, esto es, como fin, que resulta en responsabilidad respecto de la propia vida. Por lo demás, de acuerdo con lo que hemos venido diciendo, si los medios y los fines –las premisas del silogismo– y la acción están tan estrechamente ligados, la equivocación respecto de los medios es ya, de alguna manera, equivocación respecto del fin.

Conclusión

He querido sugerir una posible interpretación del papel de la imaginación racional (φαντασία λογιστική ο φαντασία βουλευτική) en la configuración del objeto del deseo que dispara el razonamiento práctico. La pertinencia de este concepto guarda relación con las aporías que se presentan en la literatura aristotélica en torno a la configuración del objeto del deseo. Si bien las dificultades exegéticas de esta empresa han quedado mostradas a lo largo del artículo, considero que dar relevancia al papel de la imaginación racional en la acción humana puede resultar una clave de interpretación certera que permita ampliar la temática aristotélica a las preocupaciones contemporáneas.

Una exposición consistente de algunos textos del *De Anima*, desde esa óptica, permite echar luz sobre tres características de la vida humana: la referencia al futuro posible e inicialmente indeterminado, la configuración unitaria del bien humano deseado –esto es, una cierta representación global de la propia vida–, y la posibilidad intrínseca de error presente en toda vida humana. La vida humana es precisamente una vida en el tiempo, la vida de un ser en potencia, que excluye de sí misma la identidad. Esa identidad no está nunca conseguida, sino que está presente siempre y solo como fin conocido (imaginado, y por ello quizá también tergiversado) y deseado. En ese sentido, toda acción humana, la vida humana misma, en la feliz expresión aristotélica, es progreso hacia sí misma y hacia su realización (εις αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἔντελέχειαν) (cf. *De An.* 417b 6-7). En cierta forma, el objeto de

esa inteligencia deseosa o deseo inteligente que el hombre es (cf. *EN* 1139b 4-5), es decir, el fin que él mismo persigue, es precisamente la imagen de sí –temporal, compleja y falible– que configura el deseo.

Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. "Thought and Action in Aristotle. What is Practical Truth?" *New Essays on Plato and Aristotle*, Bambrough, R. (ed.). London: Routledge and Kegan Paul, 1965. 143-158.
- Aristóteles. *Aristotelis De Anima [De An.]*, Ross, W. D. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Aristóteles. *Aristotle's Metaphysics [1924]*. Vol. I-II., Ross, W. D. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Aristóteles. *Aristotelis Ethica Nicomachea [EN]*, Bywater, I. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Aristóteles. *Metafísica*, García-Yebra, V. (ed. y trad.). Madrid: Gredos, 1970.
- Aristóteles. *Acerca del alma [De An]*, Calvo Martínez, T. (trad.). Madrid: Gredos, 1978.
- Aristóteles. *Aristotle's De Motu Animalium [MA]*, Nussbaum M. C. (ed. and trans.). Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon)*. Vol. I y II., Candel, M. (trad.). Madrid: Gredos, 1982-1988.
- Aristóteles. *Metafísica*, Calvo, T. (trad.). Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Ross, W. D. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Cooper, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Corcilius, K. "Aristoteles' praktische Syllogismen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts", Rapp, C. & Brüllmann, P. (eds.), *Logical Analysis and History of Philosophy (Focus: The Practical Syllogism)* 11 (2008): 101-132.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960]*. Tübingen: Mohr, 1990.
- Inciarte, F. *First Principles, Substance and Action*. Hildesheim: Olms, 2005.
- Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Labarrière, J. L. "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote", *Phronesis* 29/1 (1984): 17-49.
- Moss, J. "Akrasia and Perceptual Illusion", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91/2 (2009): 119-156.
- Nussbaum, M. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

- Owen, G. E. L. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Düring, I. & Owen, G. E. L. (eds.). Göteborg: Almqvist and Wiksell, 1960. 163-190.
- Rapp, C. & Brüllmann, P. (eds.). "Philosophiegeschichte und logische Analyse", *Logical Analysis and History of Philosophy. Focus: The Practical Syllogism*. 11 (2008).
- Richardson, H. S. "Desire and the Good in *De Anima*". *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum, M. & Rorty, A. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1992. 381-399.
- Torralba, J. M. *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Vigo, A. "La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva", *Dianoia* LV/65 (2010): 3-39.
- Volpi, F. "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", *Anuario Filosófico* XXXII (1999): 315-342.
- Wedin, M. V. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Welch, J. R. "Reconstructing Aristotle: The Practical Syllogism", *Philosophia* 21/1-2 (1991): 69-88.
- Wiggins, D. "Deliberation and Practical Reason". *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. (ed.). Berkeley: University of California Press, 1980. 221-40.