

EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN LA BÚSQUEDA DE LO PROPIAMENTE HUMANO. UN VÍNCULO NECESARIO ENTRE LA SENSACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO*

*THE ROLE OF IMAGINATION IN THE SEARCH FOR THE PROPERLY HUMAN.
A NECESSARY LINK BETWEEN SENSE AND UNDERSTANDING*

CATALINA LÓPEZ GÓMEZ
Universidad de Cartagena, Colombia. catalinalg@gmail.com

RECIBIDO EL 21 DE NOVIEMBRE DE 2011 Y APROBADO EL 23 DE NOVIEMBRE DE 2012

RESUMEN ABSTRACT

El presente trabajo pretende examinar el rol que juega la imaginación en la indagación de lo propiamente humano de acuerdo con el planteamiento ético-biológico de Aristóteles. Con ese propósito, en las líneas siguientes se reconstruyen los argumentos que permiten establecer un encadenamiento entre la sensación, la imaginación, el recuerdo, el aprendizaje, la reminiscencia y la deliberación, y, con ello, se sugiere que aquello que distingue a los seres humanos de los demás animales es imposible de comprender si no se parte de aquellos rasgos que son propiamente biológicos.

This paper tries to examine the role played by imagination in the research about the properly human in accordance with the ethical-biological Aristotelian approach. Aiming to this purpose, I reconstruct the arguments that establish a linkage between sensation, imagination, memory, learning, reminiscence and deliberation, and thus, I suggest that what distinguishes Human beings from other animals cannot be understood without starting from those traits that are strictly biological.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Aristóteles, biología, imaginación, lo propio del hombre.

Aristotle, biology, imagination, properly human.

* Este artículo es producto de la investigación "El ser humano y su naturaleza en el planteamiento ético-biológico de Aristóteles", el cual fue financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Cartagena, mediante resolución 4396 de 2010.

En referencia al pensamiento de Aristóteles, frecuentemente se afirma que lo propio del ser humano es su carácter de animal racional. En efecto, en la *Ética a Nicómaco* (I 1097b 27), Aristóteles afirma que la función propia del hombre reside en hacer uso de su capacidad racional y que ésta es la actividad específica que lo distingue de los otros seres vivos. Mientras comparte la facultad de alimentarse o sentir con otras especies, la racionalidad le es propia y es única de quienes poseen la condición humana. Si bien la definición del ser humano que se desprende de esta caracterización ha tenido una amplia resonancia en la historia de la filosofía, para comprender con mayor precisión la postura aristotélica resulta necesario examinar el contenido específico que puede atribuirse a la razón.

Atendiendo a lo expuesto en los tratados biológicos, esta facultad asegura para el hombre la realización óptima de sus actos y comportamientos vitales y garantiza, de esta manera, su supervivencia. No obstante, esta propiedad no distingue a los demás animales del caso particular del ser humano, pues las características naturales que poseen éstos también aseguran su supervivencia, el hecho de vivir. La cuestión estriba más bien en sostener que solo las características del ser humano permiten sobrepasar el terreno de la mera supervivencia y dar el paso entre el vivir y el vivir bien. En efecto, si bien Aristóteles describe en la *Investigación sobre los animales* cómo las distintas especies animales pueden optimizar su supervivencia y la búsqueda de sus fines a partir de sus capacidades naturales, en los primeros capítulos del libro I de la *Política* sostiene que sólo el hombre tiene como fin vivir bien. Lo anterior implica que mientras el vivir óptimamente, en el caso de los animales, se relaciona con proveerse de la mejor forma de alimento, reproducirse exitosamente, camuflarse y preservar su vida con astucia (entre otros), para los seres humanos el vivir bien se desprende del comportamiento y del acto vital meramente biológico y se instala en terrenos de distinto tipo¹.

Es este tránsito de lo biológico a lo exclusivamente humano el objeto de estudio de este trabajo. Pues, si bien se ha establecido que aquello que distingue al hombre de los demás animales se asegura mediante una facultad natural que le es propia en tanto especie, es necesario indagar

¹ Tal y como lo sostiene Nussbaum, Aristóteles es claro en que la explicación del ser humano no debe desligarse de la investigación sobre los otros seres vivos. De esta manera, siguiendo el pensamiento del Estagirita, un estudio sobre la especificidad humana debe incluir tanto los tratados éticos como aquellos que se refieren al movimiento y a la acción de los animales en general (344).

qué es lo que le permite al ser humano sobrepasar las funciones vitales propias de su naturaleza biológica y aspirar a bien lograr la vida. Dentro de este marco, el presente artículo rastrea en el planteamiento ético y biológico aristotélico la pregunta por la especificidad de la que goza el ser humano frente a los otros animales y, para ello, propone un estudio de su *eîdos* por medio de las funciones que le corresponden en tanto entidad natural.

I

El alma humana y sus facultades

En el planteamiento biológico aristotélico, la naturaleza de los animales y las plantas es compleja, de ella hace parte tanto la materia como la forma. El ser humano, según Aristóteles, se describe como un cuerpo natural, una sustancia compuesta de materia y de forma que está dotada de vida. ¿En qué se debería enfocar el estudio acerca de la naturaleza específica del ser humano? Aristóteles sostiene en la *Física* que “la forma es más naturaleza que la materia” (II 193b 7). Sin embargo, de acuerdo con Lennox, muchas de las dificultades que aparecen para abordar la especificidad humana a través de los tratados biológicos estriban en la inadecuada comprensión del concepto de forma². De ahí que sea necesario establecer qué se entiende por ésta. En palabras de Lennox, “the form of a living thing is its soul, and Aristotle considers soul to be a unified set of goal-oriented capacities-nutritive, reproductive, locomotive, and cognitive” (Lennox 128)³.

En el libro segundo de *Acerca del alma*, Aristóteles define la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ como entelequia primera de un cuerpo natural organizado y concreto (Cf. *Acerca del* II 412b 4). Para el autor, es gracias a ella que puede actualizarse, por lo que resulta ser su causa de movimiento. Según Aristóteles, el alma del viviente es su forma específica, la substancia primera del ente, la entidad definitoria del cuerpo natural y la responsable de determinar

² De la inadecuada comprensión de la materia como aquello de lo que están hechos los seres y la forma como la organización de ésta se genera una interpretación neoplatónica de la propuesta aristotélica. El propósito de Lennox en los artículos que conforman la segunda parte de su libro *Matter, form and kind*, consiste en refutar la idea según la cual la postura aristotélica recoge las formas platónicas. Para ello se argumenta que la forma de un ser vivo es, para Aristóteles, su alma, entendida ésta como un conjunto unificado de capacidades orientadas hacia ciertos fines. De esta manera, la forma consiste en algo más que simplemente la estructura (Cf. Lennox 128).

³ De esta manera, la existencia de todo ser vivo se debe a que posee alma, la cual, a diferencia de la materia del viviente, es pura actualización. No obstante, resulta importante recordar que la forma no se presenta sin materia y, dado que el ser humano es de naturaleza compleja, tendrá unas facultades anímicas determinadas por su materia. De ahí que materia y forma sólo sean desligables en el pensamiento (Cf. *Física* II 194^a 12), (Cf. *Política* I, 641^a 15), (Cf. *Metafísica E*, 1025b 31).

para éste una naturaleza específica (Everson 170-75). Dado lo anterior, en tanto existen vivientes de distintas clases, existen necesariamente también distintos tipos de alma que les corresponden. Por eso, si se desea indagar acerca de lo propiamente humano es necesario estudiar los planteamientos aristotélicos sobre el alma humana. Con ello se identificará la forma específica que el hombre posee en tanto especie, a saber, su *eîdos*.

Para Aristóteles, el alma garantiza la realización de las funciones vitales del ser humano, las cuales, como se afirma en el primer capítulo del libro II de *Acerca del alma*, abarcan desde el hecho mismo de alimentarse hasta el acto de inteligir (Cf. *Acerca del II* 413^a 21ss). Partiendo de ello, y teniendo en cuenta que en los tratados aristotélicos se hace constante referencia a las partes o facultades del alma⁴, el examen que se propone en este artículo aborda, más que el alma humana como unidad, la naturaleza de las partes o facultades que le son propias.

En *Ética a Nicómaco* I, 13, Aristóteles propone la existencia de una parte racional y de una parte no-racional en el alma (Cf. Broadie 57-72). A su vez, en la parte no-racional identifica una facultad “común y vegetativa [...] causa de la nutrición y el crecimiento” (*Ética a I* 1102^a 33) y una facultad apetitiva (o desiderativa) que, a pesar de no ser racional, participa de cierto modo de la razón. Para efectos del presente trabajo, resulta necesario detenerse en esta distinción y examinar, en primera instancia, la facultad vegetativa⁵. Ésta aparece como la más básica de las facultades del alma y la condición necesaria de las demás, pues “puede darse sin que se den las otras mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella” (*Acerca del II* 413a 31). De ahí que no sea exclusiva del hombre, pues si bien el ser humano se alimenta, se desarrolla y envejece, estos actos vitales no lo caracterizan. La facultad nutritiva, como varias veces lo recuerda el autor, es común al ser humano y a los otros animales, y determina esencialmente a las plantas⁶.

⁴ Cuando Aristóteles alude a partes del alma hace referencia a facultades de ésta (Cf. *Acerca del II* 413b 13ss), por lo que no resulta adecuado interpretarlas como porciones o secciones en tanto éstas no se encuentran aisladas ni divididas unas de otras al interior del alma.

⁵ En *Acerca del alma*, Aristóteles habla de alma nutritiva como de facultad o parte nutritiva. Lo anterior se debe a que, mientras se puede sostener que en el caso de las plantas éstas poseen un alma nutritiva, en el caso del hombre y de los demás animales el alma no se limita al crecimiento, al desarrollo y a la alimentación y, por ende, constituye no la esencia misma de su alma, sino que se presenta como una facultad que permite las operaciones anteriores. Es en este sentido que se habla de partes o facultades diversas del alma en un mismo ser.

⁶ La clara relación entre la facultad nutritiva y las plantas se evidencia rastreando en el uso mismo de los términos *φυτικόν* para referirse a la facultad vegetativa y *φυτόν* para enunciar a la planta.

Por su parte, la correcta comprensión de la facultad apetitiva (o desiderativa) requiere una mención especial sobre la capacidad asociada a las sensaciones. Esto en vista de que el deseo⁷ se deriva de aquellas. Si bien el papel de este último resulta esencial para responder la pregunta sobre la especificidad del ser humano frente a otras especies, examinar en detalle dicho asunto desborda el propósito de este trabajo. Basta con señalar que el deseo en el planteamiento aristotélico se presenta de tres formas: como voluntad, impulso y apetito.

Boulesis, thýmos y epithymía son formas de la *órexis* y (...) en todo movimiento animal hay presente una *órexis*. Al parecer, Aristóteles piensa que todos son formas de una inclinación interior activa dirigida a un objeto; y que este tipo de inclinación es común a los movimientos de los humanos y de los demás animales. (Nussbaum 356)

Dicho lo anterior, conviene examinar la facultad sensitiva con miras a comprender la facultad apetitiva. Para Aristóteles, la facultad sensitiva es la encargada de la percepción de los objetos sensibles y de sus cualidades. Con ese propósito se sirve de los órganos sensoriales (ojos, nariz, boca, oídos y piel) y de los sentidos (vista, olfato, gusto, oído y tacto), para identificar el color, el olor, el sonido, el calor, entre otros. Cabe anotar que, de acuerdo con Aristóteles, el sentido básico es el tacto. De hecho, se presenta como condición necesaria de la existencia misma, en tanto es imposible estar vivo si se carece de él. Así como en el caso de la facultad nutritiva, la capacidad de captar las sensaciones es propia tanto de los hombres como de los demás animales, los cuales, sin ella, tampoco podrían vivir.

También es importante anotar que la facultad sensitiva proporciona no sólo percepciones aisladas, asociadas a cada uno de los sentidos, sino una percepción unitaria de todas las cualidades sensibles del objeto. Esta posibilidad –que es propia de los hombres y de otros animales– permite que las impresiones de los distintos sentidos y sus correspondientes órganos se aprehendan en conjunto, y que el sujeto se ponga en contacto con la totalidad de las afecciones.

⁷ El hombre comparte con otros animales el apetito y el impulso. Sin embargo, el primero es de carácter exclusivo (Cf. *Acerca del II*. 414bss). Más adelante se examinará qué hay en la voluntad que le permite ser específicamente humana con respecto a las otras formas en que se presenta el deseo.

Lo anterior es posible gracias a lo que Aristóteles denomina sentido primario o común (κοινή αἴσθησις). Dicha capacidad, además de concientizar al sujeto de las distintas percepciones que acerca de un mismo objeto tienen lugar, le permite recoger de forma unitaria las impresiones provenientes de los sentidos y percibir los sensibles comunes (como lo son la magnitud y el tiempo). Debido a la importancia que tiene este sentido primario o común en el objeto de análisis de este texto y en la definición de lo propiamente humano, las líneas posteriores se concentran en desarrollar su significado.

II

Imaginación, memoria, aprendizaje y reminiscencia

Desde la perspectiva aristotélica, la κοινή αἴσθησις no es posible gracias a un órgano, sino a una facultad: la imaginación. Etimológicamente, el término “imaginación” (φαντασία) se encuentra en estrecha relación con el concepto de φαίνεσθαι que significa “aparecer”. El vínculo entre ambas ideas es tan evidente como intuitivo. Gracias a la imaginación, las cosas que están ausentes aparecen ante el sujeto que imagina.

Del mismo modo, es preciso afirmar que, según Aristóteles, las imágenes que se recrean mediante el uso de esta facultad se presentan conservando las cualidades de los objetos reconstruidos y estas cualidades, a su vez, surgen debido a las sensaciones. En otras palabras, la imaginación permite que un objeto sensible, a pesar de estar ausente, pueda ser recreado con una imagen que recoja sus cualidades. Por lo anterior es posible sostener que existe un vínculo cercano entre la imaginación y la sensación y, por ende, entre la facultad que hace posible el sentido primario y la parte sensitiva del alma humana. Este punto resulta crucial en el desarrollo de este artículo. Lo significativo consiste en reconocer que si bien la imaginación permite una recreación que prescinde de materia, sólo es posible gracias a la sensación.

Estrechamente relacionados con la imaginación se hallan el recuerdo y la memoria. Por un lado, Aristóteles identifica al recuerdo como un efecto generado por la perdurabilidad de las impresiones sensoriales derivadas de los objetos y, por otro, señala que la memoria (μνήμη)⁸ –la cual nace, en cierto sentido, de la imaginación– es imprescindible para

⁸ En *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, Aristóteles sostiene que la memoria es una ἔξις, por lo que, siguiendo lo expuesto en *Metafísica Δ*, 1022b4ss se la puede considerar como la acción de poseer una imagen o como un estado del alma.

que los recuerdos tengan lugar. Gracias a la memoria, la percepción de lo sensible queda impresa como sello en una superficie y por ella es que el hombre está en condición de recrear posteriormente la impresión que se ha guardado, es decir, el recuerdo. Así, la memoria y el recordar que le es propio es “la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es la imagen” (*Acerca de la memoria* I 451a 15ss).

Una vez esclarecidos estos nexos resulta posible comprender, por un lado, por qué desde la perspectiva aristotélica la $\mu\nu\eta\mu\eta$ facilita el aprendizaje y, por otro, cómo la imaginación se ratifica, en el sentido en el que se esbozó líneas arriba, como un concepto que, al tiempo que orienta la identificación de aquello que es propiamente humano, parte del carácter biológico del hombre, el cual comparte con otros animales. Esto implica que la alusión al aprendizaje permite enlazar el ámbito sensible y mundano con el campo que define el acto de inteligir.

La línea de continuidad que se defiende en este trabajo se evidencia en varios pasajes de la obra aristotélica. Los vínculos entre imaginación y sensación son claros en el libro III de *Acerca del alma* donde el autor relaciona la imaginación con la vista (Cf. III 429a 1ss) y en el famoso pasaje de la *Metafísica* A, I en el que Aristóteles vincula la memoria con el sentido del oído (Cf. *Metafísica* I 980b 23ss). Del mismo modo, en el libro I de *Acerca de la sensación*, se sostiene que la audición, de forma accidental, es la facultad sensible más importante con respecto al entendimiento pues “el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible, mas no por sí, sino accidentalmente, pues se compone de palabra y cada una de las palabras es un símbolo” (*Acerca de la sensación* I 437^a 13ss).

En este caso particular, Aristóteles hace evidente el tránsito entre la sensación y la intelección mediante un sentido específico, a saber, la audición. Lo que Aristóteles sostiene sobre este aspecto es que, cuando recuerdan y están en condiciones de oír, algunos animales pueden aprender. Así, “inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja...); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación” (*Metafísica* I 980b 23).

Como se desprende de lo anterior, es posible sostener que además del hombre existen otros animales que pueden aprender, y que ese aprendizaje supone ya un cierto grado de inteligencia. En vista de ello resulta necesario precisar cuáles son los elementos que hacen posible,

para los hombres, adquirir ἐμπειρία⁹ y realizar razonamientos¹⁰ y, con ello, aproximarse al sentido que tiene la afirmación, presente en la *Metafísica*, conforme a la cual el hombre, a diferencia del resto de los animales, vive participando de la experiencia y “gracias al arte y los razonamientos” (*Metafísica* I 980b 25ss).

En el planteamiento aristotélico, la puerta para identificar la singularidad propia de lo humano reside en buena medida en la capacidad de realizar inferencias. Es decir, en la posibilidad de elaborar conclusiones con base en informaciones previas. Para Aristóteles, inferir es una muestra inocultable del uso del razonamiento. La importancia que tiene la inferencia en la definición de lo propiamente humano se evidencia con claridad en el énfasis que propone Aristóteles alrededor de dos conceptos que suponen esta capacidad. Estos son la reminiscencia y la deliberación.

Por un lado, la reminiscencia se presenta de manera distinta a la memoria. Para Aristóteles, además de la diferencia temporal que hay entre éstas (siendo la primera cronológicamente posterior a la segunda y la memoria condición necesaria para que se pueda recordar), “muchos de los animales participan de la facultad de recordar, pero, (...) de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos fuera del hombre” (*Acerca de la memoria* II 453^a 8ss). Lo que esto significa es que la imaginación opera en el hombre de un modo en el que no sólo se da la memoria, sino también la posibilidad de recordar.

Por otra parte, la relevancia de la inferencia se hace presente en un asunto angular para este artículo, a saber, la deliberación. Ya está claro que el punto no radica en el hecho de poder percibir o de poder recordar, sino en tener la posibilidad de razonar acerca de las imágenes que se conservan. A eso se debe agregar que “por naturaleza eso sólo les sucede a aquellos en los que también se da la deliberación, pues también la deliberación es una forma de inferencia” (*Ibíd.* II 453^a 13ss).

La deliberación es un proceso reflexivo, el cual consiste en analizar los medios que conducen al fin propuesto y en determinar cuál de éstos resulta más viable para alcanzarlo. Para Aristóteles,

⁹ *Empeiria* es la capacidad de reunir en una sola las distintas imágenes sensibles conservadas en la memoria (*Cf. Metafísica* I 980^a 27ss).

¹⁰ Muestra de ello es la afirmación que realiza Aristóteles en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* I, 450^a 11 y 451a 15 según la cual la memoria se desprende del sentido primario pero que, de forma accidental, pertenece al entendimiento.

debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia. (*Acerca de la memoria* III 1112^a 20)

Una correcta deliberación es aquella que lleva a la ejecución de una acción que alcanza el justo medio y, para esto, la acción debe efectuarse racionalmente y en unas circunstancias específicas: como es debido, cuando es debido, con miras a lo correcto y por el motivo adecuado. Aristóteles sostiene que para que haya elección se requiere una deliberación previa, “pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” (*Ética a* 1113 a 4). Para que esto sea posible, la acción debe, por una parte, perseguir un fin bueno y, por otra, hacerlo por los medios adecuados.

Hasta el momento se ha aceptado una estrecha relación entre la inferencia y lo propiamente humano y se ha reconocido que tanto la reminiscencia como la deliberación suponen el uso de inferencias. También se ha mostrado cómo la reminiscencia deviene de la imaginación, la cual tiene el carácter de bisagra entre lo sensible y lo inteligible. Para finalizar, en adelante se examinarán los vínculos entre deliberación e imaginación, con el fin de dar aún más contenido a esa facultad racional propia de los seres humanos.

III

La imaginación deliberativa y la acción

De acuerdo con Aristóteles, el movimiento se da a partir de la imaginación¹¹. Lo que distingue el caso específico del hombre es que en éste el movimiento alcanza la connotación de acción. Esto implica que se trata de un movimiento cuyo principio es la elección (*Cf. Ibíd.* VI 1139^a 30ss). Es propio del hombre razonar acerca de lo experimentado usando leyes de asociación, silogismos y razonamientos causales con los que, a partir de dos premisas, se alcanza una conclusión (*Cf. Acerca del* III 434^a 7ss) (*Ética a* III 1112b 20ss). Para ello,

¹¹ Esto tanto en el hombre como en los otros animales, pues el motor del movimiento resulta ser el deseo, entendido como apetito o volición, el cual apunta a la imaginación. No obstante, con respecto al rol de la imaginación en la persecución del fin se encuentran diferencias en *De Anima y Motu*. Para rastrear dichas diferencias ver Schofield.

en vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He aquí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen. (*Acerca del III 431a 14*).

Con todo lo dicho, aún resulta válido el siguiente cuestionamiento: ¿qué hay de particular en la imaginación del hombre para que, a diferencia de las demás especies, pueda realizar razonamientos prácticos? La respuesta a este interrogante está en lo que Aristóteles denomina en *Acerca del alma III, 11 imaginación deliberativa*. Si bien los animales, como se recuerda en *Investigación sobre los animales*, poseen imaginación, esta última es lo que denomina el autor una *imaginación sensitiva*.

In the theory of animal movement presented in *De An.* 3.10-11, *phantasia* figures principally as analogous to or (in the end) a kind of practical thinking or calculation which enable the animal to translate desire into behavior. (Schofield 4)

Por su parte, el hombre posee otro tipo de imaginación, propia únicamente de los animales racionales. Así, resulta necesario distinguir el apetito o deseo que se presenta tanto en el hombre como en los demás animales del resultado de un razonamiento práctico. Ahora bien, para Aristóteles, lo que se da es una lucha de principios (el del apetito y el del razonamiento) en la que gana el más fuerte. Y éste, a su vez, es el encargado de producir el movimiento.

Así, para que el intelecto se manifieste en el caso del hombre, se requiere la imaginación deliberativa. En efecto, es imposible realizar cualquier razonamiento práctico si no se cuenta con las imágenes que esta facultad proporciona por medio de la reminiscencia. Para que el intelecto se ponga en movimiento, las premisas deben estar presentes (en forma de imágenes) y se debe derivar de ellas una conclusión. Es entonces trabajo del intelecto realizar los silogismos prácticos y alcanzar con esto conclusiones que, puesto en términos aristotélicos, han de llamarse elecciones. Y son éstas las que producen el movimiento, en tanto se manifiestan como un resultado del siguiente tipo: "tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta ahora y que yo soy un individuo de tal clase" (*Acerca del III 434^a 19*). En este sentido es que Aristóteles sostiene que la acción, en términos estrictos, es propia únicamente de los hombres dado que tiene como principio la elección

y que a ésta solo se llega mediante una deliberación (Cf. *Ética a VI* 1139a 30)¹².

El hecho de que el hombre pueda actuar de acuerdo con sus elecciones es el resultado de la intervención de la imaginación deliberativa y de la razón práctica. Así, las facultades más básicas que se encuentran en el ser humano se relacionan con la parte calculadora o deliberativa¹³ del alma, dando paso de lo sensitivo a lo intelectivo y garantizando el ascenso entre los distintos niveles de conocimiento en el hombre, alcanzando, como última instancia, el intelecto.

Así, atendiendo a lo expuesto en los tratados biológicos, son la razón práctica y la imaginación deliberativa las que aseguran que el hombre realice óptimamente sus actos y comportamientos vitales, y las que propician el paso de la mera supervivencia al *vivir bien*, desarrollando su aspecto social en la vida política. De ahí que, como lo expresa el propio Aristóteles en el libro I de la *Política*, la utilidad de la razón deliberativa realmente estribe en lograr que el hombre a partir del lenguaje y la comunicación, alcance consensos acerca de lo que es correcto e incorrecto en el plano ético y político.

Conclusiones

¿En qué medida la imaginación deliberativa se encuentra en relación con la función propia del hombre que, como se afirma en *Ética a Nicómaco I*, 1097b 27, radica en hacer uso de su capacidad racional y lo distingue de los otros seres vivos? Al buscar el sentido de lo “propio” del hombre, se consideró necesario en un primer momento examinar su alma. Al abordarla, se estudiaron la facultad nutritiva y la facultad apetitiva, ambas, compartidas con otros seres vivos. Se mostró cómo el deseo y

¹² El concepto de *praxis*, en el contexto de la discusión animal racional/animal no-racional, es polémico. En efecto, aunque el término se utiliza estrictamente para el caso del hombre, el uso de los conceptos *praxis* y *praxeis* en los Tratados de Historia Natural y, en general en las obras biológicas, permite pensar que esta noción se aplica a los animales en general. De esta manera, “Aristote n’entend pas seulement par *praxis* la conséquence comportementale de la délibération et du choix, activité proprement humaine dont l’analyse relève prioritairement de l’éthique et de la politique” (Morel 19-0).

¹³ En *Ética a Nicómaco VI*, 1 Aristóteles sostiene que en el alma humana existen dos clases de razón, determinadas por las diferencias en los tipos de objetos que cada una de ellas examina. En un primer momento, Aristóteles presenta una parte científica (*epistemonikon*) encargada de las actividades teóricas, cuyos principios no pueden ser de otra manera y, de otro lado, trae a colación la parte calculadora (*logistikon*) encargada de lo que puede ser de otro modo, de las cosas contingentes, que no se presentan necesariamente por lo que es llamada también *deliberativa*, al ocuparse de los asuntos prácticos.

el apetito se relacionan intrínsecamente con la percepción a partir de la cual se obtienen imágenes que permiten que la sensación perdure aún en ausencia de la circunstancia que tuvo lugar (Cf. Reeve 25-57). En el caso específico del hombre se concluyó que es el tipo específico de imaginación que opera en él, la que lo distingue de los demás animales en tanto que ésta es quien abre las puertas a los actos razonados.

Así, a partir de lo expuesto en este trabajo se puede concluir que, en el planteamiento aristotélico, existe una línea de continuidad entre la biología y la psicología que permite entender cómo el ser humano se define tanto como un animal que se nutre y envejece, como un viviente capaz de razonar y relacionarse con el conocimiento. Ahora bien, a partir de lo que se ha sostenido puede proponerse la siguiente jerarquización¹⁴. En la base podríamos ubicar a los animales en general, quienes, al poseer una facultad sensitiva, poseen a su vez, deseo y apetito y, por ende, se desata de ellos movimiento. Entre ellos hay quienes son capaces de recordar imágenes de lo percibido. Sin embargo, a diferencia del hombre, ninguno de éstos elabora silogismos prácticos a la hora de determinar actuar. De hecho, si bien se puede reconocer que los animales se mueven, tendiendo o alejándose voluntariamente de algo, sus actos no corresponden a acciones deliberadas y elegidas.

Por su parte, el hombre, además de contar con sensación y, por tanto, con apetito, está en capacidad de moverse, acercándose o distanciándose, de acuerdo a lo que ha determinado mediante sus elecciones. Dicha posibilidad, como hemos visto, se desprende del hecho de poder realizar razonamientos prácticos por medio de una imaginación que le es exclusiva: la deliberativa.

Ahora bien, así como se propuso una comparación del hombre con los demás animales, vale la pena traer a colación también el caso de los dioses. ¿Es también propio de Dios el uso de las imágenes para entender? Quizás la distinción propuesta por Aristóteles sobre los intelectos sea útil para responder a este cuestionamiento. De acuerdo a lo que sostiene el autor en *Acerca del alma* III, 5, hay un intelecto que, para ponerse en uso, requiere la imaginación. Este intelecto, al que Aristóteles llama intelecto pasivo, no puede ser propio de Dios, pues Dios no presenta deseos, ni aficciones, por lo que tampoco será propia de él la capacidad

¹⁴ Lo anterior parece lícito en tanto Aristóteles realiza constantemente gradaciones o jerarquizaciones ontológicas, teleológicas, al interior de las ciencias, entre otras. Algunos ejemplos de lo anterior se pueden rastrear en: *Metafísica* VI, 1; *Física* II, 2; y *Ética a Nicómaco* I, 2.

de imaginar. En efecto, es el único que no requiere apoyarse en imágenes a la hora de entender. Lo anterior se ve justificado por el hecho mismo de que el pensamiento propio de él es aquel en el que el pensar y lo pensado coinciden, por lo que mueve sin ser movido.

Por último, resulta lícito preguntar si el hombre tiene la posibilidad de llegar a este intelecto activo. El ser humano, al ser un cuerpo natural viviente es un compuesto y, por ende, su forma está atada a una materia. Por ese motivo, su intelecto siempre estará atado a las imágenes que recibe por medio de la sensación. De ahí que, si bien la actividad contemplativa sea estimada en tanto busca separarse cada vez más de lo corruptible y variable propio de la experiencia, realmente es una actividad que es propia de los dioses y no de los mortales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1985. Impreso.
- . *Acerca de la memoria y la reminiscencia*. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.
- . *Acerca de la sensación*. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.
- . *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos, 1992. Impreso.
- . *Física*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1995. Impreso.
- . *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998. Impreso.
- . *Política*. Madrid: Gredos, 1999. Impreso.
- . *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2003. Impreso.
- Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991. Print.
- Everson, Stephen. "Psychology". Barnes, Jonathan. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Print.
- Lennox, James. *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the origins of life science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Print.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Barcelona: Visor, 1995. Impreso.
- Morel, Pierre-Marie. *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*. Paris:

Editions Flammarion, 2000. Imprimé.

Reeve, C. D. C. *Action, contemplation and happiness*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. Print.

Schofield, Malcolm. "Phantasia in De Motu Animalium". Pakaluk, Michael and Giles Pearson (eds.). *Moral psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Scholarship, 2011. Online.