



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“LA FANTASÍA: UN ESTUDIO EN ARISTÓTELES,
LA ESTOA Y MARSILIO FICINO”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALEJANDRO FLORES JIMÉNEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. ERNESTO PRIANI SAISÓ



México D. F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis padres,
Ma. Isabel Jiménez y Mario Flores, por el
apoyo incondicional y la confianza que me
brindaron todos estos años.

A Ernesto Priani Saisó, mi tutor, que inspiró
en mí la certeza de que la filosofía puede
conducirnos a la felicidad y la bondad.

A Edwing Roldán, que encendió la llama del
amor, sin la cual es imposible cualquier
empresa.

Al Maestro Arturo Mendoza, que sacó a la
luz mi voz dormida en el silencio.

AGRADECIMIENTOS:

En un momento como el presente, en el que recojo uno de los frutos más esperados de mi primera juventud y en el que me parece se cierra un largo ciclo, se suscita en mí un profundo agradecimiento con muchas personas que estuvieron a mi lado; sin embargo, es preciso recoger sólo algunos nombres para brindarles el reconocimiento de haber alentado esta empresa en algún momento, ya sea a nivel intelectual o a nivel vital.

En primer lugar agradezco a mi familia: María Isabel Jiménez, mi madre, ejemplo de bondad y piedad, mujer divina que nunca se ha cansado de regalarme su amor, de alentar mis decisiones y de creer con firme esperanza en mis acciones, a ella una pequeña perla del mar que ha alumbrado en mí; junto a mi madre, agradezco a mi padre, Mario Flores, hombre infatigable que con su difícil andar me ha dado la oportunidad de frecuentar las cátedras donde se imparte la filosofía, a él mi respeto y un fruto de su siembra; también a mi hermano, Ángel Mario, por compartir camino, a veces contrario, a veces igual. A mi primo, Omar Martínez, el primer preceptor de mi vida, a él mi eterno agradecimiento; a Mauricio González, siempre leal y dispuesto a socorrerme; en general, a toda la familia Jiménez, con la que compartí mi vida.

Toda mi gratitud al grupo de profesores que guiaron y avivaron el bello furor que me incitó hacia la filosofía. Ernesto Priani, amigo y mentor, al cual se debe en gran medida este trabajo, ya por su dirección, cuidados y consejos, ya porque a través de sus reflexiones, su ejemplo y su amistosa conversación despertó en mí la más viva admiración por la filosofía y la magia del Renacimiento, así como la certeza de que el filósofo debe aspirar al Bien, y con ello alcanzar la felicidad. Rebeca Maldonado, amiga y consejera, quien

nunca dudo en escucharme, guiarme y aconsejarme, y de quien recibí mis primeras enseñanzas en filosofía. Julieta Valdés, amiga y preceptora, quien con dedicación y paciencia me proporcionó la llave que abrió el cerrojo latino de la obra de Ficino. Edgar Morales y José Manuel Redondo, quienes aportaron sus valiosos consejos en la última etapa de este trabajo y con los que espero conservar un diálogo enriquecedor.

Un reconocimiento a mis compañeros, Ariadna, Elizabeth, Itzel, Samadhi, Luis Aarón, Mario y Adolfo por el gratísimo tiempo que convivimos y las profundas conversaciones que me permitieron entender la filosofía desde distintas perspectivas.

A Marianela, Jorge, Antonio, Carlos, Israel, Diego, Eloir, Francisco y Rafael, por tantas y tantísimas vivencias, consejos y sueños compartidos que, al ser los cauces por los que fluyó mi vida, formaron parte de mi reflexión. A la familia Mendoza, encabezada por el Maestro Arturo, por toda su cordialidad y buenos deseos.

Agradezco con profundo cariño y amistad a mis actuales compañeros de camino, Ivette, Rafael y Alí, quienes en poco tiempo me han brindado su amistad, ayuda y consejo en todo momento, siempre con corazón magnánimo y honesto; de igual forma, agradezco a Nely y a Claudia, con quienes en poco tiempo he coleccionado muy gratas memorias.

Finalmente, con corazón entusiasmado, y para cerrar lo más bellamente este prelude, agradezco a Edwing Roldán, quien vivió más de cerca este trabajo, escuchó mis reflexiones, dio luz a mis dudas y, sobre todo, impulsó mi voluntad con aquél amor del que dijera Sócrates que nos incita a ser mejores.

A. F. J.

ÍNDICE

Introducción.....	i
Capítulo I. La naturaleza de la imaginación en el <i>De anima</i> aristotélico.....	1
α) <i>La primera clasificación de las partes del alma: Platón</i>	4
β) <i>El ser animado, compuesto hilemórfico</i>	7
γ) <i>Sentido del término «potencia del alma»</i>	10
δ) <i>El alma vegetativa</i>	13
ε) <i>La percepción sensible</i>	14
ζ) <i>La imaginación</i>	19
η) <i>El alma intelectual: la imaginación y el pensamiento</i>	24
θ) <i>La potencia motriz o desiderativa: la imaginación y el deseo</i>	28
ι) <i>Los límites de la imaginación en Aristóteles</i>	33
Capítulo II. Fantasías, fantasmas y <i>pneûma</i> : la concepción estoica del alma..	41
α) <i>La naturaleza del «pneûma»</i>	47
β) <i>La naturaleza pneumática del alma humana</i>	51
γ) <i>La instancia rectora del alma: el «hegemonikón»</i>	55
δ) <i>La fantasía, lo fantástico y el criterio de verdad</i>	65
ε) <i>Asentimiento y tendencias</i>	75
ζ) <i>El ideal moral de los estoicos: la ἀπάθεια. Juicios y emociones</i>	82
η) <i>El cuidado de las «fantasías»</i>	88

Capítulo III. El «spiritus» de Marsilio Ficino y la síntesis de la fantasía.....	95
α) <i>El aristotelismo de la baja Edad Media</i>	97
β) <i>Acerca del «pneûma» y el «spiritus»</i>	107
γ) <i>Platonismo y hermetismo</i>	110
δ) <i>La naturaleza intermedia del spiritus</i>	120
ε) <i>La síntesis espiritual de la fantasía según Marsilio Ficino</i>	125
ζ) <i>El despertar de las «formulæ» de la inteligencia</i>	135
η) <i>El fantasma de la persona amada</i>	150
θ) <i>De cómo obtener vida de los cielos</i>	164
Conclusiones.....	180
Bibliografía.....	189

LISTA DE ABREVIATURAS

AUTORES

ALEX. APHR.	Alejandro de Afrodisia
ARIST.	Aristóteles
CIC.	Cicerón
CHRYSIPP.	Crisipo de Solos
D. L.	Diógenes Laercio
EPICT.	Epicteto
FILOP.	Filopono
GAL.	Galeno
LUCR.	Tito Lucrecio Caro
SEN.	Lucio Anneo Séneca
SEXT. EMP.	Sexto Empírico

OBRAS

<i>Acad. post.</i>	CIC., <i>Académicos posteriores</i>
<i>Adv. Math.</i>	SEXT. EMP. <i>Contra los matemáticos</i>
<i>CH</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>
<i>de An.</i>	ARIST., <i>Acerca del alma</i> ALEX. APHR., <i>De anima</i> FILOP., <i>De anima</i>
<i>De fin.</i>	CIC., <i>De los fines de los bienes y los males</i>
<i>De Vita.</i>	M. FICINO, <i>De vita coelitus comparanda</i>
<i>Disert.</i>	EPICT. <i>Disertaciones por Arriano</i>
<i>E. N.</i>	ARIST., <i>Ética Nicomáquea</i>
<i>Epist. Mor. Luc.</i>	SEN., <i>Epístolas Morales a Lucilio</i>
<i>Insomn.</i>	ARIST., <i>De insonmniis</i>
<i>Mem.</i>	ARIST., <i>De la memoria y el recuerdo</i>
<i>Metaph.</i>	ARIST., <i>Metafísica</i>
<i>Rep.</i>	PLATÓN, <i>República</i>
<i>Loc. affec.</i>	GAL., <i>Sobre la localización de las enfermedades</i>
<i>S. W. F.</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<i>Symp.</i>	PLATÓN, <i>Banquete</i>
<i>Theolog.</i>	M. FICINO, <i>Teología Platónica</i>
<i>Tim.</i>	PLATÓN, <i>Timeo</i>

INTRODUCCIÓN

Algún tiempo ha, me di a la tarea de indagar en los libros de nuestros filósofos una vía certera para alcanzar la vida feliz. Tal andar me llevó a través de muchas sendas en las que tan pronto encontraba un claro luminoso como me sumergía en las caóticas tinieblas de la desazón, perdiendo así toda esperanza de armonizar mi vida en la felicidad. Sin embargo, a lo largo de todo este difícil peregrinar entre luz y sombras, llegué a la conclusión de que para ser feliz es preciso poner gran cuidado en nuestra fantasía y conocer el modo en que ésta opera, haciendo los honores a la antigua máxima filosófica que reza: *conócete a ti mismo*.

Al presentir que, en efecto, este conocimiento de sí se hallaba en gran manera atado al conocimiento del *modus operandi* de nuestra fantasía, vista ésta como la potencia del alma representativa de los llamados *sentidos internos*, me fue preciso, al mismo tiempo, indagar en las concepciones del alma que albergaban a la fantasía como un elemento importantísimo en la totalidad de las actividades anímicas, ya fuera como un simple medio para la consecución de las facultades superiores del alma, como una potencia cuya actividad supeditaba la actividad de facultades inferiores, aunque necesitada del discernimiento de las superiores, o finalmente, como una potencia cuya actividad sintetizaba y unificaba la totalidad de las actividades anímicas y cuyo resultado constituía el particular modo de concebir el mundo, siendo por ello la potencia en la que se resumía propiamente lo humano y el carácter individual de cada hombre. Estas concepciones fueron, respectivamente, la de Aristóteles, el fundador de la psicología de las potencias del alma; la de la Estoa Antigua, pionera en la distinción entre imágenes y fantasmas; y, finalmente, la de Marsilio Ficino, sumo representante y principalísima

influencia del pensamiento renacentista que explotara la virtud fantástica del alma.

Cuál fue la necesidad y el trayecto que me llevaron a las costas de la naturaleza del alma y, ya en ellas, a las cimas y acantilados de lo fantástico, es lo que me propongo esbozar aquí como introducción a la exposición de las tres doctrinas mencionadas, y de esta manera dejar entrever la importancia que esta exposición tiene en vista a un provechoso diálogo con estos filósofos y la tradición de la que son parte en relación al papel que tiene la fantasía en el conjunto anímico y la importancia que según cada uno de ellos tiene en la búsqueda de la felicidad, búsqueda cuyo núcleo, a pesar de los siglos, el lector atento de filosofía estará cierto de que poco ha cambiado en esencia, razón por la que, sin duda, la tradición conserva su autoridad, sobre la cual se levantan cada siglo nuevas reflexiones, aumentándola, y sin cuya consideración sería imposible una reflexión seria en torno a estos problemas. Así pues, esbozo la vía que me condujo a esta tradición que, en mi caso particular, fue la siguiente:

Andaba yo sumergido en un terrible desorden espiritual causado por innumerables pensamientos que se superponían unos a otros, e incluso, muchos de ellos se contradecían entre sí. Lo atribuía a las variadas y diversas lecturas que había hecho tratando de encontrar claridad en lo que se refiere al modo en que debía tomar las riendas de mi vida. Pensadores de todas las épocas intentaban persuadirme de que su vía era la correcta para alcanzar la tan anhelada felicidad: Platón me invitaba a despreciar los cuidados del cuerpo a favor del alma y preparar así el camino para la muerte, lo cual, a pesar de la gran autoridad y sabiduría del Maestro, me pareció inadecuado para mí, dado mi temperamento ígneo, mis juveniles fuerzas y, por tanto, mi

amor por la vida; Séneca, Epicuro y Diógenes, a través de sus palabras y de su leyenda, cual fuere el caso, resplandecían en ejemplaridad y firmeza de sus doctrinas, sin embargo, su elogiado ascetismo era una cosa impensable para mí, individuo del siglo XXI, inserto en una populosa ciudad llena de placeres e inquietudes y en cuyos perímetros no hay ya bosques, montañas, ni ermitas, sino sólo más gente que aspira a llegar a ser parte de la urbe. La fuerza para ser un estoico, un cínico o un epicúreo era de una cuantía que sobrepasaba mis fuerzas y, según yo, la de cualquiera de los habitantes de nuestras ciudades. Definitivamente, tal ascetismo estaba fuera de mis posibilidades, aunque he de señalar que, como se verá, fue en la Estoa Antigua donde encontré una de las reflexiones más profundas y esclarecedoras sobre la naturaleza del alma y sobre la relación existente entre la tranquilidad de la misma y la fantasía, que sin duda enriqueció mi posterior inclinación por el pensamiento de Marsilio Ficino, el cual retoma y transforma algunas de las tesis centrales del estoicismo antiguo.

Después de buscar en la Antigüedad clásica, radiante y llena de luz, y por lo mismo lejana en el tiempo e inalcanzable, me di a la tarea de revisar a algunos de aquellos filósofos que son considerados pilares de nuestra sufrida modernidad, y cuál fue mi sorpresa al encontrar que no habían cambiado mucho las cosas y que, incluso, se había perdido mucho del autoconocimiento y dominio de sí que se lograban con la asidua práctica que reclamaban los presupuestos de las distintas propuestas éticas de la Antigüedad. Me pareció, sobre todo, muy desafortunado, por un lado, encontrar que el estudio del alma que iniciara Aristóteles, y en donde se solían anclar las propuestas éticas, se había desdibujado, siendo conservado si acaso por poetas, literatos y muy pocos filósofos, mas nunca como un sistema definido; por otro lado, desafortunado fue también encontrar que la

fantasía había sido relegada a una potencia inferior, engañosa y, por ello, exiliada del camino que lleva a la felicidad, pues la modernidad, amante de la razón, se enemistó con los sueños y las fantasías por amor a una supuesta claridad y distinción, y un pensamiento crítico. Como hecho significativo de mi travesía por la modernidad sucedió que me encontré con el imperativo categórico kantiano, el cual me pareció pedir mucho ya de principio y me dio la impresión de que se desmoronaría llegada la práctica; no, definitivamente no ha sido ni es mi deseo actuar bajo un principio de acción tan demandante y absoluto.

Como consecuencia de las exigencias de la razón, aquellos sueños y fantasías expulsados por el pensamiento ilustrado hubieron de retornar cargados de enigmas, oscuridad y decepción en los escritos de los románticos, por ello mismo fue imposible reconocer el orden y la gramática fantástica que durante el Renacimiento fuera tan clara. El lugar más luminoso y pleno de fantasías en la modernidad lo hallé en los escritos de Nietzsche, el filósofo del martillo, del cual no tengo sino un bello recuerdo de *auroras* y *ocazos* de sol, de *puentes* y *mares* cristalinos, de *cimas de montañas* y vientos *hiperbóreos*, todos los cuales, a pesar de su vitalidad, terminaron por ocultarme el camino y hacerme desfallecer en pleno *mediodía*, en medio de desconcierto y fiebres de caminante, por lo que hube de separarme de tan querido compañero de viaje no sin un hermoso regalo, aquellas palabras en las que por única ocasión lo escuché tomar una postura concreta ante la pregunta por la naturaleza del bien y del mal, y por lo que constituye la felicidad, cuando, con su acostumbrado tono sentencioso, se pregunta y responde:

¿Qué es bueno? - Todo lo que incrementa el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.
¿Qué es malo? - Todo lo que procede de la debilidad.
¿Qué es la felicidad? – El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada.¹

Tales palabras fueron para mí un himno que invitaba a la acción, a pesar de lo cual, no pude avanzar demasiado, pues, con todo y su *tambor batiente*, me fue imposible ver con claridad el camino que me llevaría a desatar las fuerzas de mi espíritu necesarias para abandonar los seguros aposentos de la debilidad y, así, cada intento de vencer resistencias se veía obstaculizado y hasta imposibilitado por fuerzas externas e internas que me impedían ir más allá de mis miedos y deseos en pos de la felicidad, dado el desconocimiento y carencia de una psicología del alma en la filosofía del martillo. Entonces supe que no era suficiente sólo la temeraria intención de franquear resistencias, ya que había extraños y ocultos poderes que no me permitían ir «*por encima de mi propia cabeza*». Fue entonces que caí en la cuenta de que, en seguida de las palabras citadas, el propio Nietzsche había abierto una puerta para una interesante reinterpretación del pensamiento renacentista, ya que el texto continúa así:

*No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, virtù, virtud sin moralina).*²

¿Renacimiento? ¿Qué pudieron haber pensado y sentido los hombres del Renacimiento para que un hombre como Nietzsche hubiera de fijar su quisquillosa mirada en su forma de practicar la *virtù*? El eco de esta última palabra habría de resonar en mi mente sin contexto alguno durante algún

¹ F. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 32.

² *Idem*.

tiempo, hasta el día que decidí visitar las cortes italianas del Renacimiento, en las que tan pronto Descartes esbozaba el método científico como Ficino practicaba la magia y la astrología, Dante iluminaba el infierno mientras Petrarca cimbraba el cielo con sus lamentos, Platón y Aristóteles se reencontraban como hacía siglos en la Antigua Grecia y dialogaban con cristianos, judíos, hermetistas, árabes, cabalistas, alquimistas, magos y hombres de ciencia; en la pintura y la escultura se aparecían los dioses, la ciencia develaba el orden de la naturaleza, y la filosofía colocaba la interioridad del hombre, ese infinito lugar de las apariciones fantasmales, en el centro de su reflexión.

Empero, antes de que esto sucediera, la marea hubo de anclar mi nave en los puertos del padre del psicoanálisis moderno, Sigmund Freud, del cual, a pesar del gran esfuerzo que emprendió por esbozar una teoría del alma, siendo psicólogo, salí más confuso y turbado de lo que estaba. Las lecturas de este gran genio me provocaban cada vez más interés y me seducían a seguirlo por los oscuros caminos del *inconsciente*, pero cuando mi forma humana se comenzaba a desdibujar entre *sueños*, *pulsiones* y *libido*, mi historia a confundirse con una antigua tragedia sofoclea, y mi espíritu a fragmentarse en un *ello*, un *superyo* y un pequeño fragmento denominado *yo* en el que apenas podía reconocirme, entonces emprendí la huida a toda costa, desesperado y confundido sobre quién era, y totalmente inseguro de mis fuerzas para lograr alcanzar claridad sobre mi naturaleza humana y la forma de conducirme en la vida en tanto hombre.

Fue entonces cuando me encontré con la filosofía de Marsilio Ficino, la cual abrió el sendero que me conduciría a la propuesta, acabada en el Renacimiento, en torno al cuidado y observación de la fantasía como medio para lograr que los miedos se disipen, que la ira se apacigüe, que la alegría

inunde el espíritu y el amor desborde el corazón, pues, una observación tal es necesaria para cualquier hombre de cualquier época que busque la felicidad, ya que la fantasía ha sido, es y seguirá siendo el lugar privilegiado del espíritu humano en que se generen muchas de las principales inquietudes y proezas del hacer humano.

A partir del grato suceso que fue para mi haber conocido las enseñanzas de Ficino me fue posible retomar el estoicismo antiguo con una nueva mirada y encontrar en él una psicología del alma que, al darle a la fantasía un lugar preponderante en las costumbres y creencias del hombre, ejercía por ello una observación importante de esta potencia del alma. Finalmente, puesto que de potencias del alma se trataba, hube de acercarme a Aristóteles, el fundador de la psicología sobre la que se habría de sustentar la reflexión estoica sobre el alma y, más tarde, la de Marsilio Ficino. Esta es la razón por la que intento ratificar a través de este escrito la importancia de estas doctrinas para comprender la posibilidad de obtener la felicidad en estos nuestros tiempos a través del cuidado de la propia fantasía.

El siguiente ensayo es, pues, fruto de las reflexiones de estas enseñanzas, un primer esbozo de lo que puede ser un conocimiento más importante de lo fantástico, lo cual llevaré a cabo a través de la exposición de las tres tesis filosóficas que he mencionado: en primer lugar, la definición aristotélica del alma a partir de sus potencias, la cual constituye el contexto de las subsecuentes propuestas, así como también, representa el primer atisbo en que la fantasía es considerada como una potencia del alma trascendente dentro de una concepción coherente de la naturaleza del alma en tanto productora de las imágenes del pensamiento; en segundo lugar, expondré la concepción estoica del alma como *pneûma*, en la cual la fantasía asume un papel principal no sólo como generadora de imágenes, sino también a causa

de que las imágenes y fantasmas que produce suscitan en nosotros creencias y emociones que nos pueden conducir ya a la desdicha, ya a la felicidad; y finalmente, la acabada teoría del *spiritus* de Marsilio Ficino en la que se reúnen las anteriores de Aristóteles y los estoicos, y en la que la fantasía funge como intermediario entre lo sensible y lo inteligible, donde la astrología se erige como una técnica adecuada para dispensar felicidad al alma, al ser una técnica de cuidado del espíritu a través del cuidado de la fantasía. Este es el itinerario que he decido seguir para mostrar que es de suma importancia el cuidado de nuestros fantasmas para obtener la ansiada felicidad del alma.

CAPÍTULO I

LA NATURALEZA DE LA IMAGINACIÓN EN EL *DE ANIMA* ARISTOTÉLICO

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. (ARIST., *de An.*, 402a 1–5.)

I. LA NATURALEZA DE LA IMAGINACIÓN EN EL *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

La importancia que el pensamiento de Aristóteles expuesto en el *De anima* tiene para la presente exposición, radica en que en tal escrito el Estagirita se dio a la tarea de confeccionar por vez primera en Occidente una teoría sobre el alma cuyo *principal objetivo* fue el de explicar y analizar de forma sistemática la naturaleza del alma y de las *potencias* que la constituyen, y en cuyo marco expositivo la imaginación es vista no sólo como una parte del alma inferior al intelecto, como lo fuera para Platón,¹ sino como una potencia del alma necesaria y crucial en el proceso cognoscitivo del hombre, puesto que, –como afirma– «no existe pensamiento sin imagen».²

Esto es de sumo interés si consideramos la gran cantidad de conductas, acciones y elecciones en nuestra vida que efectuamos por disposición del pensamiento, el cual se sirve para su actividad de las imágenes provistas por la imaginación, pues, como señala Aristóteles: «*el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue*»,³ además, «*también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes*» o, finalmente, «*otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma*», de tal manera que, al igual que en el caso de lo bueno y lo malo, «*cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello*».⁴ De las palabras precedentes, se infiere la importancia que la imaginación tiene para Aristóteles en lo tocante al juicio de lo bueno y lo placentero, tan importante para conducir la propia vida hacia la felicidad, pues, si bien la imaginación no es la facultad que

¹ Cf. *infra*.

² ARIST., *de An.*, 431a 15.

³ *Idem*.

⁴ *Ibid.*, 431b 1 – 10.

realiza el juicio práctico de las cosas y acciones del mundo, reservado a la facultad intelectual,⁵ si es al menos la potencia encargada de *mostrar* al pensamiento hechos imagen los objetos del mundo, permitiendo así que éste pueda ejercer su actividad de discernimiento.

Siendo así, y dada la importancia que tiene el *De anima* como el primer tratado que intenta dar una explicación del alma a través de la exposición de cada una de sus potencias, me parece necesario asomarse a él para entrever, a su vez, el primer acercamiento histórico a la imaginación o fantasía en tanto potencia constitutiva del alma, por lo que es mi propósito examinar en las líneas que siguen la concepción aristotélica de las potencias del alma y, dentro de ella, muy especialmente de la imaginación.

α) *La primera clasificación de las partes del alma: Platón*

Previo a abordar la concepción del alma de Aristóteles, me parece preciso señalar el hecho de que, como comenta Agnes Heller: «Antes de Platón, el pensamiento ático no había abordado nunca el problema de las diversas partes y funciones del alma»,⁶ aunque ciertamente el objetivo principal de Platón no fue el de hacer explícita la naturaleza del alma por el interés que en sí mismo esto pudiera tener, sino que su esfuerzo iba dirigido a justificar la división del *Estado ideal* que propusiera en la *República*, a partir de una supuesta división análoga a la del alma humana.

La división platónica del alma en sus partes, se encuentra en el *Libro IV* de la *República*, en la cual distingue tres partes en el alma, a saber: la *apetitiva* (ἐπιθυμητικόν) e irracional (ἀλόγιστον), «por la cual el alma ama, tiene hambre y

⁵ *Idem.*

⁶ AGNES HELLER, *Aristóteles y el mundo antiguo*, p. 245

sed y es excitada por todos los demás apetitos»;⁷ la irascible (θυμός), «por la cual enardecemos»,⁸ y que, en ocasiones «combate contra los deseos»⁹ (por ejemplo, «en el caso de alguien que se considere víctima de injusticia, su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo, o sufre hambre, frío y padecimientos similares, soportándolos hasta que triunfe»¹⁰); y, finalmente, el raciocinio (λογιστικόν), «por el cual el alma razona»¹¹ y que, servida por la parte irascible, ha de gobernar a la parte apetitiva, cuyos deseos «violentan a un hombre contra su raciocinio», logrando así justicia y armonía entre las partes distintas del alma.¹²

Como mencioné, esta división del alma humana está en correspondencia directa con la división del Estado que Platón formula en la *República*; de manera que la parte irracional y apetitiva del alma se corresponde con los labradores y demás artesanos; la parte irascible con la milicia; y por último, el raciocinio con los sabios que deben gobernar el Estado ideal.

Platón prosigue esta equiparación entre las partes del alma humana y las del Estado ideal al mencionar que por la misma causa que el Estado es sabio, debe serlo el hombre, pues los sabios gobernantes del Estado corresponden en el alma al raciocinio; paralelamente, por la misma causa que el individuo es valiente deber serlo el Estado, ya que, a su vez, la parte irascible del alma corresponde a la milicia del Estado.¹³ Además, tanto en el Estado como en el individuo existe la justicia cuando cada una de las tres respectivas partes de ambos hace lo que le toca, pues así como en el Estado la clase gobernadora manda y la milicia le obedece y le auxilia en el gobierno del resto del pueblo, de igual forma «al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su

⁷ PLATÓN, *Rep.*, IV, 439d.

⁸ *Ibid.*, 439e.

⁹ *Ibid.*, 440a.

¹⁰ *Ibid.*, 440c – d.

¹¹ *Ibid.*, 439d.

¹² Cf. *Ibid.*, 440b.

¹³ *Ibid.*, 441c – d.

*cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél».*¹⁴ Aunado a esto, el Estado y el individuo serán templados cuando se dé la amistad y la concordia entre las tres partes, es decir, cuando lo que debe mandar y lo que debe obedecer estén de acuerdo en que son los sabios y el raciocinio los que deben mandar y no hay querellas contra estos, *«pues eso y no otra cosa es la moderación, tanto en lo que hace al Estado como en lo tocante al individuo».*¹⁵

De esta forma, Platón esboza una tripartición del alma que le sirve, en primer lugar, como argumento para justificar a la clase gobernante de su Estado ideal, y, en segundo lugar, para dejar claro por qué el resto de los ciudadanos, esto es, la milicia y el pueblo, han de subordinarse a la clase gobernante, pues, al igual que sucede en el alma, donde la parte más elevada, el raciocinio, debe gobernar, de igual forma, en el Estado, la clase más elevada, la de los sabios, debe ser la gobernante, la cual a su vez debe ser auxiliada por la milicia y a la cual debe subordinarse el resto del pueblo en vista a un Estado donde reine el Bien.

Aunque es interesante la concepción platónica tripartita del alma, sin embargo está subordinada a sus intereses teóricos en filosofía política, por lo que no hubo de tornar tan exhaustiva y analítica como sí lo fue más tarde la propuesta de Aristóteles, con la cual propiamente comienza el estudio del alma que tiene como objetivo primordial conocer la naturaleza de la misma. Es en este sentido que el estudio del alma del Estagirita habría de ser el lugar común al que la tradición hubo de regresar cada vez que necesitó hacerse una idea de la naturaleza anímica del hombre, razón por la que en adelante expongo dicha concepción.

¹⁴ *Ibid.*, 441e.

¹⁵ *Ibid.*, 442d.

β) *El ser animado, compuesto hilemórfico*

Aristóteles comienza su exposición del alma señalando que en la naturaleza existen únicamente dos tipos de seres: los animados y los *inanimados*. La diferencia, como ya se intuye a partir de los términos, es que los primeros poseen alma y los segundos no, pues, como indica Aristóteles: «*lo animado se distingue de lo inanimado por vivir*»,¹⁶ por lo que el alma es, entonces, el principio por el cual se puede decir de todo ser que vive. Pero, ¿de qué manera es el alma principio del ser vivo? Para definir esto, Aristóteles nos dice que el alma es la «*forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*»,¹⁷ mientras que, a su vez, el cuerpo es un determinado tipo de materia que al ser actualizado por el alma se convierte en uno de tal tipo «*que en potencia tiene vida*». Ahora bien, el alma, en tanto forma específica del cuerpo, es su actualización o «*entelequia*», pero, –afirma Aristóteles– «*entelequia se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar*». ¹⁸ Para Aristóteles el alma es entelequia del cuerpo en el primer sentido, pues, «*teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla*», por tanto, «*el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*»,¹⁹ en tanto que es aquello que estando en la materia del cuerpo lo informa o define, convirtiéndolo en un ser vivo y permitiéndole ejercitar las funciones que le corresponden como tal.

Aunado a lo anterior, es preciso señalar que, aunque así pudiera parecer en principio, «*Aristóteles no sostiene la doctrina de la dualidad de la substancia. El alma y el cuerpo no son dos substancias, sino elementos inseparables de una*

¹⁶ ARIST., *de An.*, 413a 20.

¹⁷ *Ibid.*, 412a 20.

¹⁸ *Ibid.*, 412a 25.

¹⁹ *Idem.*

substancia única»,²⁰ por lo que la unidad que significa el ser vivo habrá de estar constituida necesariamente por ambos elementos, de forma que la supresión de cualquiera de los dos implicaría la disolución del ser vivo, «de ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia»,²¹ pues, para Aristóteles, el ser vivo es una entidad definida como un compuesto de forma (μορφή) y materia (ὕλη), es decir, un compuesto *hilemórfico*, en el cual, el cuerpo desempeña el papel de materia y potencia a la cual actualiza el alma en tanto forma específica y entelequia del compuesto que da como resultado el ser vivo. Por lo dicho, puede afirmar Aristóteles que «el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo»,²² y de manera paralela, que «lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee»²³. Debe ser claro, entonces, que la separación de ambos componentes significaría la disolución del ser animado o vivo, pues, no es ni sólo del cuerpo ni sólo del alma de lo que depende la vida, sino de la unión de ambos componentes, por lo que, «el animal [es decir, el ser animado] es el alma y el cuerpo».²⁴

Finalmente, podemos agregar que «la materia –según Ross– que está ahora ligada a un alma para formar un ser vivo, existía antes de la unión y existirá aún después. Aristóteles considera que la materia es inseparable de la forma, pero no de esta forma. Y, además, esta forma dada puede existir aparte de esta materia».²⁵ Si concedemos que esto es así, podemos explicar al mismo tiempo el constante movimiento dialéctico entre la vida y la muerte, ya que cada nuevo ser vivo sería un nuevo compuesto entre materia y forma, cuya corrupción implicaría

²⁰ WILLIAM D. ROSS, *Aristóteles*, p. 190.

²¹ ARIST., *de An.*, 412b 5.

²² *Ibid.*, 414a 20.

²³ *Ibid.*, 412b 25.

²⁴ *Ibid.*, 413a 4.

²⁵ W. D. ROSS, *op. cit.*, p. 191.

la disolución y muerte del mismo, cumpliéndose así el ciclo que va del nacimiento a la muerte al que están sujetos todos los seres vivos.

Ahora bien, ¿cuándo debemos referirnos a un ser como vivo y, por tanto, como poseedor de un alma? A ello responde Aristóteles diciéndonos que «la palabra 'vivir' hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo».²⁶ Estas operaciones que distinguen a los seres vivos de los inanimados serán llevadas a término en virtud de lo que en el esquema aristotélico reciben precisamente el nombre de *potencias del alma*, las cuales son entendidas como «disposición, causa y principio» de todas las actividades que cualquier ser vivo realiza. El esclarecimiento de tales potencias hubo de ser la guía del acometido aristotélico por definir la naturaleza del alma, cuyo resultado final sería una clasificación triple del alma en *vegetativa, animal e intelectual*, basada en el conjunto de *operaciones* que se manifiestan en un ser vivo dada su complejidad y naturaleza, pues, mientras las plantas sólo efectúan las operaciones básicas de un ser vivo, llamadas *vegetativas* por Aristóteles, los animales poseen aunadas a éstas la sensación y el movimiento locales, y el hombre, además, el razonamiento.

Antes de revisar detenidamente esta tripartición, me parece necesario entender con exactitud lo que el concepto aristotélico *potencia del alma* significa, para así comprender mejor la doctrina que germinará de esta concepción y que aquí nos interesa. Siendo así, me daré a la tarea de exponer tal significado brevemente.

²⁶ ARIST., *de An.*, 413a 20 – 25.

γ) Sentido de la noción «potencia del alma»

En el libro V de la *Metafísica*, que es una especie de compendio de su terminología, Aristóteles define el término “potencia” (δύναμις) como «el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado».²⁷ En el caso del alma diremos que sus potencias suceden de la primera forma, pues, por ejemplo, la imaginación, como principio del imaginar, que es un movimiento del alma, no se da en lo imaginado, sino en aquel que imagina, esto es, en el ser viviente en tanto que tiene alma y la potencia del alma correspondiente para tal acto. Más adelante, Aristóteles reafirma que «‘potente’ o ‘capaz’ se dirá [...] de lo que posee un principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro»,²⁸ lo que, llevado a nuestro ejemplo de la imaginación, nos daría como resultado que se puede decir de algo que es ‘capaz de imaginar’ sólo en el caso de que posea el principio del movimiento del alma que llamamos *imaginación*, y sólo podemos decir eso del ser vivo en que, en virtud de su tipo alma (*animal*), reside tal principio o potencia. Por tanto, la imaginación, al ser una de las potencias del alma, es entonces «disposición, causa y principio» del imaginar y lo imaginable, de igual forma que el intelecto lo es de lo inteligible y del inteligir, y del ser vivo que posee tales principios decimos que es «capaz» de imaginar e inteligir.

Si bien no es el caso de la imaginación, me parece oportuno señalar que –según Aristóteles– no sólo se llama potencia al principio a partir del cual el alma dispone al ser vivo para realizar alguna operación anímica, sino que

²⁷ ARIST., *Metaph.*, 1019a 15.

²⁸ *Ibid.*, 1019a 30 – 35.

también se le llama potencia a aquello en virtud de lo cual algo es capaz de padecer cierta afección: «*Está, en efecto, la potencia pasiva, la cual se da en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o de ello mismo, pero en tanto que otro*».²⁹ Este es el caso, en los seres vivos, de los sentidos externos, cuya percepción de los objetos del mundo es pasiva en el sentido de que ninguno de los cinco sentidos produce los objetos de su percepción, sino más bien aquellos son afectados por éstos. En contraste con la receptividad de los sentidos, la imaginación es concebida como una potencia o principio de movimiento *activo*, ya que, a partir del material percibido por los sentidos externos, aquélla habrá de elaborar las imágenes. Este dato me parece sugerente si consideramos que la imaginación es ya una potencia del sentido interno.

Regresando a lo que *potencia del alma* significa para Aristóteles, encontramos también en la *Metafísica*, ya de forma más precisa, que, no obstante que las operaciones del alma sean principios de padecimiento o acción, son del tipo «*cuyo resultado final es su propio ejercicio*»:

[...] en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir).³⁰

En efecto, el resultado final de cualquiera de los cinco sentidos, de la imaginación, de la memoria o el entendimiento, no es otro que el propio ejercicio de su potencia, esto es, ver, oír, imaginar, memorizar o entender, según sea el caso. Aunado a esto, y por el hecho mismo de que el resultado final sea su propio ejercicio, las potencias del alma «*se realizan en los agentes*

²⁹ *Ibid.*, 1046a 10.

³⁰ *Ibid.*, 1050a 20 – 25.

mismos», lo cual lo ejemplifica Aristóteles en su *Metafísica* recurriendo a las mismas potencias del alma:

[...] cuando no hay obra alguna de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma –y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida–).³¹

De esta forma, dependiendo del tipo de viviente, se dice que un ser vivo siente, imagina, desea, fantasea, memoriza, recuerda, estima, piensa, razona o entiende, a causa de que la actividad de las potencias del alma se realizan en él mismo en tanto ser animado.

Por tanto, las potencias del alma son entendidas por Aristóteles, tal como se dijo anteriormente, como «*disposición, causa y principio*» de las actividades que el ser vivo, y sólo él, lleva a cabo en virtud del alma, tales como nutrirse, sentir o pensar, y cuya presencia nos permite fácilmente distinguir los seres animados de los inanimados, quienes carecen de cualquiera de las potencias del alma, ya que, sin duda, estas potencias tienen como objetivo preservar la vida e incluso, en el caso del hombre, mejorarla y embellecerla.

La concepción aristotélica del alma que la clasifica a partir de sus potencias, tiene la virtud de no dividir el alma en partes, como lo hiciera Platón en su *República*:³² «*En la interpretación aristotélica el alma no consta, en el fondo, de partes distintas, sino de funciones diferentes. Las facultades del alma corresponden aquí a las distintas funciones de una psique homogénea*». ³³ De esta manera, Aristóteles conserva la unidad del alma en el ser vivo, pues, –afirma– las potencias o partes del alma, como algunos las llaman, «*no se dan separadas como algunos pretenden [entiéndase Platón]*», sino más bien, sucede

³¹ *Ibid.*, 1050a 35 – 1050b 1.

³² Cf. *supra*.

³³ A. HELLER, *op. cit.*, p. 247.

que sólo «son distintas desde el punto de vista de la definición».³⁴ Por ello es que para Ross: «su psicología [la de Aristóteles] es una psicología de facultades, [la cual] tiene en cuenta que el alma manifiesta operaciones variadas, y que detrás de cada una de estas operaciones intermitentes tenemos que suponer un poder permanente de actuar así».³⁵ Este poder que está precisamente detrás de cada operación del ser vivo es lo que propiamente recibe el nombre de *potencia del alma* en el esquema aristotélico.

Aclarado el significado que en la terminología aristotélica tiene el concepto *potencia del alma*, demos paso a la revisión de su división tripartita del alma, es decir, a aquella en que Aristóteles divide al alma en *vegetativa*, *animal e intelectual*, enfocándonos en el papel que la imaginación ha de jugar en tal esquema.

δ) *El alma vegetativa*

En *De anima* se da el nombre de alma *vegetativa* al conjunto de *potencias básicas* que atañen a las necesidades del cuerpo y, por ello, a la conservación de la vida individual y de la especie, es decir, aquellas que se encargan de la nutrición, la reproducción y el crecimiento, pues, ciertamente, «solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento».³⁶

Aristóteles señala, además, que estas potencias son el principio del alma en virtud del cual los seres viven, pues, esta clase de alma, la *vegetativa*, puede darse sin que se de la animal y la intelectual, mientras que estas últimas «no pueden darse sin ella».³⁷ Lo cual se hace evidente si consideramos que todos los seres vivos crecen y «se mantienen viviendo indefinidamente hasta

³⁴ ARIST., *de An.*, 413b 25.

³⁵ W. D. ROSS, *op. cit.*, p. 193.

³⁶ ARIST., *de An.*, 412a 15.

³⁷ *Ibid.*, 413a 30.

tanto son capaces de asimilar el alimento»,³⁸ pues, ningún ser vivo puede subsistir y crecer sin alimentarse, y sí los hay que carecen de sensación y razonamiento. Además, cada especie perdura en tanto sus individuos sean capaces de reproducirse, por lo que la nutrición, el crecimiento y la reproducción serán potencias del alma básicas para todo ser vivo sin las cuales no podría subsistir ni continuarse, las cuales serán llamadas vegetativas a causa de que las plantas poseen sólo estos principios del alma, ya que carecen de sensación y raciocinio.

Finalmente, me parece importante resaltar el hecho de que para Aristóteles estas operaciones del ser vivo son *propias* del alma en virtud de sus potencias *vegetativas* y *no* del cuerpo, como en un primer momento se podría creer a causa de que tienen que ver en gran medida con el cuidado y preservación de este último. Al respecto Ross comenta que: «*En todo compuesto natural hay “un límite y una relación de crecimiento y tamaño”, un límite de tamaño, propio de un animal de una especie dada, y una relación constante entre las partes de su cuerpo; y este límite y relación pertenecen a la forma, no a la materia; al alma, no al cuerpo*».³⁹ Por tanto, desde el punto de vista de Aristóteles, el alma es el principio que establece en el ser vivo la justa medida en lo que al crecimiento y las necesidades corporales de los seres vivos se refiere, manteniendo así la vida individual y de la especie. Al conjunto de potencias que realizan esta tarea el Estagirita llamó alma *vegetativa*.

ε) *La percepción sensible*

A Aristóteles le parece claro que la percepción sensible o sensación es posible únicamente en un ente en tanto animado, dado que «*ningún ser que no*

³⁸ *Ibid.*, 413a 25.

³⁹ W. D. Ross, *op. cit.*, pp. 195 – 196.

participe del alma posee sensaciones».⁴⁰ De un ente tal, que además de las potencias vegetativas, sin las que no podría conservarse,⁴¹ posee al menos la sensación del tacto,⁴² se dice que tiene un *alma animal*, puesto que «*el animal lo es primeramente en virtud de la sensación*».⁴³

Aristóteles define la sensación como «*la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce*».⁴⁴ Por tanto, la sensación es ya un proceso de abstracción del objeto, pues, cuando vemos un árbol, no es éste el que se introduce en nuestro ojo, sino su imagen. Sin embargo, hay que señalar que este proceso de abstracción es primario en comparación con aquellos otros que llevan a cabo las facultades internas del alma (las cuales trabajan con imágenes separadas de los objetos), puesto que la actividad de la sensación requiere de la presencia de los objetos cuyas cualidades sensibles percibe, por lo que, para el Estagirita, la sensación es una potencia pasiva que «*tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección*»,⁴⁵ y su actualización depende de la presencia del objeto sensible en alguno de los sentidos externos.⁴⁶ Por lo dicho, Düring comenta que: «[para Aristóteles] *la percepción sensible se funda en el hecho de ser movido y padecer. Los sentidos mismos no son activos, sino que*

⁴⁰ ARIST., *de An.*, 415b 25.

⁴¹ En la jerarquización que Aristóteles hace de las potencias del alma, el alma sensitiva presupone necesariamente a la vegetativa, no así al contrario: «*Sin que se de la facultad nutritiva [la cual engloba las potencias vegetativas] no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada la sensitiva en las plantas*» (*Ibid.*, 415a 1-3). Esto a causa de que las potencias del alma vegetativa son las básicas para que cualquier ser animado perdure, crezca y se reproduzca.

⁴² En el esquema aristotélico el tacto es a los restantes sentidos lo que el alma vegetativa es a la animal y a la racional, pues, «*sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás; así muchos animales carecen de vista, de oído y olfato*» (*Ibid.*, 415a 5) [el gusto es para Aristóteles una especie de tacto necesario para discernir el alimento apropiado para el animal].

⁴³ *Ibid.*, 413b 3.

⁴⁴ *Ibid.*, 424a 20.

⁴⁵ *Ibid.*, 416b 33.

⁴⁶ Los cuales eran para Aristóteles los mismos que enumeramos nosotros, a saber: tacto, gusto, olfato, oído y vista.

necesitan de un estímulo para entrar en acción».⁴⁷ Por ello mismo, según el discurso que seguimos, a ningún animal le es «posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible», o también, «la sensación en acto lo es de objetos individuales».⁴⁸ Al no poder prescindir de la presencia actual de un objeto sensible que la actualice, podemos decir con justeza que para Aristóteles la sensación es una «potencia pasiva, la cual se da en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o de ello mismo, pero en tanto que otro»⁴⁹; en otras palabras, la sensación es el principio pasivo en virtud del cual el alma del animal es afectada por las cualidades sensibles de los objetos, presentes a los sentidos externos. De esta pasividad de la potencia sensitiva se sigue que, según Aristóteles, «el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo», ya que cuando se produce la audición, por ejemplo, tanto “suena” aquello que en potencia es sonoro, como se actualiza el oído en aquel que es capaz de oír. Por tanto, el acto de la sensación sólo se actualiza cuando se da a su vez algún objeto sensible y no sin él.

Por lo que se lee en el *De anima*, la sensación comienza con la percepción de los sentidos externos, cuyas sensaciones son unificadas en una sensibilidad o *sensus communis* para que, de esta forma, la sensibilidad en general pueda percibir juntos y discernir por separado cada uno de los sensibles. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, si bien la sensibilidad externa principia su actividad a través de los cinco sentidos, sin embargo se la debe de considerar, según el esquema aristotélico, como una potencia única del alma, como lo señala Ross: «Debemos pensar la sensibilidad como una facultad única, que cumple ciertas funciones en virtud de su naturaleza genérica, pero que, para ciertos fines, se reparte en cinco sentidos especializados y crea por sí

⁴⁷ INGEMAR DÜRING, *Aristóteles*, p. 887.

⁴⁸ ARIST., *de An.*, 417b 20 – 25.

⁴⁹ ARIST., *Metaph.*, 1046a 10.

*misma órganos adaptados a sus especiales funciones».*⁵⁰ Aristóteles divide los sensibles que, según él, es capaz de percibir la sensibilidad en sensibles propios, comunes y sensibles por accidente.

Los *sensibles propios* son aquellos que caracterizan la percepción de los cinco sentidos externos y a partir de los cuales «*está naturalmente constituida la entidad de cada sentido*»,⁵¹ ya que son aquellas cualidades sensibles que son percibidas por cada sentido en particular y por ningún otro, esto es, el color por la vista, el sonido por el oído, el olor por el olfato, etc.⁵² El modo en que los sentidos perciben los sensibles propios le viene dado por su propia esencia, la cual es definida como una proporción, «*de ahí también que las cualidades sensibles resultan placenteras cuando, puras y sin mezcla, caen dentro de la proporción*», y al contrario, «*los excesos en lo sensible, en fin, producen ya dolor ya destrucción*»,⁵³ pues, un exceso en lo grave o en lo agudo destruyen el oído, la armonía agrada; lo muy brillante o muy oscuro impiden la vista, los colores bien combinados gustan, etc.; caso aparte es el del tacto, cuyo exceso (de lo frío o caliente por ejemplo) no sólo eliminan el sentido, sino al animal entero, al ser el sentido más básico y sin el que ningún animal puede existir.⁵⁴

Por otra parte, los *sensibles comunes* son aquellos cuya percepción no es exclusiva de un solo sentido, sino que la comparte con los demás, como el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, pues, por ejemplo, el tamaño es percibido tanto por la vista como por el tacto, o en el caso del número por casi todos.⁵⁵

⁵⁰ W. D. ROSS, *op. cit.*, p. 202.

⁵¹ ARIST., *de An.*, 418a 25.

⁵² *Ibid.*, 418a 10.

⁵³ *Ibid.*, 426b 4 – 9.

⁵⁴ Aristóteles considera que el tacto y el gusto, en tanto es un tipo de tacto de los alimentos, son necesarios para cualquier animal, pues si ellos no puede vivir, mientras que los tres restantes «*tienen como finalidad una existencia mejor*» (*Ibid.*, 434b 25).

⁵⁵ *Ibid.*, 418a 15.

Finalmente, tenemos *los sensibles por accidente*, los cuales hacen referencia a aquellas percepciones que se asocian accidentalmente a las propias y comunes, por ejemplo, «cuando –ilustra Aristóteles– esto blanco es el hijo de Diares»,⁵⁶ en donde la percepción de lo blanco está unida accidentalmente a la percepción del hijo de Diares. Por tanto, la percepción de los sensibles propios y comunes se produce en asociación y por accidente a la percepción de la particularidad de los objetos del mundo, a los cuales pertenecen propiamente las cualidades sensibles que los sentidos perciben. Desde este análisis, la particularidad propia de los objetos del mundo, sólo es percibida por accidente.⁵⁷

Por lo dicho, la sensibilidad debe ser considerada como una unidad de percepción, ya que a ella llegan todos los datos recogidos por los sentidos para que, en tanto *sensibilidad común*, pueda diferenciar entre los sensibles de un sentido y de otro, ya que esta discriminación no puede ser producida por un sentido aislado ni por dos actuando separadamente: «*tampoco cabe, por otra parte, discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido*», este sentido es precisamente la unidad de percepción que constituye el *sensus communis*, el cual es, sin duda, un sentido «*ya que de cualidades sensibles se trata*». Si esto es así, la sensación en general o *sensus communis* ha de ser una facultad indivisible, en tanto que «*no es posible discernir cualidades separadas por medio de sentidos separados*», así como tampoco discernir en un tiempo indivisible, ya que en un mismo tiempo discierne que dos cualidades sensibles son diferentes.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, 418a 20.

⁵⁷ *Ibid.*, 426b 4 – 9.

⁵⁸ *Ibid.*, 426b 10 – 30.

ζ) La imaginación

La imaginación, si bien no es la que la define en primera instancia, si es al menos una potencia exclusiva del alma animal, pues, sin duda, sólo los animales poseen imaginación.⁵⁹ Ahora bien, la palabra que emplea Aristóteles para designar el proceso imaginativo del alma es φαντασία, la cual se suele traducir indistintamente a nuestra lengua como *imaginación* o *fantasía*, ya sea apelando a su traducción latina o al mismo término griego respectivamente, pues, como comenta David Summers:

[...] el término latino *imaginatio* guarda una relación histórica con el término griego *phantasia*; entre ambos términos podemos establecer una relación específica que resulta inviable entre cualquier otro término y su supuesto equivalente en un lenguaje sin ningún tipo de parentesco, como el náhuatl, aun cuando exista un término náhuatl que «podría traducirse» como «fantasía» o «imaginación» (nuestras formas cognadas de los términos griego y latino).⁶⁰

Esto lo podemos confirmar acudiendo a Cicerón, quien, comentando la doctrina zenoniana de las representaciones, indudable heredera de la psicología aristotélica, señala que a lo que Zenón llama en griego *phantasia* «nosotros podemos denominar imagen».⁶¹ Así, encontramos en el término latino *imago* un equivalente del griego *phantasia*, los cuales, sin embargo, no siempre fueron equivalentes a lo largo de su historia e incluso generaron dos facultades distintas: la *imaginatio* y la *phantasia*.

De hecho, esta diferencia entre imaginación y fantasía fue adoptada por ciertos autores cuando convenía a sus especulaciones; por ejemplo, en los albores del siglo XI, Avicena diferenció fantasía e imaginación adjudicando a

⁵⁹ *Ibid.*, 428b 25.

⁶⁰ DAVID SUMMERS, *El juicio de la sensibilidad*, p. 33.

⁶¹ CIC., *Acad. post.* I 40, *apud Los estoicos antiguos*, fr. 67 [S. V. F. I 40 I 55].

la primera la recepción de las formas que percibían los sentidos, al ser una especie de conciencia inmediata o sentido común, y por ello sumida en el torrente de las apariencias de las sensaciones presentes, mientras que a la segunda la concebía como una especie de memoria a corto plazo o potencia retentiva, capaz de evocar y componer lo que una vez fue percibido, y por tanto superior a la fantasía.⁶² Dos siglos más tarde, Roger Bacon deslindó la fantasía del sentido común y la colocó por encima de la de la imaginación, señalando que mientras ésta sólo retiene las representaciones, la fantasía además las ordena y enjuicia.⁶³ Finalmente, en el siglo XV, Marsilio Ficino entendía por imaginación una potencia irreflexiva del alma que recibe y conserva las imágenes provenientes de los sentidos, mientras que por fantasía entendía una facultad más alta, capaz de ejercer un juicio de carácter sensible.⁶⁴ Sin embargo, un poco más tarde en el mismo siglo, León Hebreo llama al conjunto de los sentidos internos «*imaginación y fantasía, como si se tratase de una sola cosa*».⁶⁵

De esta forma, *phantasia* e *imaginatio* sólo se concibieron como términos distintos en aquellos casos en que los autores lo creyeron necesario para matizar ciertos aspectos distintos de su propia concepción del alma, manteniéndose en los demás casos como términos eran equivalentes, tal como sucede hoy en día, en donde sólo se los diferencia con vistas a la descripción de fenómenos distintos a los que se quiere aludir con tales términos; de lo contrario, el lenguaje sigue guardando ambos términos como equivalentes.

Regresando a la significación del término *φαντασία* en Aristóteles, Ross menciona que «*el sentido primitivo de la palabra φαντασία está estrechamente*

⁶² Cf. D. SUMMERS, *op. cit.*, pp. 137 – 138.

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 219 – 220.

⁶⁴ Cf. la “Introduzione” de NICOLETTA TIRINNANZI, *Umbra naturae*, pp. IX – XVIII.

⁶⁵ D. SUMMERS, *op. cit.*, p. 292.

relacionado con el verbo φαίνεσθαι, “aparecer”, y designa la aparición de un objeto, o el proceso mental que es a la aparición lo que la audición es a la producción del sonido». ⁶⁶ El sentido de esta afirmación radica en que, aunque en un primer momento pareciera que Aristóteles atribuye a la imaginación el mismo papel de percibir los sensibles que a la sensación, sin embargo, a mi entender, la imaginación difiere de la mera sensación en que es capaz de aprehender los objetos del mundo externo en tanto objetos y no sólo en tanto sensaciones de los mismos, es decir, la imaginación es aquella potencia del alma en virtud de la cual *aparece* en el alma *un* objeto de forma individuada, ya que es capaz de abstraer las imágenes de los objetos del mundo, y no sólo de percibir los sensibles de los mismos, pues, si bien «*la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación*», ⁶⁷ sin embargo, parece que es diferente a ésta última de forma análoga a como lo es el simple acto de ver al de fijar la mirada, ya que al ver percibimos el horizonte de sensaciones presentes con todas sus formas, colores, dimensiones y límites, pero al mirar u observar, sin que esto implique necesariamente pensamiento, fijamos la mirada en un objeto en particular o en un aspecto de él, reconociendo en ello sus caracteres individuales. Por este motivo, comenta Ross, podemos «*asignar a la φαντασία la función de aprehender los sensibles accidentales y aun los sensibles propios tanto como los sensibles comunes; y reducir en consecuencia la sensación al nivel de una simple afección pasiva que debe ser interpretada por la φαντασία [...]*». ⁶⁸

Si bien lo dicho es importante, sin embargo lo será más el hecho de que la imaginación, además de discernir la particularidad de los objetos mientras la sensación está presente, también es capaz de abstraer las imágenes de los mismos y retenerlas una vez que los objetos de los que provienen han

⁶⁶ W. D. ROSS, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁶⁷ ARIST., *de An.*, 428b 12.

⁶⁸ W. D. ROSS, *Ibid.*, p. 206.

desaparecido, atributo que terminará por ser la principal característica de la imaginación, y que se comprueba porque, ciertamente, nos dice Aristóteles, «*las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones*». ⁶⁹ Este atributo de retener las imágenes que son semejantes a las sensaciones, es posible a causa de que, por medio de la imaginación, el sujeto *imagina* los objetos al percibir el mundo, es decir, concibe en su imaginación suficientemente las formas, límites y cualidades sensibles que hacen de los objetos algo individuado, para de esta forma poder retener y evocar sus imágenes más tarde, incluso, cuando el objeto del cual provienen ya no esté presente. Por ello dice Ingemar Düring que «*en el De anima el término [φαντασία] significa tanto la facultad representativa como también el proceso que conduce a la representación y el resultado, la imagen representada, que también se llama phantasma*». ⁷⁰

Por tanto, cuando Aristóteles define la imaginación como la facultad «*en virtud de la cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen*», ⁷¹ se debe tener en cuenta el doble sentido que esta afirmación tiene, y que desemboca en una concepción única de la naturaleza de la imaginación, pues, por un lado, esta potencia origina en nosotros imágenes en tanto reconoce los objetos del mundo de forma diferenciada al *interpretar* las sensaciones, y, por otro lado, al abstraer las imágenes de los objetos y retenerlas, es la potencia en virtud de la cual se originan en nosotros imágenes aunque los objetos de los que proceden tales imágenes no estén ya presentes, pues, sin duda «*con los ojos cerrados aparecen visiones*», ⁷² así como también «*podemos imaginar a voluntad*», ⁷³ lo cual sería imposible si no tuviéramos la capacidad de retener las imágenes de las cosas. Ligado al hecho de poder imaginar en ausencia de sensación presente alguna y a que podemos hacerlo a voluntad, Aristóteles

⁶⁹ ARIST., *de An.*, 429a 5.

⁷⁰ I. DÜRING, *op. cit.*, p. 894.

⁷¹ *Ibid.*, 428a 1.

⁷² *Ibid.*, 428a 16.

⁷³ *Ibid.*, 427b 19.

menciona que «es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes».⁷⁴ Esta cualidad de la imaginación para crear ficciones a partir de la combinación de imágenes será de suma importancia siglos más tarde, ya que algunos la condenarán como causa del extravío de la razón, mientras que otros la ensalzarán por ser la fuente de donde bebe toda creación humana (como fue el caso de aquellos que se dedicaron al *Arte de la memoria*, a los cuales alude Aristóteles ya en las palabras precedentes).

Finalmente, a causa de esta capacidad del alma de originar imágenes en ausencia de objetos presentes, Aristóteles pudo atisbar las conexiones que la imaginación tiene con los sueños, la memoria y el recuerdo, pues, respecto a los primeros, considera que, aunque son de naturaleza sensible, sin embargo no son producto de las sensaciones presentes, ya que los sentidos están inactivos al dormir, por lo que, más bien, la materia prima de la que el espíritu se sirve libremente para configurar los sueños son aquellas imágenes primeras que la imaginación ha elaborado a partir de las sensaciones y que retiene en virtud de la capacidad memorativa del alma.⁷⁵

Respecto a esta última y al recuerdo, Aristóteles afirma rotundamente en su tratado *De la memoria y el recuerdo* que «la memoria, aun las de los objetos del pensamiento, implica una figura mental»,⁷⁶ ya que, al no haber memoria del presente sino sólo del pasado, únicamente puede ser objeto de la memoria la imagen que es como el producto de la percepción que ha quedado impresa en el alma «a manera de una especie de grabado o pintura»,⁷⁷ y que constituye así, una especie de imagen-recuerdo o semejanza de aquel objeto del que es imagen.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Cf. ARIST., *de Insomn.*, 1-3.

⁷⁶ ARIST., *Mem.*, p. 85.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 86.

Además, puesto que los recuerdos de la memoria son imágenes sensibles o conocimientos que dependen de ellas, Aristóteles asevera que «*la memoria pertenece a aquella parte del alma a que también pertenece la imaginación*», esto es, «*la facultad sensitiva primaria*»,⁷⁸ pues, «*cuando un hombre ejercita su memoria, siempre dice en su mente que él ha oído, sentido o pensado aquello antes*».⁷⁹ Finalmente, y por la misma causa, (a saber, que las imágenes son sensibles y que en tanto tales son objeto de la memoria, así como porque el pensamiento no se da sin una imagen mental), Aristóteles podrá concluir que «*todas las cosas que son imaginables son esencialmente objetos de la memoria, y aquellas cosas que implican necesariamente la imaginación son objetos de la memoria tan sólo de una manera accidental*».⁸⁰ Por tanto, la memoria y el recuerdo, que no sucede sino «*cuando uno tiene conocimiento o sensación de algo sin la actualización de estas facultades*»,⁸¹ están emparentados de manera muy estrecha con la imaginación, de hecho, pertenecen al mismo grado de abstracción del objeto sensible y cooperan por esta misma encomienda, pues, mientras la imaginación es aquella faceta de la sensibilidad que abstrae las imágenes de las cosas, la memoria se encarga de conservarlas en el alma y, finalmente, el recuerdo de evocarlas en caso de ser necesario.

η) *El alma intelectual: la imaginación y el pensamiento*

El alma intelectual es aquella que, sumada a las potencias de el alma *vegetativa y animal*, a las cuales *presupone*, distingue a los seres humanos de las bestias, ya que, a causa de ella, somos capaces no sólo de vivir y reaccionar ante el influjo sensible del momento presente, sino, además, de

⁷⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

reflexionar sobre acontecimientos pasados, discernir las posibilidades del futuro y entender los conocimientos transmitidos por la filosofía, la ciencia y el arte.

Si bien Aristóteles menciona en algún lugar⁸² que, en uno de sus aspectos, este tipo de alma puede darse sin las otras, sin embargo, no es tal aspecto el que nos interesa aquí, sino aquel otro que depende necesariamente de la imaginación para llevar a cabo su actividad, la cual solemos comúnmente llamar *pensamiento*.

Bien, así delimitada la exposición sobre el alma intelectual aristotélica, empezaré citando una de las afirmaciones más comentadas del *De anima* a lo largo de la historia de la filosofía, la cual asevera que «no existe pensamiento sin imagen»⁸³, ya que, para reflexionar, emitir juicios, preocuparse, prever lo que sucederá y todas aquellas otras actividades propias del hombre en virtud de su pensamiento, evocamos naturalmente imágenes por medio de las cuales llevamos a cabo dichas actividades. Esto es evidente para todo aquél que se detenga a observar el flujo de imágenes de que se sirve su pensamiento para expresar y ejercer las más complejas operaciones anímicas de ese tipo de alma que Aristóteles llama *intelectual*, la cual, sin duda, caracteriza al hombre frente a los demás seres vivos.

Que esto es así para el Estagirita, podemos corroborarlo si tenemos presente el proceso de abstracción de los objetos que se puede leer en el *De anima*, el cual da inicio en la sensación y desemboca en el pensamiento, y el cual Frances Yates describe magníficamente de la siguiente manera:

⁸² En el capítulo v del libro III del *De anima*, Aristóteles realiza la tan comentada distinción entre el intelecto agente y paciente, en la cual menciona que «tal intelecto [el agente] es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad», y también, que «una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno» (430a 15-24).

⁸³ ARIST., *de An.*, 431a 15.

Las percepciones que aportan los cinco sentidos son, en primer lugar, tratadas y elaboradas por la facultad de la imaginación [φαντασία], y son las imágenes así formadas las que constituyen el material de la facultad intelectual. La imaginación es la intermediaria entre la percepción y el pensamiento. Así, en tanto que todo conocimiento deriva de las impresiones sensoriales, el pensamiento actúa sobre ellas, ya cualificadas, tras haber sido tratadas y absorbidas por la facultad imaginativa. Es la parte hacedora de imágenes del alma la que realiza el trabajo de los procesos más elevados del pensamiento. De ahí que «el alma nunca piensa sin un diseño mental (*De anima*, 432a 17)», «la facultad cogitativa piensa sus formas en diseños mentales (*Ibid.*, 431b 2)», «no se puede aprender o entender nada, si no se tiene la facultad de la percepción; incluso cuando se piensa especulativamente, se ha de tener algún diseño mental con el que pensar (*Ibid.*, 432a 9)». ⁸⁴

Se desprende de aquí que la actividad intelectual sería imposible si a la vez la imaginación no desplegara la suya, o en otras palabras, el pensar implica el imaginar, pues, según el proceso descrito por Yates, la imaginación elabora, cualifica y absorbe las sensaciones provenientes de los sentidos dando lugar a imágenes internas que habrán de ser, propiamente, sobre las que ejerza su actividad el pensamiento; por esta razón, Yates asevera que, para Aristóteles, la imaginación es una potencia intermediaria entre la pura percepción y el pensamiento, lo cual es manifiesto si consideramos que, desde esta perspectiva, la imaginación es concebida como una potencia del alma diferenciada de ambas *en cuanto a la definición* de su actividad, aunque naturalmente inseparable de la percepción y el pensamiento a las cuales comunica a través de la imagen (φαντασία), ya que reúne en sí las sensaciones y es a su vez aquello sobre lo que el pensamiento ejerce su actividad, pues, si bien los pensamientos no son imágenes, sin embargo, éstas son necesarias para el pensar, «*de ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen*». ⁸⁵

⁸⁴ Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, pp. 48 – 49.

⁸⁵ ARIST., *de An.*, 432a 8 – 10.

En conexión con las palabras de Yates, Ignacio Gómez Liaño señala también la naturaleza intermedia de la imaginación y el alto valor que el Estagirita confiere a las imágenes:

¿Dónde sitúa Aristóteles a la imaginación en la geografía del psiquismo? La sitúa, en cuanto que se distingue de la percepción pura (la cual reclama un objeto extramental [es decir, físico] preexistente, en tanto que la imaginación no) y del juicio, entre la percepción sensible, a la que necesariamente implica, y el juicio, ya que ella misma va implicada en él. Al versar todo juicio, según la gnoseología aristotélica, sobre imágenes de las cosas, éstas se enriquecen con un valor de verdad e intelectualidad del que antes carecían». ⁸⁶

De este modo, en el esquema del alma aristotélico esbozado en el *De anima*, Aristóteles asigna un papel central a la imaginación en el conjunto de las actividades anímicas, pues, si «entre la percepción y el pensamiento viene la representación, la phantasia», ⁸⁷ la cual es, por tanto, imprescindible en el proceso cognoscitivo-reflexivo, entonces las apariencias no son tan despreciables como pensaba Platón, ya que, por el contrario, las imágenes, en tanto correlato de las apariencias, son imprescindibles para Aristóteles en el proceso cognoscitivo del alma racional, la cual es privilegio del hombre.

Finalmente, habrá que decir que tal postura sólo fue posible gracias a que la investigación aristotélica del alma estuvo dirigida desde un principio a entender la naturaleza del alma como fin en sí mismo y no en vista a otro objetivo, (como fue el caso de Platón, quien usó dicha especulación para justificar la división social de su Estado ideal), lo cual le permitió finalmente concebir por vez primera que la imaginación es un puente entre la mera sensación y el pensamiento, pues, «es cierto que de no haber sensación no hay

⁸⁶ IGNACIO GÓMEZ DE LIAÑO, *El idioma de la imaginación*, p. 143.

⁸⁷ I. DÜRING, *op. cit.*, p. 894.

imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar»,⁸⁸ ya que, como queda asentado, «no existe pensamiento sin imagen».⁸⁹

θ) *La potencia motriz o desiderativa: la imaginación y el deseo*

Después de analizar el intelecto, Aristóteles da paso al análisis de aquella potencia que permite al animal moverse, pues, *«el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir –actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación– y la de moverse con movimiento local».*⁹⁰

La primera observación que hace Aristóteles sobre la causa del movimiento local, el cual nos toca analizar aquí, es aquella en que señala que la facultad sensitiva persigue [o se aleja] aquello que percibe cuando lo percibido es placentero [o doloroso], movimiento al cual Aristóteles llama apetito y define como *«el deseo de lo placentero».*⁹¹ Ahora bien, parecería que para el Estagirita sucede siempre de esta manera, ya que, en otro lugar, afirma que *«allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito».*⁹² Sin embargo, existen animales –nos dice– que poseen sensación y no están dotados de movimiento,⁹³ pues, recordemos, un ser vivo es un animal desde el momento en que posee al menos la sensación del tacto. Este punto es problemático y parece que Aristóteles no enuncia una postura concreta al respecto, ya que parece dejar abierta la posibilidad de que existan animales cuyo apetito, el cual acompaña naturalmente a la sensación, no provoque movimiento local, o que los haya que, aunque posean el tacto, no posean apetito y, por lo mismo, tampoco

⁸⁸ ARIST., *de An.*, 427b 15.

⁸⁹ *Ibid.*, 431a 15.

⁹⁰ *Ibid.*, 432a 15.

⁹¹ *Ibid.*, 414b 3 – 7.

⁹² *Ibid.*, 413b 23.

⁹³ *Ibid.*, 432b 20.

movimiento. Sea como fuere, lo que queda claro es que, si hay animales que a pesar de poseer sensación no se mueven por sí mismos, entonces el movimiento local no depende de la facultad sensitiva.

Por otra parte, tampoco es causa de movimiento el intelecto en su aspecto teórico, ya que éste no tiene como fin contemplar algo que se vaya a llevar a la práctica, o hacer formulaciones de lo que se debe de buscar o rehuir, incluso, aunque se enfoque el pensamiento en cosas terribles o placenteras no por eso se produce un movimiento como respuesta, sino más bien sucede que, por el contrario, muchas veces el intelecto mande la huida o la búsqueda de algo y que, sin embargo, se actúe de forma contraria a tal orden siguiendo la pauta del apetito, como aquellos que carecen de templanza.⁹⁴

Finalmente, Aristóteles considera que tampoco es suficiente el puro deseo para dar cuenta del movimiento local, ya que, entre los hombres, ocurre que aquellos que son templados pueden controlar los embates del deseo y abstenerse de llevar a cabo actos para satisfacerlos, dejándose guiar por el intelecto.⁹⁵

¿Cuál es entonces la causa del movimiento local? Siguiendo con su reflexión, Aristóteles lanza una primera hipótesis en la cual nos dice que, al parecer, los principios o causas del movimiento son el deseo y el intelecto, siempre y cuando consideremos a la imaginación como un tipo de intelección, ya que, *«el movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación ya de deseo, puesto que un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente»*.⁹⁶ Este pasaje es de suma importancia en lo que se refiere a la relación entre la imaginación y el deseo, ya que en él se afirma que tanto el deseo como la imaginación producen el

⁹⁴ *Ibid.*, 432b 26 – 433a 6.

⁹⁵ *Ibid.*, 433a 7.

⁹⁶ *Ibid.*, 432b 16.

movimiento local, ya sea por que el deseo mueva hacia un fin, o porque la imaginación lo haga. Líneas más adelante, Aristóteles señala que este fin es común y necesario a ambos, ya que, el intelecto, al cual acompaña siempre la imaginación, y el deseo, mueven a partir de un «*forma común*» o «*motor único*», que es identificado por Aristóteles con el *objeto deseable*: «*efectivamente, el objeto deseable mueve [a través del deseo] y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable*». ⁹⁷

Siguiendo este razonamiento, el Filósofo cae en la cuenta de que, si el objeto deseable es también el principio motor del intelecto práctico, al cual acompaña la imaginación, entonces «*es, pues, evidente, que la facultad motriz del alma es lo que se llama deseo*», ⁹⁸ ya que no es propiamente a causa de las imágenes ni de los razonamientos por los que mueve el pensamiento, sino más bien por el deseo nacido del objeto deseable o de su imagen que mueve al pensamiento a considerarlo para después buscarlo o evitarlo, a ello se refiere Aristóteles cuando afirma que «*el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue*». ⁹⁹

De esta manera, aquella potencia que permite moverse al animal es propiamente la desiderativa: «*el animal –como queda dicho– es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear*»; pero, además, es importante señalar la importancia que la imaginación tiene para que se lleve al acto el deseo, siendo que «*la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación*», ¹⁰⁰ pues, como explica Ackrill: «*No se puede, por ejemplo, explicar qué es el deseo sin presentar la idea de un objeto del deseo, algo percibido o al menos previsto, y*

⁹⁷ *Ibid.*, 433a 18.

⁹⁸ *Ibid.*, 433a 30.

⁹⁹ *Ibid.*, 431a 15.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 433b 28.

también la idea de ir tras de aquel objeto»,¹⁰¹ en donde el *ir tras* de un objeto es propiamente el deseo, mientras que el objeto es la imagen percibida o imaginada presente en el pensamiento. De esta forma, deseo e imaginación están íntimamente conectados en la psicología aristotélica, pues, para el Estagirita, cuando se desea, se desea necesariamente *algo*.

Finalmente, el hecho de que en un principio hayan parecido dos las facultades que mueven, esto es, desiderativa e intelecto, se debe a que el deseo actúa a dos niveles en razón del tipo de imaginación que lo acompaña, pues, según nos dice Aristóteles, «*toda imaginación, a su vez, es racional o sensible*». ¹⁰² De esta forma, el deseo se presenta ya sea tendiendo simplemente hacia el objeto sensible presente, ya hacia aquel que se considera por medio del pensamiento.

Al primer tipo de movimiento solemos llamarlo propiamente deseo o apetito. El objeto de este tipo de deseo lo constituye lo que llama Aristóteles *imaginación sensible*, la cual da origen a un movimiento que se explica, según nos dice Ackrill, porque «*con la percepción sensible viene la imaginación (percepción venida a menos), el deseo (estimulado por la percepción o por la imaginación) y el movimiento (causado por el deseo)*». ¹⁰³ Este tipo de deseo es propio de los animales y de los hombres: en el caso de la mayor parte de los animales, si bien no poseen intelecto, tienen imaginación, a través de la cual conciben el objeto deseable al que se dirigen en virtud del deseo; por su parte, los hombres se dejan guiar en ocasiones por la imaginación, es decir, por el objeto que se presenta a su imaginación como deseable; y en ambos casos, el objeto deseable, presente a la sensación o a la imaginación, mueve al producir dolor o placer.

De esta forma, el deseo de alcanzar o rechazar las imágenes sensibles que

¹⁰¹ JOHN L. ACKRILL, *La filosofía de Aristóteles*, p. 117.

¹⁰² ARIST., *de An.*, 433b 29.

¹⁰³ J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 117.

se presentan como placenteras o dolorosas, según sea el caso, es para Aristóteles una respuesta natural y necesaria del animal en virtud de la conexión que existe entre la imaginación sensible o sensación y el deseo, a causa de lo cual estas potencias son concebidas por el Estagirita como dos aspectos distintos del alma animal: «*las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante su esencia es distinta*». ¹⁰⁴

El segundo tipo de movimiento que produce el deseo, declara Aristóteles, es la *volición*, la cual «*es, desde luego, un tipo de deseo*», sin embargo, al participar el razonamiento o pensamiento de forma importante en este movimiento, parecería que éste último es producido únicamente por el razonamiento; pero, puesto que la volición es un tipo de deseo, lo cierto es que la volición es un movimiento producido, de manera conjunta, tanto por el deseo como por el pensamiento, y no sólo por éste último, pues, «*cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición*». ¹⁰⁵ Es por ello que, según Ross, «*a la elección o voluntad también se la puede llamar razón apetitiva o deseo razonante*», ¹⁰⁶ ya que ambas potencias están implicadas en este movimiento del alma en el cual alcanza su más alta expresión el deseo al volverse de cierta manera intelectual, razón esta última por la que este tipo de deseo es característico del hombre al ser el único ser vivo dotado de intelecto.

Ahora bien, puesto que, como observa Aristóteles, ni el deseo ni el pensamiento se dan sin imaginación, ésta habrá de actuar de nuevo como aquella potencia del alma que unifica y da sentido al acto volitivo, puesto que el objeto de la volición lo constituye aquello que Aristóteles llama *imaginación racional*. Y es que la capacidad imaginativa de evocar imágenes

¹⁰⁴ ARIST., *de An.*, 431a 13.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 433a 23.

¹⁰⁶ W. D. ROSS, *op. cit.*, p. 193.

aún en ausencia de la presencia de los objetos de los que provienen, permitirá al pensamiento considerar, ateniéndose al futuro, aquello que se concibe como el objeto deseable, esto, a diferencia del mero apetito, el cual se atiene a lo inmediato y cuyo objeto deseable le aparece como un placer inmediato y absoluto al perder de vista el futuro.¹⁰⁷

Por lo tanto, si bien el apetito y la volición tienden hacia el objeto deseable, el cual se presenta como «*el bien realizable a través de la acción*»,¹⁰⁸ sin embargo se diferencian en que el primero encuentra su objeto a través de la *imaginación sensible* de forma inmediata y como si fuera el bien absoluto, mientras que el razonamiento encuentra el objeto de su elección a través de la imaginación racional, en la cual «*los bienes imaginados son confrontados unos con otros*».¹⁰⁹

Puesto que, según lo expuesto en el *De anima*, ni el apetito ni la volición se dan sin imaginación, y ya que el primero es el movimiento local propio del alma animal y el segundo de la racional, Aristóteles puede afirmar sin ambages que «*la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación*».¹¹⁰

i) *Los límites de la imaginación en Aristóteles*

Una de las grandes virtudes de la concepción del alma expuesta en el *De anima* por Aristóteles, consiste en concebir no sólo al ser vivo como una unidad compuesta de cuerpo y alma cuya disolución implica la destrucción del ser vivo, sino, sobre todo, al alma misma, que da forma al ser vivo, como una unidad indivisible, de tal forma que, a diferencia de su maestro Platón, para Aristóteles las distintas funciones del ser vivo causadas por la presencia

¹⁰⁷ ARIST., *de An.*, 433b 5 – 10.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 433a 28.

¹⁰⁹ W. D. ROSS, *op. cit.*, p. 210.

¹¹⁰ ARIST., *de An.*, 433b 29.

del alma no aparecen como partes de la misma, sino como sus potencias, las cuales se implican y se explican entre sí, ya que «no se dan separadas como algunos pretenden», sino que sólo «son distintas desde el punto de vista de la definición».¹¹¹ De ahí que las potencias del alma animal presupongan las de la vegetativa, que la sensación vaya aparejada al deseo y, a su vez, que éste no se de sin imaginación o, finalmente, que el pensamiento necesite de las imágenes para llevar a cabo su actividad, pues, como queda dicho, las potencias del alma son aspectos distintos de la misma no separables entre sí, cual si fueran partes, sino que tan sólo son distinguibles desde el punto de vista del pensamiento, del cual se vale Aristóteles para explicarnos la causa de las principales funciones que realizan los seres vivos y que los distinguen unos de otros.

De esta forma, la clasificación del alma efectuada por el Estagirita en vegetal, animal e intelectual, se basa en el distinto grado de participación de los seres vivos en cuanto a las distintas potencias del alma se refiere, pues, si bien todos poseen al menos las del alma vegetativa, las cuales definen al ser vivo, sin embargo, los animales poseen también la sensación, la imaginación y el deseo, potencias propias del alma animal, mientras que, por su parte, el hombre, además, tiene el intelecto, por lo cual su alma es llamada intelectual.

Siendo esto así, me parece que es posible concebir cada uno de los tipos de alma como una unidad definida de acción inseparable e implicada en la totalidad de la actividad anímica, pues, si bien el alma no se encuentra dividida en partes por sus potencias, sin embargo es imposible negar que la esencia de cada una de ellas es distinta, pues «la esencia de la facultad de sentir difiere de la esencia de la facultad de opinar de igual manera que difiere el sentir y el opinar».¹¹² De esta manera, el alma vegetal es aquella unidad por la que

¹¹¹ *Ibid.*, 413b 29.

¹¹² *Ibid.*, 413b 30.

propriadamente se define el vivir; la animal, con todas sus potencias, es la unidad de apercpción y movimiento, la cual presupone a la vegetal; mientras que el alma intelectual es la unidad de pensamiento y presupone a su vez las potencias del alma animal que le proveen de las imágenes y percepciones sobre las que ejerce su actividad.

En lo que tocante a la imaginación, objeto de estudio de este ensayo, se puede observar, en primer lugar, que en el caso de los animales que la poseen parece no diferenciarse de la sensación, pues la percepción sensible presente es aquella que, acompañada por el placer y el dolor, insta a las bestias a perseguir o rehuir de los objetos que se les presentan a los sentidos. Por la misma razón, sólo algunas bestias parecen poseer imaginación y memoria, mientras que muchos otros carecen de ella, puesto que basta con la sensación para discernir lo placentero y lo doloroso del medio externo que les rodea y en el que encuentran lo necesario para su subsistencia. Que no depende esto de la imaginación es evidente, ya que el placer y el dolor son referidos por el Estagirita a una proporción o desproporción de la intensidad de las sensaciones respecto a los sentidos externos, de manera que cuando las sensaciones percibidas caen dentro de la proporción natural de algún sentido provocan placer. De esta manera, si bien las imágenes de aquellos objetos cuya sensación provoca placer pueden despertar el apetito en aquellos animales que poseen imaginación y memoria, sin embargo, el discernimiento de lo placentero se lo adjudica el Estagirita claramente a la sensación.

Por su parte, la imaginación humana, la cual es mi intención resaltar aquí, cumple un cometido muy importante dentro del esquema aristotélico del alma racional que define al hombre, pues, por un lado, constituye el puente entre la sensación y el pensamiento, y, por otro lado, muestra al deseo, ya sea de forma sensible o racional, el objeto deseable que constituye

su fin y hacia el cual tiende. De esta forma, podemos afirmar que Aristóteles es el primero en señalar el papel intermediario de la imaginación así como su carácter imprescindible para el conocimiento y el actuar humano, ya que para el Estagirita la reflexión y el actuar del hombre en general se producen siempre por medio de una imagen y en vistas a un fin respectivamente, fin que también ha de ser *imaginable*, por lo cual estaríamos forzados a concluir, en acuerdo con Aristóteles, que ni el pensamiento ni el deseo en el hombre pueden prescindir de la imaginación.

A pesar del importante papel que Aristóteles adjudica a la imaginación en su esquema del alma, Giordano Bruno le reclamará siglos más adelante el que la conciba como una potencia irreflexiva, ya que, ciertamente, la única actividad propia que Aristóteles le atribuye a la imaginación es la de elaborar las imágenes de los objetos a partir del cúmulo de sensaciones que afectan la sensación, para ser más tarde retenidas en la memoria (que se encuentra al mismo nivel de la imaginación y depende de ella), de tal manera que estén disponibles cuando el pensamiento lo requiera o como objetos del deseo, dadas sus cualidades.

Para Aristóteles, la potencia encargada de reflexionar y emitir juicios sobre los objetos del mundo es el intelecto, pues «*la imaginación no consiste en inteligir ni en enjuiciar*».¹¹³ La imaginación es una potencia meramente representativa, imprescindible en cuanto elabora y retiene las imágenes, pero incapaz de ejercer apreciación alguna si no es aquella a la que se le asocia cuando actúa conjuntamente con el intelecto práctico, a saber, cuando el pensamiento «*calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma*»,¹¹⁴ si bien, tal deliberación es producto de la facultad intelectual y no de la

¹¹³ *Ibid.*, 427b 16.

¹¹⁴ *Ibid.*, 431b 5.

imaginativa, a pesar de que esta última sea imprescindible para efectuarse. De ahí que «cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación, por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes»,¹¹⁵ pues, aunque ciertamente nunca se da aislada, por sí sola la imaginación no es más una potencia representativa, mientras que el juicio que mueve a la opinión es una prerrogativa del pensamiento.

Aunado a esto, no sólo la imaginación está privada de toda capacidad reflexiva y juicio para Aristóteles, sino que, además, la llega a concebir como capaz de conducirnos al error, puesto que las imágenes internas, tesoro de la imaginación, son entendidas como algo de menor valía, en cuanto a su realidad y veracidad se refiere, que las sensaciones presentes, ya que éstas últimas están referidas al objeto observable del que provienen, por lo que es posible comprobar su realidad, mientras que las imágenes se presentan en ausencia del objeto del que proceden, por lo que, al no estar regidas por la presencia de un objeto observable y presente que ratifique su procedencia, sucede que muchas veces son meras ilusiones y falsas quimeras, como las ficciones que crean los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes a voluntad.¹¹⁶ Por ello, afirma Aristóteles, sucede que «las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas».¹¹⁷

Finalmente, en cuanto al juicio moral, es claro también que el intelecto es el encargado, pues, por un lado, «la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta»,¹¹⁸ y por otro lado, «la imaginación viene a ser la opinión

¹¹⁵ *Ibid.*, 427b 21 – 24.

¹¹⁶ *Ibid.*, 427b 19 – 21.

¹¹⁷ *Ibid.*, 428a 12.

¹¹⁸ *Ibid.*, 433a 17.

*de que [algo] es blanco unida a la sensación de lo blanco y no, desde luego, la opinión la opinión de que es bueno unida a la sensación de lo blanco».*¹¹⁹ Por tales razones, Aristóteles concluirá que en cuanto a la apreciación del objeto deseable, concebido como lo bueno o lo que se presenta como bueno, «*el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar*»,¹²⁰ ya que no es tarea de la imaginación percibir lo bueno, sino sólo representar objetos que, si van acompañados de placer, despierten el deseo.

Por todo lo dicho, si bien para Aristóteles la imaginación tiene un papel central en tanto que provee al alma de las representaciones a partir de las cuales son posibles importantes actividades anímicas como el deseo, la memoria o el pensamiento, sin embargo, está lejos del papel que más tarde le adjudicará Ficino, como veremos, en lo que se refiere a la interpretación de lo simbólico y al discernimiento de la belleza y la bondad en las cosas. La importancia de la actividad imaginativa está subordinada en Aristóteles a la de otras potencias del alma como la de inteligir y desear, las cuales necesitan de las representaciones que genera la imaginación como de medios para efectuarse. Por tanto, para el Estagirita, la imaginación es una potencia del alma que sirve de puente y enlace entre las demás, su actividad es un medio más que un fin en sí mismo en el conjunto de las actividades anímicas.

Y es que Aristóteles entendió de esta forma la imaginación a causa del carácter ascendente de su psicología. Cual indudable filósofo griego, el Estagirita definió la naturaleza del alma humana refiriéndola principalmente a su carácter intelectual, confinando en el alma animal las potencias encargadas de la sensibilidad, a saber, los hoy llamados sentidos internos. En este sentido, todos los esfuerzos del hombre debían estar encaminados a favorecer las actividades intelectuales del alma, por lo que facultades como la

¹¹⁹ *Ibid.*, 428a 28.

¹²⁰ *Ibid.*, 433a 26.

imaginación o la memoria, cuyo patrimonio consistía en las representaciones internas, debían estar subordinadas al buen funcionamiento del intelecto, nota del alma específicamente humana. A esto se refiere Summers, por mencionar un ejemplo, cuando señala que el juicio artístico, evidentemente de carácter sensible, así como los juicios referentes al ámbito práctico de la ética y la política, debían estar para Aristóteles vinculados a la *prudencia*,¹²¹ una virtud del intelecto práctico, el cual, a pesar de ocuparse de las representaciones individuales de los objetos del mundo, era de carácter indudablemente intelectual.

Por otra parte, podemos leer en el *De anima* que la imaginación asumía el papel de una potencia del alma pasiva, puesto que «*padece desde abajo la acción de la sensación, desde dentro la de los sueños y alucinaciones, desde arriba la de formas y diagramas mentales de artes y ciencias, o la de las nociones de recta conducta*»,¹²² sin embargo, a pesar de que no ejercer un juicio propio, la imaginación era la potencia que unía sensación y pensamiento, ya que, respecto al plano práctico, proveía las imágenes de las que partía el pensamiento y sobre las que éste volvía para actuar mediante la voluntad; respecto al plano contemplativo, las sensaciones iban asemejándose a lo racional en su ascenso a través de la imaginación y el pensamiento, para finalmente obtener nociones racionales. La imaginación aparece así en el esquema aristotélico del alma dividida en potencias como aquella instancia anímica que permite la continuidad entre intelecto y sensación, lo cual, por ejemplo, era imposible en un dualismo radical como el ofrecido por Platón. En conclusión, aunque Aristóteles conciba el juicio práctico, al igual que el especulativo, como patrimonio de las potencias racionales del alma humana, sin embargo, no duda en adjudicar a la imaginación, a pesar de su pasividad,

¹²¹ D. SUMMERS, *op. cit.*, p. 43.

¹²² *Ibid.*, p. 46.

la importante tarea de ser puente entre sensación e intelecto.

Es importante tener en claro, entonces, que Aristóteles tiene la virtud de haber desarrollado el primer sistema descriptivo del alma que intentó ordenar y definir cada una de las actividades anímicas, y al alma misma a través de ellas; aunado a esto, debemos reconocerle el mérito de observar por vez primera, y hasta donde le fue posible, la importante posición en el alma donde está colocada la imaginación, mediadora entre la pura sensación y el intelecto, así como el importante papel que juegan las imágenes en los procesos anímicos en tanto representaciones a través de las cuales el alma se apropia de los objetos del mundo externo para poder retenerlos, considerarlos, conocerlos, recordarlos e incluso ir tras ellos cuando producen placer o son juzgados como bienes. Pues, si bien se le puede reclamar a Aristóteles concebir a la imaginación como una potencia irreflexiva y pasiva, sin embargo se le debe reconocer el haberla entendido la suma importancia que tiene como puente entre la sensación y el intelecto, y por ello el haber iniciado esa larga tradición de la filosofía occidental que se dio a la tarea de investigar la naturaleza del alma a través de sus potencias.

CAPÍTULO II

FANTASÍAS, FANTASMAS Y PNEŪMA: LA CONCEPCIÓN ESTOICA DEL ALMA

Cuando examino por qué la naturaleza ha creado al hombre, por qué lo ha antepuesto a los restantes animales ¿piensas que me he alejado mucho del orden moral? No es cierto. En efecto, ¿cómo sabrás qué es lo mejor para el hombre, si no examinas su naturaleza? Solamente entonces sabrás qué debes hacer y qué evitar, cuando aprendas cuáles son tus deberes con la naturaleza. (Séneca, *Epíst. Mor. Luc.*, 121, 3.)

II. FANTASÍAS, FANTASMAS Y PNEÛMA: LA CONCEPCIÓN ESTOICA DEL ALMA

El estoicismo, doctrina que iniciara Zenón de Citio, se nutre hasta cierto grado de reflexiones y conceptos aristotélicos a causa de la gran influencia que hubo de ejercer esta escuela durante el siglo III a. C. en Atenas, lugar en que Zenón y sus discípulos predicaron sus enseñanzas; sin embargo, la filosofía del Pórtico recibió de Zenón unos fundamentos del todo originales sobre los cuales se levantaría la subsecuente propuesta filosófica llevada a cabo por filósofos estoicos de la talla de Cleantes o Crisipo, la cual intentó solventar las exigencias que el llamado periodo helénico trajo consigo y que no fueron precisamente las mismas de las que fue fruto el pensamiento de Aristóteles. De hecho, aunque hicieron suyas varias de las preocupaciones planteadas por el Estagirita, la filosofía estoica ejerció una crítica a los planteamientos y soluciones aristotélicos a partir de una postura propia que sería divulgada y retomada en sus puntos principales por filósofos posteriores (como es el caso de Marsilio Ficino, del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo). Es por ello que para Rist «*la autentica originalidad de los estoicos se comprende mejor bajo la forma de un intento de resolver algunas (en su opinión) medias verdades y verdades confusas en el análisis aristotélico. Su actitud hacia Aristóteles no era la de un comentador, sino la de un crítico*».¹²³

Del diálogo mantenido entre peripatéticos y estoicos merece resaltar, sin duda, aquél que, ya desde Zenón, mantuvieron sobre la naturaleza del alma y el papel de la fantasía o imaginación para el hombre, ya que de esta reflexión se desprendieron muchas de las conclusiones respecto al conocer y al obrar que dieron forma a la filosofía que guió a los pensadores del Pórtico, pues, en su intento por conseguir la virtud como medio para alcanzar una vida sabia y tranquila y así obtener la anhelada felicidad, los estoicos

¹²³ JOHN M. RIST, *La filosofía estoica*, p. 31.

vislumbraron la importancia que para tal acometido tiene la comprensión de la naturaleza del alma y, dentro de ella, la observación de lo fantástico.

Para nosotros, es de suma importancia revisar la doctrina estoica del alma y el papel que lo fantástico juega en ella, a causa de que dicha escuela reconoció la trascendencia que las representaciones o fantasías, como ellos las llamaban, tienen a la hora de elegir aquello que es preciso para llevar una vida plena, sosegada y feliz, lo cual, obviamente, es reconocido como el máximo bien.

Como se verá, la originalidad del pensamiento estoico, y su necesidad de replantear los problemas filosóficos propuestos por el aristotelismo, se hace evidente en la postura que toman los del Pórtico respecto a lo que constituye la vida feliz, así como en aquellas cosas que se deben saber para alcanzarla, de lo cual, sin duda, lo primero es conocer la naturaleza del alma, si no, consideramos lo siguiente.

Sin duda, Zenón conocía, e incluso aceptaba a su manera,¹²⁴ la tesis aristotélica según la cual el bien último de la vida humana es la felicidad,¹²⁵ definida por el Estagirita como «una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta»,¹²⁶ la cual nace a su vez de una vida conducida por medio de la razón, ya que ésta es la potencia propia y más perfecta y excelente del hombre, por lo que podría afirmarse que para Aristóteles la bondad surge de la actualización de la potencia racional en el plano de lo moral. Zenón estaba de acuerdo en este punto, ya que pensaba que a través de la parte racional del alma, el hombre puede dirigirse hacia la anhelada felicidad, sin embargo, existe una diferencia de fondo, ya que, mientras para Aristóteles el fundamento de la acción virtuosa consiste en discernir el punto medio

¹²⁴ Estobeo comenta al respecto que: «Dicen los estoicos que el fin es el ser feliz, por lo cual se hace todo, mientras que ello no se hace por nada más». CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 517 [s. v. F. III 16].

¹²⁵ Cf. ARIST., *E. N.*, 1079b 1–5.

¹²⁶ *Ibid.*, 1102a 5.

(μεσότες),¹²⁷ para Zenón consiste en actuar de acuerdo con la naturaleza,¹²⁸ si bien en ambos parece una acción racional:

La felicidad es también el fin de la vida para Zenón; y la felicidad ha de ser equivalente a una vida que fluya suavemente. Esta vida que fluye suavemente es una vida razonada vivida de acuerdo con la naturaleza. En otras palabras, el fin, la fuente de la felicidad, es una cierta forma de vivir. De hecho, tal y como afirma Zenón, es vivir de acuerdo con la virtud (ζῆν κατ' ἀρετήν). Ésta última definición es, tal y como podemos ver ahora, muy similar a la ofrecida por Aristóteles, aunque la explicación de virtud, como armonía con la naturaleza, es no aristotélica.¹²⁹

Y es que esta acción racional no es entendida de igual forma a causa de la diferente concepción que tanto Aristóteles como los estoicos tienen del alma. Pues, para el Aristóteles de la *Ética Nicomáquea* que aún tenía presente la concepción del alma de Platón, la virtud, que es medio hacia la felicidad, es pensada en términos del dominio de la parte racional sobre la irracional, de la cual proceden las falsas imágenes, los juicios erróneos y el apetito desordenado, cuya imperiosidad es contraria en ocasiones a la razón:

Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es lo mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón.¹³⁰

Por otra parte, el Aristóteles del *De anima*, si bien ya no piensa el alma dividida en partes, sino como una unidad divisible en potencias sólo a través de la consideración intelectual, sin embargo, aún concibe una especie de conflicto entre el apetito nacido del alma animal y la potencia racional, ya que «incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 1106a 14 – 1107a 28.

¹²⁸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, cf. *Los estoicos antiguos*, frs. 286 – 292 [S. V. F. I 179].

¹²⁹ J. M. RIST, *op. cit.*, pp. 12 – 13.

¹³⁰ ARIST., *E. N.*, 1079b 1– 5.

*o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol».*¹³¹ Por tanto, en este conflicto entre el deseo y la potencia racional, esta última ha de ejercer su dictamen para alcanzar el ansiado autocontrol propio de la virtud humana, nacida de la razón, pues, «*los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto».*¹³²

Muy por el contrario, la virtud y el vicio eran para los estoicos una disposición o tensión (τόνος) del alma y carácter del hombre, resultado del movimiento racional o irracional de la parte rectora del alma misma, el *hegemonikón* (que se expandía a través de todo el hombre al estar constituida por una especie de materia sutil parecida a un aliento cálido llamado *pneûma*), y no una lucha entre distintas facultades del alma, pues, como señala Rist: «*Zenón, al igual que Crisipo, creía que la personalidad unitaria puede ser afectada correctamente o enfermizamente, pero que ninguno de tales estados depende de una raíz emocional del alma aparte del ἡγεμονικόν».*¹³³ Tal movimiento del *hegemonikón*, y con él del *pneûma* o alma entera, era causado por los juicios acertados o incorrectos que la parte rectora del alma realizaba de las representaciones (φαντασίαι) que se presentaban a la sensibilidad, ya que un juicio erróneo provocaba movimientos carentes de control o irracionales (πάθος), es decir, contrarios al alma, que enfermaban al hombre al turbar la perfecta tranquilidad de su alma, alejándolo de la felicidad y el sosiego; igualmente, la tranquilidad del alma (ἀπάθεια) se producía por los juicios mesurados y acordes a la razón, es decir, a la naturaleza misma del alma humana, ejercidos por el *hegemonikón*, los cuales traían consigo movimientos templados que se traducían en una tensión correcta del *pneûma* (εὐτονία), es

¹³¹ ARIST., *de An.*, 433a 1 – 4.

¹³² *Ibid.*, 433a 8 – 10.

¹³³ J. M. RIST, *op. cit.*, p. 42.

decir, en un estado de tranquilidad del alma exenta de toda perturbación.

De esta forma, a diferencia de la posición aristotélica, e incluso platónica, que ve en el vicio un conflicto entre la parte o potencia racional del alma y las demás, y en la virtud la subordinación de éstas a aquélla, para los estoicos «son los cambios en el yo lo que importa cuando tratamos de explicar el comportamiento moral, no guerras civiles en el alma».¹³⁴ Y esto es así porque la concepción que los estoicos se formaron de la naturaleza del alma, del todo distinta a la de Platón y Aristóteles, les permitió plantear una postura propia respecto a aquello que era preciso realizar para alcanzar la tan anhelada felicidad o ἀπάθεια del alma. Es por ello que debemos estudiar tal concepción del alma que tenían en mente los estoicos para así entender las circunstancias que permitían, según ellos, a un hombre alcanzar un estado dichoso y feliz en su vida.

α) La naturaleza del «pneûma»

Antes de dar paso a la exposición de la concepción estoica del alma humana es preciso definir uno de los conceptos más acabados de su filosofía, me refiero al término *pneûma* (πνεῦμα), el cual hace referencia a una sustancia material, un aliento cálido más precisamente, del cual pensaban los estoicos que estaba constituida el alma universal, es decir, tanto el alma de los hombres como la del universo mismo. Por ello, daré paso a la exposición de la naturaleza que los estoicos le asignaban y de su papel como sustancia unificadora del universo, esto, antes de la exposición del *pneûma* como sustancia de la que esta hecha el alma humana, pues, sin duda, la comprensión global de su papel en el universo dará claridad a la comprensión que de ella queremos en lo que respecta al alma humana.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 45.

Crisipo, alumno de Cleantes, sucesor éste de Zenón en la Stoa, es tal vez el más importante representante de la antigua Stoa sólo por debajo de su fundador Zenón, ya que con sus reflexiones dotó de coherencia y firmeza la doctrina iniciada por el de Citio. Para Crisipo, el *pneûma* es una sustancia compuesta por fuego y aire, y es aquello que penetrando y extendiéndose por toda la materia del universo unifica sus partes y las mantiene juntas, y, sobre todo, es el medio por el cual éstas interactúan, se comunican y se afectan mutuamente. Esto es lo que nos comunica Alejandro de Afrodisia, quien nos dice que Crisipo: «sostiene que la sustancia toda está unificada, pues la atraviesa toda ella un hálito (πνεῦμα) por el que el todo se mantiene unificado y estable y en relación consigo mismo (συμπαθές)». ¹³⁵ De las palabras precedentes se desprende el que, sin duda, aquellos estoicos que siguieron las enseñanzas de Crisipo eran partidarios de la teoría de la simpatía universal, en la cual todo está en contacto con todo y en donde el *pneûma* tendría la tarea de comunicar al todo consigo mismo.

El *pneûma*, por tanto, es un continuo que penetrándolo todo y manteniéndolo unido, informa y transmite el efecto de cualquier movimiento o acción que se dé en determinada parte del universo al Todo, de la misma forma que cuando tiramos una piedra a un lago la onda se expande desde el lugar en el que ha caído la roca hasta la orilla del lago, ¹³⁶ pues, aunque nos sea imperceptible, el efecto de nuestra acción perturba la totalidad del lago. Por supuesto, las partes más cercanas al efecto producido por una señalada acción en el universo serán las que más pronto y en mayor medida experimentarán las consecuencias, como sucede cuando uno de nuestros dedos es herido, pues, si bien es cierto que nuestro cuerpo entero reconoce y padece conjuntamente el dolor, también lo es el hecho de que las partes

¹³⁵ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 400 [S. V. F. II 473].

¹³⁶ Cf. J. M. RIST, *op. cit.*, p. 97.

aledañas a la herida en el dedo padecen más los inconvenientes y el dolor que produce la herida.¹³⁷

La totalidad del universo, entonces, es afectada por todas las acciones que suceden en él, pues «*todo se mantiene unificado y estable y en relación consigo mismo*», o lo que es lo mismo, la totalidad de las partes del universo conjuntamente (συν) padecen (πάθειν) cualquier movimiento que se dé dentro del universo. El medio a través del cual es posible esta simpatía universal es el *pneûma*, que se expande por corrientes pneumáticas (πνεῦματα) que permean y animan a la vez el universo entero.

Aunado a esto, hay que citar el hecho de que para los estoicos el *pneûma* no sólo unifica y comunica todas las partes del universo, sino que además le imprime propiedades a la materia informe e inerte al mezclarse con ella, ya que para los estoicos las cualidades de cualquier objeto son el resultado de la tensión (τόνος) producida por los movimientos del *pneûma*, los cuales son concebidos de forma parecida a los que produce una cuerda tensada (τονική κίνησις), es decir, movimientos que se realizan simultáneamente tanto al interior como al exterior o movimientos continuos hacia atrás y hacia delante.¹³⁸ Estos movimientos le darían cierta “tonalidad” al *pneûma* y con ello cualidades a las cosas creadas de la materia informe e inerte del universo por el *Lógos universal*, al que llaman Dios o Zeus.¹³⁹ Para Crisipo, la primera cualidad que adquiere la materia gracias al *pneûma* es el calor, pues el fuego es la forma más simple que puede tener la materia, antes de la cual es informe y no posee alguna cualidad.¹⁴⁰ Sin duda, tal razonamiento está en consonancia con la antiquísima creencia que dice que el alma es un cierto fuego vital que infunde calor y movimiento a los seres otorgándoles la vida,

¹³⁷ Cf. S. V. F. II 1013.

¹³⁸ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 401 [S. V. F. II 471].

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, fr. 267 [S. V. F. II 449].

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, fr. 396 [S. V. F. II 413].

y que la separación del alma pone rígidos los miembros y los enfría, signo inequívoco de la muerte, ya que era el mismo *pneûma* que unifica al universo, en tanto aliento cálido o fuego vital, el que se introducía en los cuerpos para darles vida, pues, como creía Erasistrato, un físico contemporáneo de Crisipo que aceptaba la teoría pneumática del alma, «*el pneûma es respirado dentro del cuerpo desde fuera (no existe un pneûma innato)*». ¹⁴¹

Por tanto, el *pneûma* es infundido a los seres vivos por la naturaleza, la cual lo expande por todo el universo, unificando, comunicando y llenando de vida sus partes; de ahí que para los estoicos la vida cesa una vez que el alma-*pneûma* sale del cuerpo del ser vivo, permaneciendo hasta el tiempo de la *conflagración*, que es una renovación cíclica del universo en que las almas individuales se disuelven en el fuego universal a partir del cual se vuelve a crear el universo todo, ¹⁴² o inclusive antes, pues para Crisipo sólo las almas de los virtuosos persisten hasta ese momento. ¹⁴³ Esto es confirmado por Diógenes Laercio quien comenta al respecto que:

Les parece a los Estoicos que la naturaleza es un fuego artesanal que va por el camino de la creación, un hálito ígneo y artístico, y el alma una naturaleza sensitiva. El alma es el hálito que nace con nosotros, por ello también es cuerpo y permanece después de la muerte. Y es corruptible, aunque el alma del Todo es incorruptible y de ella forman parte las almas de los seres animados. Zenón de Citio y Antípatro en sus tratados Sobre el alma, y Posidonio, dicen que el alma es un hálito caliente, pues gracias a esto nosotros respiramos y por esto nos movemos. Para Cleantes todas las almas continuarán existiendo hasta la conflagración, para Crisipo solamente las de los sabios. ¹⁴⁴

Y es que al ser el alma un hálito es por ello mismo material y corruptible, pues, el *pneûma*, que une y vivifica al universo entero y del que está

¹⁴¹ JOSHIA B. GOULD, *The philosophy of Chrysippus*, p. 126.

¹⁴² Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 170 [S. V. F. I 107].

¹⁴³ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 444 [S. V. F. II 811].

¹⁴⁴ AA. VV. *Antología de los primeros estoicos griegos*, p. 91.

constituida el alma, no es de naturaleza incorpórea sino material, lo cual le permite a alguien tan representativo del estoicismo como es Crisipo pasar por alto las dificultades que surgirían de una posición dualista respecto al alma y el cuerpo como la platónica, para así concebir el *pneûma* como una fuerza activa en el universo que a través de las corrientes neumáticas infunde vida, movimiento y forma a la materia inerte y carente de toda cualidad,¹⁴⁵ la cual, ciertamente, sólo puede ser separada del elemento activo denominado *pneûma* por medio del pensamiento, ya que materia y *pneûma* son dos aspectos, uno pasivo y el otro activo, de la única y eterna materia a través de la cual el proceso de regeneración y la muerte en el universo pueden ser explicados.¹⁴⁶

β) *La naturaleza neumática del alma humana*

Zenón, el fundador de la Stoa, resolvió el problema subyacente a la postura dualista de Platón respecto al modo en que se comunican el alma y el cuerpo, siendo sustancias distintas y hasta opuestas (y al cual Aristóteles dio solución a través del hilemorfismo), sosteniendo que el alma es corpórea, ya que para Zenón «el alma está compuesta por la exhalación de la sangre, justo como los cuerpos celestiales lo están por partículas de elementos más bajos».¹⁴⁷ Esta exhalación de la sangre es concebida como un *aliento cálido* que infunde vida a los seres y se extiende a través de sus miembros dando lugar a distintas facultades gobernadas por la sede rectora del alma, el *hegemonikón*, el cual es ubicado regularmente en el corazón.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 138 [S. V. F. I 88].

¹⁴⁶ J. B. GOULD, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁷ S. V. F. II 781 – 783, *apud* J. B. GOULD, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁸ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

En otro pasaje atribuido a Crisipo, en cual sigue a Zenón, el filósofo considera que este aliento cálido nacido de la sangre nombrado *pneûma* por Zenón es el responsable de la vida en tanto que constituye propiamente el alma del hombre, lo cual intenta probar considerando que «*sin duda respiramos y vivimos con una sola y misma cosa; respiramos por medio el hálito natural (πνεῦμα); luego vivimos también por el mismo hálito. Pero vivimos por el alma; así resulta que el alma es el hálito natural*». ¹⁴⁹

De hecho, la palabra griega que solemos traducir por aliento o hálito a nuestra lengua es precisamente πνεῦμα, de ahí que se diga que para los estoicos el alma está compuesta de *pneûma* y que tiene una naturaleza material, ya que el *pneûma* es una sustancia material sutil que infunde vida y cualidades a la materia inerte.

Para probar que el *pneûma* es de naturaleza material en el caso preciso del hombre, Cleantes, el sucesor de Zenón a la cabeza de la Stoa, se hubo de servir de dos hechos observables:

Quiere también Cleantes que la semejanza de los padres y los hijos corresponda a modo de espejo no sólo en los rasgos del cuerpo sino también en los caracteres del alma, esto es, en costumbres, índole y sentimientos; que [los hijos] reciban la semejanza o desemejanza del cuerpo y que el alma, igual que el cuerpo, esté sujeta a la semejanza o desemejanza; y que mientras las pasiones corporales e incorpóreas no se comunican entre sí, el alma, sin embargo, se compadezca del cuerpo y cuando éste sea lastimado con golpes, heridas o úlceras, aquélla comparta el dolor, como el cuerpo los del alma, y cuando ésta sea afectada por la preocupación, la angustia o el amor, aquél al mismo tiempo enferme por la disminución de la fuerza de su compañera, cuya vergüenza o terror atestigüa con su propio rubor o palidez. Por consiguiente, el alma es un cuerpo, puesto que se le comunican las afecciones corporales. ¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Los estoicos antiguos*, fr. 653 [S. V. F. I 518].

El primero de los argumentos de Cleantes señala que los hijos se parecen a sus progenitores no sólo físicamente, sino la mayoría de las veces también en su comportamiento, hábitos e inclinaciones, y, puesto que el parecido es un atributo que sólo se aplica a los cuerpos, el alma debe ser corporal. Este argumento es muy sugerente si somos capaces de observar, como Cleantes, que no sólo existe una herencia en cuanto a los rasgos físicos de padres a hijos, sino también una herencia de tipo espiritual; incluso, solemos hablar de un “aire de familia” manifiesto en las personalidades de cada miembro de una determinada parentela, el cual no sólo nos da cuenta del parecido físico de los hijos con los padres, sino sobre todo de la semejanza que existe entre la conducta y los hábitos entre los mismos, lo cual nos atestigua una indudable continuidad del espíritu del padre en el del hijo dada por la educación y la imitación y repetición de comportamientos observados en el seno familiar. Este suceso se vería reforzado si consideramos que seguramente para Cleantes este aire (*pneûma*) de familia se transmitía gracias a una de las funciones que, según Zenón, el alma realizaba, me refiero a la capacidad de engendrar,¹⁵¹ responsable de producir el semen, el cual no sólo estaba formado por elementos materiales ordinarios, sino además por el *pneûma* mismo, motivo por el que probablemente se pensaba que el semen contenía tanto los elementos físicos como los de naturaleza espiritual que habría de heredar el hijo.

La segunda observación que Cleantes cita en el pasado fragmento es iluminadora, ya que pone de manifiesto el hecho evidente de que el alma sufre a la par del cuerpo ciertos movimientos como el dolor producido cuando este último es golpeado, herido o ulcerado. Pero a la vez, el cuerpo pierde vigor y palidece junto con el alma cuando ésta última se angustia o enamora; además, cuando sobreviene el temor o la vergüenza, el cuerpo

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, fr. 198 – 203 [S. V. F. I 127 – 128].

palidece o se ruboriza según sea el caso. Todo esto no sería posible si el alma fuera inmaterial, pues, entre lo corporal y lo incorpóreo no hay comunicación o transferencia de movimientos.

Hasta aquí está claro que para el estoicismo el alma está compuesta por *pneûma* y que por esta misma razón es de naturaleza material. No hay un conflicto entre dos sustancias distintas. Ahora, es preciso entender como se manifiesta este *pneûma* en tanto alma, y cómo da origen a las distintas funciones que el ser vivo realiza en tanto unidad anímica.

Según Crisipo, al igual que sucede en el universo, del cual el hombre es una versión en miniatura (*μικροκόσμος*), el *pneûma*, del que está formada nuestra alma, es una sustancia activa que se extiende por todo nuestro cuerpo, cohesionando, vivificando y comunicando entre sí todas las partes del cuerpo a través de las corrientes pneumáticas que nacen del corazón, así como dando lugar a las distintas facultades del alma.

De hecho, los alumnos de Zenón y Crisipo, según nos dice Jámblico,¹⁵² describen las facultades o funciones del alma en términos de cualidades del *pneûma* anímico, pues, así como la tensión (*τόνος*) de las corrientes del *pneûma* universal da a la materia sus cualidades, de igual forma los diferentes grados de tensión del *pneûma* o de las corrientes pneumáticas del alma explican sus distintas facultades o funciones como diferencias cualitativas del *pneûma* anímico, o en otras palabras, todas las facultades del alma son lo mismo, a saber, el alma, pero bajo diferentes aspectos.

Generalmente aceptadas por la mayoría de los estoicos, tales funciones o potencias del alma fueron ocho desde que Zenón las proclamara: «Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva (*ἡγεμονικόν*), los cinco sentidos, la [facultad] vocal y genésica»,¹⁵³ sin embargo,

¹⁵² Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 446 [S. V. F. II 826].

¹⁵³ *Los estoicos antiguos*, fr. 224 [S. V. F. I 142].

para Crisipo, los sentidos, la voz y la potencia seminal son extensiones del *hegemonikón*.¹⁵⁴

La diferencia entre la concepción de Zenón y la de Crisipo acerca de la naturaleza de las facultades del alma la encontramos en una discusión que mantiene Cleantes, sosteniendo la visión de Zenón, con Crisipo acerca del acto de caminar, pues, mientras para Cleantes el acto de caminar se produce gracias al *pneûma* que pasa de la parte rectora del alma hasta los pies llevando la orden de caminar, para Crisipo es el mismo *hegemonikón* el que se extiende hasta los pies y agiliza los miembros.¹⁵⁵

Por tanto, para Crisipo, el *hegemonikón*, en tanto centro rector del alma, se expande por todo el cuerpo dándole vida y movimiento, y, de igual forma, recibe los datos que los sentidos le transmiten, ya que estos no son sino extensiones de sí mismo. En el siguiente apartado explicare más detalladamente la naturaleza del *hegemonikón* como instancia rectora del alma. Por ahora, bástenos con entender que para los estoicos el alma está hecha de *pneûma*, y que las funciones o potencias del alma son aspectos distintos del mismo.

γ) *La instancia rectora del alma: el «hegemonikón»*

Como he señalado, para lo estoicos el alma estaba formada por *pneûma*, hálito ígneo que se extiende por todos los miembros del cuerpo dándoles vida. Además, estaba dividida en ocho “partes” o potencias; mejor aún, se presentaba bajo ocho aspectos que constituían las funciones anímicas más importantes desde el punto de vista estoico. Dentro de este esquema, el denominado *hegemonikón* (ἡγεμονικόν) aparece como la instancia más

¹⁵⁴ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, fr. 447 [S. V. F. II 836].

importante del alma, ya que es el rector de la misma. Tal instancia era localizada generalmente en el corazón, desde donde regía los movimientos y acciones del ser vivo y en el que desembocaban las representaciones percibidas por los sentidos a causa de que en él tenían su sede el sentido interno, la mente y la conciencia del hombre, razón esta por la que, finalmente, era también el juez de todo lo que le mostraban los sentidos.¹⁵⁶ Al respecto comenta Eleuterio Elorduy:

Desde un punto tan reducido [el corazón], donde asienta la mente su trono real, reciben todos los sentidos y los órganos del cuerpo la actividad que desarrollan, lo mismo que los tentáculos del pulpo y las patas de la araña reciben toda su fuerza de la cabeza. Los sentidos son como esos tentáculos o “como ramas que arrancan de aquella parte principal como del tronco, juzgando el alma como un rey de las cosas que le anuncian los sentidos por las sensaciones.”¹⁵⁷

En este comentario podemos encontrar tres puntos importantes respecto a las funciones del *hegemonikón*; en primer lugar, los sentidos y los órganos corporales *reciben* su actividad del *hegemonikón* o mente, como la llama Elorduy; además, el *hegemonikón* es la sede de la percepción, pues en él convergen todas las sensaciones externas unificándose en las representaciones (*φαντασίαι*), por lo que en cierto sentido podemos afirmar que ahí reside el sentido interno; finalmente, cumple la función que me parece es de mayor importancia, ya que, desde el *hegemonikón*, el alma *juzga* como un rey las cosas que perciben los sentidos. Veamos tales funciones detenidamente para vislumbrar mejor lo dicho.

Que el *hegemonikón* proporciona su actividad a los órganos y a los sentidos es algo que debe seguirse de que esta instancia rectora del alma los gobierna y dirige, ya que, al hacerlo, actualiza las funciones para las que

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

¹⁵⁷ S. J. ELEUTERIO ELORDUY, *El estoicismo*, p. 41.

propriadamente aquellos han sido creados. Por ello afirma Crisipo que de las corrientes pneumáticas que nacen del *hegemonikón*:

[...] la que alcanza a la tráquea es la voz, la que alcanza a los ojos, la vista, la que alcanza a las orejas, el oído, la que alcanza a la nariz, el olfato, la que alcanza a la lengua, el gusto, la que alcanza al conjunto de las carnes, el tacto; la que alcanza a los testículos dispone de otra razón semejante, la seminal; la parte en la que convienen todas ellas es el corazón, del que es parte la directora [ἡγεμονικόν].¹⁵⁸

Esto lo logra, según Cleantes, gracias a que puede transmitir sus órdenes a través del *pneûma* que va de él a todo el cuerpo,¹⁵⁹ o porque, según Crisipo, el mismo *hegemonikón* se expande por todo el cuerpo dirigiendo órganos y sentidos a través de las corrientes pneumáticas que parten de él:

[...] las partes del alma fluyen del asiento del corazón como de la boca de una fuente, se extienden por el conjunto del cuerpo y todos los miembros hasta que lo llenan por doquier de hálito vital (*πνεῦμα*), lo rigen y lo gobiernan por incontables virtudes diferentes: lo nutren, lo hacen crecer, lo mueven, lo regulan con movimientos propios, lo empujan con los sentidos a obrar [...].¹⁶⁰

Y es que el *hegemonikón* es capaz de comunicarse a los sentidos y el cuerpo y regirlos a causa de que el *pneûma* es una sustancia sutil y material, un hálito cálido que se expande por todo el cuerpo, superando así las dificultades que una postura dualista, donde el alma es inmaterial, trae consigo. Es por ello que, para Crisipo, cuando un hombre camina sus miembros se mueven gracias al *pneûma* que se encuentra en ellos, pues, al ser este *pneûma* una extensión del *hegemonikón*, le es posible a la parte rectora del alma estar ella misma en los miembros y mover al conjunto individual, de

¹⁵⁸ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 288 [S. V. F. II 885].

¹⁵⁹ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 663 [S. V. F. I 525].

¹⁶⁰ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

manera que, cuando se ordena un movimiento corporal, el *pneûma* vibra de forma que tal movimiento se produce a causa de que el centro de conciencia se mantiene en contacto con los miembros.¹⁶¹

Al respecto, Elorduy señala que, siendo esto así, podemos considerar al *hegemonikón* como un *núcleo central de energía*¹⁶² que irradia cierta fuerza o espiritualidad que se manifiesta de maneras distintas dependiendo del órgano o sentido al que se dirija. Por supuesto, no se debe pensar aquí que el *hegemonikón* irradie algo incorpóreo, pues, como he señalado, para los estoicos el *pneûma* es una sustancia material, por lo que esta espiritualidad debe ser entendida como una fuerza vital característica de esta peculiar sustancia que es el *pneûma* y que es irradiada a través de las corrientes neumáticas provenientes del *hegemonikón* hacia órganos y sentidos, a los que les proporciona su actividad. Por ello Diógenes Laercio comentaba que:

[...] el término “sensación” es empleado por los estoicos para significar el soplo (*πνεῦμα*) que se propaga desde la parte rectora del alma (*ἡγεμονικόν*) hasta los órganos de los sentidos, y la comprensión que se lleva a efecto mediante esos órganos, y la disposición de éstos órganos con respecto a la cual algunos están lisiados. También la actividad de los órganos sensoriales se llama sensación.¹⁶³

Por tanto, por un lado, la sensación es para los estoicos *pneûma* que va del *hegemonikón* a los sentidos y sensorios, órganos de la sensación; por el otro lado, este mismo *pneûma* es también responsable de la percepción, es decir, de la comprensión por medio de los sentidos, y de la disposición de los sensorios al percibir. Ya Zenón afirmaba que «*es el fuego la naturaleza misma que en cada uno engendra aun la mente y los sentidos*».¹⁶⁴

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, fr. 447 [S. V. F. II 836].

¹⁶² Cf. S. J. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶³ D. L., *Los filósofos estoicos*, p. 131. [VII, 52].

¹⁶⁴ *Los estoicos antiguos*, fr. 210 [S. V. F. I 39].

Esto nos debe llevar a pensar, según Elorduy, que «*de las relaciones entre la mente (hegemonikón) y los sentidos, lejos de deducirse el sensismo para la mente, se ha de inferir la espiritualidad de los sentidos humanos, a pesar de la dependencia que en algunas de sus operaciones ligue al alma con el cuerpo*».¹⁶⁵ Por tanto, la sensación no sería una potencia ciega e irreflexiva en el hombre, puesto que contiene algo de racionalidad y discernimiento a causa de su origen en el *hegemonikón*, pues, incluso, se podría afirmar, siguiendo este razonamiento, que es el mismo *hegemonikón* el que percibe y produce imágenes a partir de las sensaciones que obtiene a través de sus emisarios, los sentidos, ya que éstos no son sino un aspecto peculiar de la totalidad de la sustancia anímica.

De esta manera, la relación entre la instancia rectora del alma y el resto de la misma en la filosofía estoica, tiene el mérito de concebir y afirmar «*la estrecha unidad que todas las manifestaciones del alma tienen entre sí al participar aun los mismos sentidos de este carácter espiritual*».¹⁶⁶ Para los estoicos, nos dice Elorduy, es un error estudiar la sensibilidad como si fuera de la misma especie que la de los irracionales, ya que en el hombre va acompañada de razón; hacerlo así es producto del excesivo análisis y separación de las facultades del alma, como le sucedió a Platón y a Aristóteles. El hombre debe estudiarse en su conjunto, pues la sensibilidad del alma humana es más elevada que la de los animales brutos ya que participa de su carácter racional,¹⁶⁷ por lo que los procesos anímicos deben estudiarse bajo la perspectiva de la unidad que el *hegemonikón* significa de todos los procesos anímicos y no seccionada en partes, pues, como señala Sexto Empírico ajustándose a la doctrina estoica:

¹⁶⁵ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

Sí dicen: lo mismo es la razón y el sentido; mas no bajo el mismo aspecto, Sino que, bajo un aspecto, es razón; bajo otros es sentido. De la misma manera que se dice que un cáliz es cóncavo y esférico, pero no bajo el mismo aspecto, sino que bajo uno se llama cóncavo, en cuanto a la parte interna, y bajo otro aspecto se llama esférico, en cuanto a su exterior [...] así también la misma fuerza del alma es entendimiento bajo un aspecto y sentido bajo otro.¹⁶⁸

Por tanto, el *hegemonikón* constituye para los estoicos el centro de la unidad anímica, la cual se manifiesta, ya desde el *hegemonikón* a los sentidos y los órganos, ya desde los órganos y los sentidos al *hegemonikón*, como un continuo cuya fuerza es irradiada desde el *hegemonikón* a través del *pneûma*, ya que aquél es el lugar de donde parte y a donde desemboca la sensación, a la que modera y unifica a través del ejercicio de las actividades anímicas a las que solemos dar el nombre de sentido interno, «*porque –señala Galeno– verdaderamente hay que admitir que la misma parte principal del alma ve y oye; pero ve por los ojos y oye por los oídos. Mas no piensa, ni razona, ni delibera con los ojos y los oídos, ni con otro alguno de los órganos*»;¹⁶⁹ paralelamente, el *hegemonikón* sufre las pasiones y percibe los estímulos que los miembros le comunican a través de los sentidos y los órganos de todo el cuerpo a través de los movimientos del *pneûma* que llegan hasta el corazón, sede del *hegemonikón*, provocando una determinada tensión en el alma. De aquí que se diga que el *hegemonikón* proporciona su actividad a los órganos y a los sentidos.

El segundo punto a tratar es el del *hegemonikón* como sede de la percepción, sobre el cual Calcidio nos ha hecho llegar un fragmento en el que Crisipo ilustra de forma esclarecedora el proceso por el que el alma percibe, y que dice lo siguiente:

¹⁶⁸ SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 307, *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁹ GAL., *Loc. affec.*, III 3, *apud* J. S. ELORDUY, *op. cit.*, p. 37.

El alma toda expande los sentidos, que son sus funciones, como si fueran ramas, desde aquella su parte directora (ἡγεμονικόν) como desde un tronco, para que sean mensajeros de aquello que perciben, mientras que ella misma juzga como un rey lo que le han anunciado. Además, lo que se perciben son compuestos, como cuerpos que son, pero con cada sentido percibe una sola cosa determinada: éste, los colores, otro, los sonidos, aquél, discierne los sabores de los jugos, éste los efluvios de los olores, aquél lo áspero y lo suave por el tacto. Y todo esto en el presente, pues no recuerda sentido alguno sensaciones pasadas ni barrunta las futuras. Lo propio de la deliberación y la consideración interior es entender la afección de cada sentido y colegir de aquello que anuncian qué sea aquello, así como aceptar lo presente, recordar lo ausente y prever lo que ha de venir.¹⁷⁰

Para Crisipo, el proceso de percepción comienza cuando los sentidos externos perciben los datos del mundo para en seguida transmitirlos al *hegemonikón*, el cual discierne en ellos los objetos presentes en tanto representaciones de los mismos (φαντασίαι) que más tarde podrá recordar o utilizar para especular acerca de lo futuro, por lo que podemos suponer que el *hegemonikón* es propiamente el sentido interno, encargado de la reflexión, el recuerdo y la deliberación; en otras palabras, el *hegemonikón* constituye para Crisipo, y para los miembros de la antigua Estoa en general, el centro rector de la conciencia humana que dirige tanto actividades físicas tales como el caminar, o aquellas otras que hoy llamamos espirituales como la memoria, el pensamiento o la especulación, ya que el *hegemonikón*, en tanto parte rectora del alma, está conectado con todos los miembros del cuerpo así como también es la unidad de apercepción y conciencia en la que se sintetiza toda la actividad de los así llamados ahora sentidos internos.

Otro esclarecedor símil de la relación que guarda el *hegemonikón* con la totalidad de la actividad perceptiva es aquél ya mencionado en que Crisipo compara al *hegemonikón* con una araña en su tela. De hecho, Crisipo parece conocer el pensamiento de Heráclito, ya que el símil de la araña que utiliza

¹⁷⁰ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

para explicar el modo en que percibimos, lo había ya utilizado Heráclito para describir cómo padece el alma las afecciones del cuerpo:

Así como la araña, estando en el medio de su tela, siente en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida algún parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada.¹⁷¹

De manera muy afortunada, Crisipo retoma esta concepción y lleva la analogía al fenómeno de la percepción, al observar que no sólo el alma padece por su vecindad con el cuerpo el dolor que se produce cuando éste es herido, sino que así como los hilos de una telaraña, a través de la vibración de la misma, le indican a la araña la presencia de algo en alguna parte de su tela, así también el *hegemonikón* recibe los datos que los sentidos le transmiten a través de las vibraciones del *pneûma* que éstos producen. Las palabras exactas de Crisipo nos las transmite Calcidio:

Como la araña en el centro de su tela tiene en sus patas los cabos de todos los hilos, de modo que, si una bestezuela cae en cualquier parte de la tela, inmediatamente lo percibe, así la dirección del alma, que tiene su asiento en el medio del corazón, sostiene los cabos de los sentidos, para poder reconocer inmediatamente lo que le anuncien.¹⁷²

La percepción del mundo comienza entonces cuando los objetos impresionan los sentidos y engendran movimientos en el *pneûma* que son transmitidos al *hegemonikón*, pues, así como la araña usa los hilos de su tela como extensiones de sus patas, de forma que las vibraciones en la telaraña le indican la presencia de algo en alguna parte de la misma, de igual manera los

¹⁷¹ Fragmento B 67a, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, p. 39.

¹⁷² CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

sentidos le sirven al *hegemonikón* como extensiones de sí al reportarle las percepciones externas del mundo. Por tanto, según el símil en cuestión, el *hegemonikón* funge como sentido interno y conciencia del alma, como sede rectora que se extiende a través del *pneûma* por todo el ser vivo, de forma similar a como la araña, en tanto centro de percepción, se expande por medio de la telaraña.

Finalmente, hemos señalado que el *hegemonikón* actúa como juez de las representaciones, ya que es en virtud del *hegemonikón* que el hombre juzga los objetos del mundo y, al hacerlo, mueve la voluntad y los miembros en su búsqueda u ordena que se los rehuya. Ahora bien, aquello que propiamente juzga el *hegemonikón* son las representaciones percibidas por los sentidos o creadas por la fantasía, ya que se debe discernir entre lo que los estoicos llaman una *fantasía*, que es una representación producida por un objeto real, y lo *fantástico*,¹⁷³ que no responde a ningún objeto real y nos puede llevar a juicios erróneos en orden al conocer y al actuar. A este juicio ha de seguir, entre otras acciones, lo que los estoicos llaman el asentimiento (*συνκατάθεσις*), el cual se refiere al movimiento del alma que acompaña al juicio de que algo es realmente de tal o cual manera, esto es, terrible, bueno, bello, etc.

En los siguientes capítulos explicaré más detalladamente lo concerniente a la diferencia entre las fantasías y los fantasmas, así como al asentimiento. Por ahora debemos hacer énfasis en que la función principal del *hegemonikón* es la de emitir juicios al regir los sentidos, ya que en este juicio se sintetiza todo el proceso sensible-inteligible que pasa por los sentidos y la fantasía, sobre los cuales el *hegemonikón* ejerce su actividad de discernimiento, pues como hemos citado más arriba:

¹⁷³ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 325 [S. V. F. II 54].

[...] el alma toda expande los sentidos, que son sus funciones como si fueran ramas, desde aquella su parte directora (ἡγεμονικόν) como desde un tronco, para que sean mensajeros de aquello que perciben, mientras que ella misma juzga con un rey lo que le han anunciado.¹⁷⁴

Por ello señala Epicteto que el objetivo principal del *hegemonikón* es «poner a prueba las imágenes»,¹⁷⁵ para así no caer en error e incurrir en acciones equivocadas.

Por tanto, podemos concebir propiamente al *hegemonikón*, siguiendo en ello a los estoicos, como aquel aspecto del alma que representa la personalidad y el criterio de los hombres, puesto que en su actividad principal, que es la ejercer el juicio sobre las representaciones, se muestra el sentir y voluntad del individuo, esto es, el modo de juzgar, de manera que, según los estoicos: «el sabio puede ser conocido por su aspecto, por la sensación como seguro indicio».¹⁷⁶

Este criterio que se muestra en cada juicio ejercido por el individuo, aparece en el estoicismo como el resultado final del proceso que se inicia con la percepción sensible y finaliza con el juicio que el *hegemonikón* ejerce como instancia dominante y rectora de los sentidos, ya que, como señala Elrodúy, «esa función criteriológica del *hegemonikón*, función eminentemente personalista y activista, no se realiza de forma improvisada, sino como fase última de acciones preliminares estudiadas por el Pórtico con toda minuciosidad».¹⁷⁷ Para aclarar el papel que el *hegemonikón* juega en el alma como centro de percepción y juicio, debemos comprender los dos tipos de representaciones entre las que el *hegemonikón* discierne, para así, más tarde, entender la relación que lo fantástico tiene para los estoicos con el actuar y la felicidad o tranquilidad del alma, cuya obtención se basaba en el sano criterio del *hegemonikón*.

¹⁷⁴ *Ibid.*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

¹⁷⁵ EPICT., *Disert.*, p. 104 (I, XX, 7).

¹⁷⁶ *Los estoicos antiguos*, fr. 326 [S. V. F. I 204].

¹⁷⁷ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 41.

δ) *La fantasía, lo fantástico y el criterio de verdad*

Como se insinuó más arriba, el *hegemonikón* ejerce su juicio sobre las representaciones con el fin de diferenciar entre la fantasía (φαντασία) y lo fantástico (φανταστικόν), y así no incurrir en falsas creencias. Para entender esto, es preciso que antes nos detengamos a considerar cómo se producen las representaciones en el alma según los estoicos, para así entender su naturaleza y la diferenciación que hacían entre las falsas y las verdaderas.

Para los estoicos en general, todo nuestro conocimiento proviene de los sentidos, el hombre nace con las disposiciones anímicas que le permiten percibir el mundo, pues, desde que nacemos, nuestras almas están listas ya para percibir las primeras sensaciones. La percepción tiene lugar cuando algún objeto afecta los órganos de los sentidos y engendra movimientos en el *pneûma* que llegan hasta el *hegemonikón*, el cual reconoce las representaciones de los objetos en el cúmulo de sensaciones provenientes de los sentidos. Las representaciones, que los estoicos llaman φαντασῖαι, son descritas por Zenón en términos impresiones o improntas (τύπωσις) en el alma causadas por un objeto externo,¹⁷⁸ «algo así como una impresión sigilar».¹⁷⁹

Al respecto surgió una discusión acerca de lo que quiso decir Zenón con esta afirmación, pues, mientras Cleantes imaginaba estas improntas a modo de «una impresión con relieve hacia adentro y hacia fuera, como la impresión originada en la cera por los dedos»¹⁸⁰ o por un sello,¹⁸¹ para Crisipo esto era una idea descabellada, ya que, si así fuera, el alma sería incapaz de recibir varias impresiones a la vez, pues para recibir la siguiente tendría que ser borrada la anterior, por lo que no habría memoria, sin embargo, el alma puede recibir

¹⁷⁸ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 70 [S. V. F. I 58].

¹⁷⁹ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸⁰ *Los estoicos antiguos*, fr. 603 [S. V. F. I 484].

¹⁸¹ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 326 [S. V. F. II 56].

varias representaciones simultáneamente a la vez que conserva otras. Por ello, Crisipo prefiere describir estas impresiones en términos de alteraciones (ἐτεροίωσις) del *pneûma*, para lo cual utiliza como modelo al aire, ya que este es capaz de recibir varias alteraciones simultáneamente, como cuando varias personas en un cuarto hablan al mismo tiempo y el aire es alterado por diversas voces simultáneamente.¹⁸² Esta concepción está más acorde con la doctrina estoica, la cual describe al alma como un aliento cálido, el *pneûma*, por lo que la analogía entre las representaciones como alteraciones del *pneûma* y las voces como alteraciones del aire, ilustra la concepción de las representaciones en tanto impresiones (τύπωσις) de forma más clara, e incluso, permite al estoicismo conservar su postura acerca de la materialidad del alma de forma brillante. Por ello, podemos afirmar que, para el estoicismo, la percepción de los objetos por parte del alma se efectúa a través de “representaciones” (φαντασίαι), las cuales, según la interpretación de Crisipo, son impresiones que modifican el alma, es decir, alteraciones (ἐτεροίωσις) del *pneûma*. En consecuencia, tal alteración que significaba toda representación se producía cuando los objetos externos alcanzaban los sentidos y éstos transmitían lo percibido hasta el *hegemonikón* a través de las corrientes pneumáticas que iban de aquellos a la parte rectora, modificando así la condición o estado del alma, razón por la que afirmaba Crisipo que:

Representación (φαντασία) es una afección que sucede en el alma que muestra en sí misma lo que la ha producido, como cuando vemos por la vista lo que es blanco: es una afección lo que tiene lugar por medio de la visión en el alma y conforme a esta afección podemos decir que hay algo blanco que nos mueve.¹⁸³

¹⁸² Cf. *Idem*.

¹⁸³ *Ibid.*, fr. 325 [S. V. F. II 54].

Es por esto que Crisipo afirma que representación (φαντασία) deriva de la palabra φῶς que significa luz, pues, así como la luz manifiesta su ser y permite que los objetos del mundo puedan ser observados al alumbrarlos, de la misma forma la representación se revela a sí misma, como luz en el espíritu, y manifiesta el objeto que es su causa.¹⁸⁴

Se debe entender que para los estoicos la fantasía no es una facultad del alma a la manera en que lo entendía Aristóteles, sino una modificación del alma provocada por un objeto externo que se imprime en los sentidos y que provoca movimientos pnuemáticos que le permiten al *hegemonikón*, en tanto centro de apercepción, percibir el objeto que ha causado tales movimientos. La fantasía es de este modo un estado del alma.

Por lo dicho, parecería que la fantasía es una modificación del alma provocada exclusivamente por representaciones externas, sin embargo, los estoicos distinguieron entre dos tipos de representaciones:

Y de las representaciones (φαντασίαι), unas son comprensivas (καταληπτικήν) y otras no comprensivas (ἀκατάληπτον); es comprensiva aquélla de la que se afirma que es criterio de las cosas reales, la que procede de una cosa existente y en conformidad con la cosa existente en sí misma ha quedado impresa y grabada; es no comprensiva la que no procede de una cosa, o bien, que, aunque proceda de una cosa existente, no ha quedado impresa y grabada en conformidad con la cosa en sí misma; la que no es clara ni distinta.¹⁸⁵

Crisipo, quien estaba de acuerdo en esta doble clasificación de las representaciones, utiliza el término *fantasía* (φαντασία) para referirse a la modificación del alma producida por una objeto real o perceptible (φανταστόν) capaz de mover el alma, mientras que llamó *fantástico* (φανταστικόν) a la modificación del alma que no responde a ningún objeto

¹⁸⁴ Cf. *Idem*.

¹⁸⁵ D. L., *op. cit.*, p. 127 [S. V. F. VII, 46].

real, sino, más bien, a lo que llaman un *fantasma* (φάντασμα),¹⁸⁶ el cual, según Diocles Magnesio, «es una apariencia de la mente como las que ocurren en los sueños».¹⁸⁷ Esta distinción estoica de las representaciones o fantasías en *comprensivas* y *no comprensivas* será heredada a la tradición latina, la cual hubo traducido como *imaginatio* la función comprensiva de la fantasía estoica y como *phantasia* la no comprensiva, así como por *imago* y *phantasma* a los objetos de ambas funciones respectivamente.¹⁸⁸ Por ello, podemos afirmar que los estoicos fueron pilares de la distinción entre la imaginación y la fantasía, aunque en un sentido excluyente, «atribuyéndole a la primera la adecuación de la representación al objeto y a la segunda, en un sentido negativo, la manipulación de imágenes sin concordancia con objeto alguno, como sucede, por ejemplo, en el sueño».¹⁸⁹

De esta forma, las *fantasías* son representaciones nacidas de un objeto real, de algo que es capaz de ser visto (φανταστόν) y, por tanto, manifiestan tanto su propia realidad (en tanto imagen representada en el alma) como la de aquello que es su causa (el objeto real del que provienen). Al contrario, lo *fantástico* son representaciones en cuyo origen no se encuentra objeto real alguno, si no más bien son causadas por *fantasmas* (φαντάσματα), como sucede con las alucinaciones de los locos o enfermos, los cuales son arrastrados por una vana atracción imaginaria, razón por la que les parecen cosas que no están ahí en verdad, como, por ejemplo, le sucediera, según Crisipo, a Orestes en la tragedia de Eurípides:

*¡Oh madre, te lo suplico, no me azuces
las doncellas serpentinadas de pies sanguinolentos!
¡Ahí están, ya saltan a mi lado!*

¹⁸⁶ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 325 [S. V. F. II 54].

¹⁸⁷ *Ibid.*, fr. 317 [S. V. F. II 55].

¹⁸⁸ Al respecto menciona Cicerón que Zenón denominó a las representaciones «phantasia y nosotros podemos denominar “imagen”» [Los estoicos antiguos, fr. 67, S. V. F. I 55].

¹⁸⁹ ERNESTO PRIANI, *De espíritus y fantasmas*, p. 39.

Lo que dice como enloquecido que está, mas no está viendo nada, sino que sólo le parece. Por ello le dice Electra:

*Tente, pobre mío, quieto en tu lecho,
Que nada ves de lo que crees ver tan claramente.*¹⁹⁰

Además, Crisipo señala también que los dioses y los hombres sabios pueden introducir en los hombres falsas representaciones.¹⁹¹ Por tanto, para que una representación no sea sólo una falsa ilusión, es decir algo meramente fantástico, debe ser producida por un objeto real.

Puesto que el *hegemonikón* es la sede del juicio del alma, la tarea de discernir entre las representaciones verdaderas y las ilusorias será llevada a cabo por esta instancia. Gould comenta que el *término técnico* para señalar el acto por el que el *hegemonikón* decide, correcta o incorrectamente, que una imagen dada es una representación verdadera es el *asentimiento* (*συνκατάθησις*), el cual es descrito como «*lo que de suyo se da en la creencia y constituye el ser mismo de la creencia, y sólo accidentalmente se da en la fantasía*», es decir, es el acto por el cual aceptamos que algo es verdad y por tanto lo creemos así, ya que la imagen por sí misma no es suficiente para creer en su realidad, sino que esto sucede hasta que el alma asiente a ello, pues, «*cuando asiento creyendo en el mal, me espanto. Y cuando, imaginándome el mal asiento, me espanto. También el caballo se espanta con la imaginación a causa del asentimiento. Y si le falta el asentimiento, no se espanta*».¹⁹²

Por tanto, ya que también aparecen en el alma imágenes que no derivan de objetos existentes, el *hegemonikón* debe ser capaz de discernirlas de aquellas otras que si lo hacen para así otorgarles el asentimiento a estas últimas; sin embargo, no siempre sucede que tal deliberación preceda el

¹⁹⁰ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 325 [S. V. F. II 54].

¹⁹¹ *Ibid.*, fr. 514 [S. V. F. III 177].

¹⁹² FILOP., *de An.*, III, 3, *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 43.

asentimiento, por lo que muchas veces se tienen creencias o decisiones erróneas.

Pero, antes de dar paso al análisis del asentimiento del alma es preciso saber ¿cuál es el criterio que el *hegemonikón* sigue para reconocer cuándo una representación es real y cuándo es falsa?, es decir, ¿cuál es el criterio de verdad para discernir las representaciones nacidas de objetos existentes? Diógenes Laercio nos dice al respecto que «*dicen que el criterio de la verdad es la representación comprensiva (φαντασία καταηπτική), es decir, la proveniente de algo existente (ύπάρχον), como dice Crisipo en el libro segundo de su Física, así como Antípatro y Apolodoro*». ¹⁹³

La representación comprensiva es definida en el estoicismo como «*una presentación causada por un objeto existente, imaginado y almacenado por el que recibe, en correlación con el objeto existente mismo, y de una forma tal que no podría surgir de lo que no fuera ese objeto existente*», ¹⁹⁴ y al parecer la mayoría de los estoicos estaban de acuerdo en que la fantasía comprensiva constituía el criterio de verdad, ¹⁹⁵ ya que era «*aquello mediante lo cual asertamos que estas cosas existen y aquéllas no, y que éstas son verdaderas [o “se dan”] y aquéllas son falsas [o “no se dan”]*». ¹⁹⁶

Pero, entonces, ¿cómo distinguir una fantasía comprensiva de una no comprensiva? Según comenta Rist, para Zenón y Crisipo la fantasía comprensiva es distinguible cuando es «*de una forma tal que no puede provenir de ningún otro objeto existente en particular*», es decir, cuando el *hegemonikón* es capaz de reconocer el objeto real del que procede una fantasía de forma tan evidente que fuéramos forzados, o al menos inducidos, a reconocer su

¹⁹³ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 34 [S. V. F. II 105].

¹⁹⁴ J. M. RIST, *op. cit.*, p. 147.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 152, *Los estoicos antiguos*, fr. 74 [S. V. F. I 59] y CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 34 [S. V. F. II 105].

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 157.

realidad;¹⁹⁷ sin embargo, como sucede que no sea tan fácil distinguir las representaciones verdaderas de las que no lo son, los estoicos solían recomendar evitar toda precipitación y hacer una pausa (ήσυχία) antes de ejercer un juicio: «cuando entre las diversas imágenes hay poca diferencia, se detendrá el sabio y hará una pausa (ήσυχία); y cuando una se le hace más coherente, dará asentimiento a la otra, como a la verdadera».¹⁹⁸

Josiah B. Gould ha elaborado una propuesta más compleja, que me parece de gran interés, acerca del modo en que las representaciones comprensivas funcionan como criterio de verdad, esto, a partir de un fragmento de Alejandro de Afrodisia en que señala que Crisipo afirma las *nociones comunes* (κοινὴ ἔννοια) pueden fungir como el principal criterio de verdad.¹⁹⁹

Para armonizar el sentido de esta afirmación con aquella otra más recurrente que señala que el criterio de verdad es la representación comprensiva, Gould desarrolla el siguiente razonamiento: según él, Crisipo, al igual que Aristóteles,²⁰⁰ considera que el origen del arte y la ciencia deriva de la experiencia sensorial, ya que todo arte no es más que «un conjunto y agregado de comprensiones»,²⁰¹ es decir, de representaciones comprensivas (φαντασία καταηπτική); esto sucedía a causa de que la memoria organiza en grupos las representaciones o impresiones provenientes de objetos existentes que son similares, de manera que cada uno de estos grupos debía ser entendido por Crisipo, según Gould, como una *noción común* (κοινὴ ἔννοια), constituida por las representaciones como elementos a partir de los cuales era engendrada una noción común en el alma gracias a la memoria y la experiencia. Una vez que la noción común se edificaba en la mente, se convertía en el criterio mediante el cual el *hegemonikón* determinaba cuando

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 154.

¹⁹⁸ SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 416, *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 48.

¹⁹⁹ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 400 [S. V. F. II 473].

²⁰⁰ Cf. ARIST., *Metaph.*, 981a.

²⁰¹ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 327 [S. V. F. II 56].

una presentación particular dada verdaderamente provenía de la aprehensión de un objeto existente.

Esta concepción de las nociones comunes estaba en consonancia con aquella otra afirmación que señalaba que el criterio de verdad eran las *anticipaciones* (πρόληψις),²⁰² ya que, según Gould, desde el punto de vista de su función, las nociones comunes son lo mismo que las denominadas *anticipaciones*, ya que, a partir de estas nociones comunes o *anticipaciones*, el alma puede *anticipar* la verdad de una representación, o en otras palabras, gracias a estas anticipaciones el alma está provista de un criterio previo acerca de la veracidad de las nuevas presentaciones que se le presentan, y a las cuales ha de asentir o no.²⁰³ Por esto aquello de Crisipo de que «*el alma es una reunión de nociones* (ἔννοιαι) *y anticipaciones* (πρόληψις)». ²⁰⁴

Sólo de esta forma, podemos considerar a las nociones comunes (κοινὴ ἔννοια) como anticipaciones (πρόληψις), y por tanto, a ambas como criterio de verdad, sin por ello contradecir aquella otra afirmación que señala que el criterio de verdad son las representaciones comprensivas (φαντασία καταηπτική), ya que las nociones comunes o anticipaciones proceden de la experiencia de muchas representaciones comprensivas previas, o también, porque las nociones comunes lo son en tanto están constituidas por la suma de representaciones comprensivas necesarias para *anticipar* la veracidad de las representaciones subsecuentes.²⁰⁵

Para ilustrarlo, Gould cita el ejemplo de Orestes, quien, según Crisipo,²⁰⁶ fue víctima de un ataque de melancolía o locura en el que imaginó ver *doncellas serpentinas*, las cuales no eran sino fantasmas (φαντάσματα), ya que las doncellas serpentinas son falsas presentaciones que un hombre en su sano

²⁰² *Ibid.*, fr. 34 [S. V. F. II 105].

²⁰³ Cf. J. B GOULD, *op. cit.*, pp. 60 – 64, para consultar la argumentación exacta.

²⁰⁴ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 35 [S. V. F. II 841].

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, test. 45 y fr. 35 [S. V. F. II 33, 841].

²⁰⁶ *Ibid.*, fr. 325 [S. V. F. II 54].

juicio debe reconocer como tales a causa de que, según Gould, no existen suficientes presentaciones en su memoria de jóvenes con tales características que pudieran constituir una noción común de tales princesas que pueda servir como criterio de verdad de tal visión.²⁰⁷

Dada la interpretación de Gould, lo que parecieran dos posturas en torno a aquello que constituye el criterio de verdad, nos abre más bien las puertas hacia otra consideración de suma importancia, la cual se refiere al distinto grado de evidencia que subyace a un juicio, o mejor dicho, al grado de certeza cognoscitiva desde el que es emitido tal juicio por el individuo, los cuales serían, opinión (δόξα), comprensión (κατάληψις) y ciencia (ἐπιστήμη), pues, como señala Sexto Empírico:

La ciencia es una catalepsis segura, fuerte e inmutable de la razón. La opinión es un asentimiento débil y falso... Y la catalepsis (= comprensión) se halla entre la una y la otra, y es el asentimiento de la fantasía comprensiva. En cuanto a la fantasía comprensiva, según ellos, es la verdadera, y es tal que no puede ser engañosa.²⁰⁸

Por tanto, cuando Crisipo afirmaba que las nociones comunes o anticipaciones eran el criterio de verdad para juzgar las representaciones, no contradecía aquella otra afirmación de la Stoa en general en la cual se afirmaba que el criterio de verdad es la representación comprensiva, ya que, por un lado, la fantasía comprensiva es aquella aprehensión a cuya base se encuentra un objeto real (φανταστόν), el cual podemos discernir por su evidencia o, en otro caso, si nos detenemos a considerarlo (ἡσυχάζειν) antes de ejercer cualquier juicio acerca de su realidad, lo cual es un acto aislado de comprensión (κατάληψις); mientras que, por otro lado, la ciencia (ἐπιστήμη) es una suma de experiencias de estas aprehensiones que la memoria reúne en

²⁰⁷ J. B GOULD, *op. cit.*, pp. 61 – 62.

²⁰⁸ SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 151, *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 49.

nociones comunes (κοινή ἔννοια) que sirven como anticipaciones (πρόληψις) acerca de la verdad de los objetos.

Esta doble afirmación sobre el criterio de verdad de las representaciones sólo se refiere, por tanto, al grado de certeza del asentimiento (συνκατάθεσις) con que se admite una representación como verdadera, pues, mientras la opinión es un juicio del alma débil, precipitado y, por ello, falto de todo criterio, la ciencia «hace que el alma llegue a su máxima tensión espiritual, que la hace inaccesible a todo decaimiento, inmune a todo error, incommovible a los reveses de la fortuna»²⁰⁹; por supuesto, la ciencia es patrimonio del sabio en base a su experiencia; finalmente, la comprensión (κατάληψις) era colocada por Zenón²¹⁰ entre ambas, a causa de que es un acto aislado y no el conjunto que significa la ciencia, y por que es un acto de comprensión y no meramente una opinión. Por ello mismo, la representación comprensiva es patrimonio del hombre común y no sólo de los sabios, ya que «todo hombre, aun sin ser sabio, puede comprender muchas cosas y prepararse con esos conocimientos firmes y claros para la adquisición de la ciencia y la virtud».²¹¹

Por tanto, el único criterio de verdad eran las fantasías comprensivas, si bien el grado de asentimiento venía dado por el grado de certeza con que el alma de un individuo emite el juicio, sea éste opinión, comprensión o ciencia. Y puesto que el asentimiento esta ligado o depende de las fantasías, y ya que hemos comenzado a hablar de él, demos paso a la exposición de lo que los estoicos entendían a través de él, así como de su relación con la fantasía y las tendencias.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 50.

²¹⁰ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 94 [S. V. F. I 69].

²¹¹ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 49.

ε) *Asentimiento y tendencias*

Lo que en la doctrina estoica es llamado *asentimiento* (συνκατάθεσις) puede definirse como aquel acto del alma en el cual se expresa el convencimiento o juicio favorable que el *hegemonikón* ejerce sobre la realidad de los objetos del mundo y de sus atributos, o sobre la conveniencia o calidad de un suceso cualquiera. Según Elorduy, para los estoicos «*el asentimiento es propiamente el querer personal, que decide en las deliberaciones y nos hace definirnos por un extremo en las alternativas de la vida*»,²¹² ya que al ejercer nuestro asentimiento en torno a la realidad física, estética o moral de un objeto o suceso, favorecemos una alternativa en detrimento de su contraria o de otras cualesquiera, juzgando así que tal objeto o acción tiene ciertos atributos que van desde el color, la textura o su carácter agradable hasta la belleza, la bondad o la verdad. Por ello señala Elorduy, siguiendo su argumentación, que:

Es, pues, el asentimiento un acto de asimilación, de incorporación de cualesquiera clases de imágenes e ideas. Y esto no precisamente para acrecentar el patrimonio de la memoria, sino para perfeccionamiento o tal vez degeneración de todo el individuo. Es algo personal, que supone elementos psicológicos y morales, pero está por encima de ellos, incluyéndolos y sintetizándolos.²¹³

El asentimiento es, por tanto, el acto complementario de la síntesis llevada a cabo por el *hegemonikón* cuando éste adjudica a las representaciones, por medio del juicio, cualidades e ideas tales como la belleza, la bondad o la verdad, ya que constituye la *asimilación* de tal síntesis, es decir, la incorporación dentro del conjunto de creencias de un individuo

²¹² *Ibid.*, p. 43.

²¹³ *Ibid.*, p. 44.

de las imágenes e ideas juzgadas por el *hegemonikón*, las cuales, en tanto elementos psicológicos y morales activos de su carácter, dan forma a sus costumbres y convicciones. De ahí que señale Filopono que «*asentimiento es lo que de suyo se da en la creencia y constituye el ser mismo de la creencia*»,²¹⁴ y, puesto que el asentimiento es visto por los estoicos como la esencia misma de la creencia, es por este motivo que, como señala Elorduy, los actos de asentimiento de cualquier individuo juegan un papel de suma importancia en el perfeccionamiento o degeneración del individuo en general.²¹⁵

Ahora bien, según comenta Alejandro de Afrodisia en su *De anima*, «*a la fantasía sigue el asentimiento, aunque no a toda fantasía*»,²¹⁶ lo cual se debe a que si bien la fantasía y el asentimiento están íntimamente ligados, sin embargo pertenecen a distintos órdenes de las actividades anímicas, ya que, como señala Elorduy, la fantasía pertenece a la instancia crítica del alma y por ello al orden cognoscitivo, mientras que el asentimiento pertenece a la instancia práctica del alma y por tanto al orden de la volición.²¹⁷ De esta forma, sucede que a veces la imaginación no arrastra al asentimiento consigo, pues, como señalara Filopono, el asentimiento «*sólo accidentalmente se da en la fantasía*»;²¹⁸ la pura imaginación de un mal no logra que el miedo se produzca en el alma a menos que se de a la vez el acto de asentimiento (*συνκατάθεσις*) sobre la veracidad de tal mal, lo cual nos recuerda a Aristóteles, quien señalaba que «*cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos la impresión y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación (φαντασία), por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas y excitantes*». ²¹⁹ De esta forma, el asentimiento

²¹⁴ FILOP., *de An.*, III, 3, *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 43.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

²¹⁶ ALEX. APHR., *de An.*, 135 v., *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 45.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

²¹⁸ FILOP., *de An.*, III, 3, *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 43.

²¹⁹ ARIST., *de An.*, 427b 21 – 24.

surgiría sólo cuando el *hegemonikón* considerase que una representación es una φαντασία καταληπτική. Dicho asentimiento será más fuerte y acertado en aquellos individuos que lo ejercen desde la ciencia (ἐπιστήμη), menos firme y certero en aquellos que sólo lo hacen a nivel de la comprensión (κατάληψις), así como débil y sujeto a error en aquellos que lo efectúan a partir de la mera opinión (δόξα), ya que ésta se encuentra falta de todo criterio de verdad.

Es por esta misma razón que el asentimiento perfecto ha de ser para los estoicos un acto voluntario y libre ejercido por un hombre sabio, el cual considera que se han cumplido todas las condiciones necesarias para reconocer la realidad de una representación o para tomar una determinación, esto, a diferencia de los necios, quienes dan su asentimiento de forma precipitada.²²⁰ Y es que tanto Aristóteles como los estoicos profesan una filosofía de carácter preponderantemente racionalista, en detrimento de lo fantástico y emocional, ya que están de acuerdo en que la instancia racional del alma debe discernir la veracidad de las imágenes que surgen en el alma. La diferencia entre ambas posturas radica en que Aristóteles habla en términos de potencias del alma, de las cuales el intelecto debe ser la encargada del conocimiento verdadero, mientras que para los estoicos tanto la razón como la fantasía son distintos estados de la misma instancia anímica, el *hegemonikón*, que como centro rector del alma engloba la totalidad de las actividades anímicas en sí, de manera que a la vez que enjuicia las acciones y representaciones, da o no crédito, es decir, asentimiento, a las mismas.

Siguiendo adelante con la exposición de la doctrina estoica nos encontramos que así como en ocasiones a las fantasías sigue el asentimiento, de la misma forma a éste último siguen las tendencias (ὄρμαί). Y hemos de entender tendencia a la inclinación o movimiento del alma que sobreviene al asentimiento que conlleva un juicio, pues, cuando juzgamos que algo es

²²⁰ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 59 – 66 [S. V. F. I 53, 54].

temible a la par sobreviene en nosotros el miedo y si juzgamos algo como bello tendemos hacia él naturalmente. Es por esto que Alejandro de Afrodisia apunta que «*en aquel que tiene fantasías, hay asentimientos; y donde hay asentimientos hay tendencias y deseos, que son principios del movimiento local*». ²²¹

Sin embargo, no siempre sucede que a un asentimiento siga una tendencia, sino sólo a aquellos asentimientos que tienen que ver sobre todo con el orden práctico y no con el meramente cognoscitivo, ya que como afirma Alejandro de Afrodisia: así como «*a la fantasía sigue el asentimiento, aunque no a toda fantasía*», de igual forma «*al asentimiento sigue la tendencia, pero tampoco a todo asentimiento*», ²²² pues, por ejemplo, cuando asentimos a que alguna cosa es blanca o dura no necesariamente nos lanzamos hacia ella o la rehuimos.

Ahora bien, para los estoicos existe una primera tendencia (πρωτή όρμή) en todo animal a la que se acomodan todas las restantes y es la de preservarse a sí mismo, esto, a diferencia de los epicúreos, quienes consideraban el deseo del placer como la tendencia básica. Y es que el placer es para los estoicos un aditamento que sobreviene a algunas de las actividades de los animales, mientras que el amor por sí mismo, y por tanto de conservarse, es esencial al animal desde su nacimiento, por lo que necesariamente cualquier otra tendencia se ha de acomodar a ésta. ²²³ Por eso lo natural en los animales es vivir conforme a esta primera tendencia, mientras que para el hombre lo es vivir conforme a la razón, ya que ésta se encarga de moderar las tendencias en el hombre:

[...] puesto que en los animales nace de añadido el impulso, sirviéndose del cual se dirigen a las cosas apropiadas, para ellos lo conforme a la

²²¹ ALEX. APHR., *de An.*, 135 v., *apud* J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 45.

²²² *Idem.*

²²³ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 242 [S. V. F. III 178].

naturaleza es el administrarse según este impulso; y puesto que a los racionales se les ha dado la razón como tutora más perfecta, el vivir conforme a la razón resulta ser para ellos vivir conforme a la naturaleza, pues aquella (sc. la razón) se incorpora como artesana del impulso.²²⁴

Así pues, en el caso del hombre, la primera tendencia, la de conservarse a sí mismo, y todas las demás, habrán de estar regidas por el juicio certero del *hegemonikón*, de manera que el hombre viva conforme a su naturaleza, que es la racional, lo cual deberá llevar a efecto por medio de firmes asentimientos, nacidos de la experiencia y la ciencia, que subordinen las tendencias a la parte rectora del alma, lo cual ha de traducirse a su vez en movimientos templados del *pneûma* y, por tanto, en tranquilidad para el alma (*ἀπάθεια*); por el contrario, las tendencias insubordinadas al *hegemonikón* provocan la perturbación (*πτοία*) del alma entera.

Según lo dicho, existe una secuencia que va desde las representaciones (*φαντασῖαι*) hasta las tendencias (*ὄρμαί*) y deseos (*ὀρέξεις*), y en cuyo medio se halla el asentimiento (*συνκατάθεσις*), por lo que podemos afirmar que, de cierta manera, el asentimiento se halla para los estoicos en el medio entre el ámbito intelectual y el práctico del hacer humano, pues, por un lado, asimila el juicio que el *hegemonikón* ejerce en tanto juez de las representaciones, y, por otro lado, es principio del actuar humano en tanto da sentido a nuestras tendencias:

El asentimiento se halla, por lo tanto, en la encrucijada donde convergen la vida especulativa y la vida práctica, uniendo las actividades características del hombre. En la mayoría de los mortales esas dos vidas son vacilantes y están faltas de vigor. El asentimiento tendrá en cada caso la intensidad que corresponde a esa doble actividad. Si el hombre no pasa en sus conocimientos del grado de la opinión al de la certeza, que es el de la comprensión, el asentimiento podrá ser falso, como la opinión que ha aceptado. En el sabio, el asentimiento será vigoroso e incontrastable,

²²⁴ *Idem.*

constituyendo una norma inmovible de conducta, un principio irresistible de dinamismo moral, como corresponde a su ciencia dotada en su misma firmeza y evidencia del criterio seguro de la verdad.²²⁵

Por tanto, como señala Elorduy, si el asentimiento se originaba a partir de un juicio correcto de las *φαντασίαι*, entonces podía convertirse en «*un principio irresistible de dinamismo moral*» o norma de conducta, ya que moderaba correctamente nuestros impulsos o tendencias (*όρμαί*), principios del movimiento local. De hecho, para Crisipo los *όρμαί* eran en sí mismos juicios, ya que no había nada en el hombre que no estuviera relacionado con el *hegemonikón*, el cual es de naturaleza racional, de manera que juicio, asentimiento y tendencia eran acciones simultáneas que expresaban el creer y la voluntad individual.²²⁶ Esto está en consonancia con la opinión de Zenón para quien un *πάθος*, que es un impulso fuera de control, es el resultado de un juicio incorrecto,²²⁷ razón por la que, para el fundador de la Stoa, todas las tendencias humanas, a diferencia de las animales, eran el resultado de una actividad mental. De hecho, para Crisipo:

[...] no hacemos juicios y entonces sentimos efectos emocionales. Los efectos emocionales son una parte –y una parte inseparable, en realidad– del juicio mismo [...] Todos los actos mentales están coloreados al ser al mismo tiempo actos emocionales. Así, todos los juicios son cambios en la personalidad o nuevos estados de la personalidad.²²⁸

Por ello los *όρμαί* eran tan valiosos para Zenón, ya que cuando resultaban de juicios correctos del *hegemonikón*, generaban movimientos ordenados acordes con la razón y, por ello, con la naturaleza del hombre.

²²⁵ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 45.

²²⁶ Cf. El capítulo titulado “Conocimiento y voluntad” en J. M. RIST, *op. cit.*, pp. 228 – 241.

²²⁷ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 335 – 338 [S. V. F. I 207 – 209].

²²⁸ J. M. RIST, *op. cit.*, p. 44.

Cuando eran desordenados, por el contrario, generaban movimientos violentos (πάθος) y con ello un estado patológico del alma. Por esta misma razón, el correcto discernimiento de las representaciones que se presentaban al alma era para Crisipo determinante para la condición de la misma, ya que un juicio correcto o erróneo de una φαντασία provocaría un movimiento ordenado o desordenado (ὀρμὴ πλεονάζουσα) respectivamente del *pneûma* y, por tanto, una correcta (εὐτονία) o incorrecta (ἀτονία) tensión (τόνος) del alma entera,²²⁹ lo cual traería como consecuencia cambios mediatos o inmediatos del estado ánimo tales como el enamoramiento, la tristeza, la alegría, la melancolía o incluso la locura, lo cual afectaría forzosamente la salud del cuerpo, pues, como Cleantes hubo notado, el cuerpo y el alma sufren a la par los movimientos pneumáticos producidos por una herida del cuerpo o por una emoción en el alma.²³⁰

La unidad del alma en tanto sustancia y en tanto entidad es manifiesta en el estoicismo, pues, como hemos visto, para los estoicos, las fantasías, juicios, asentimientos, tendencias, son acciones o estados del *hegemonikón*, y con éste del alma-*pneûma* en general, pues, como señala Jámblico: «*Quienes [proviene] de Zenón enseñan que el alma [está integrada por] ocho partes por el hecho de que las facultades son muchas. Así a la [parte] directiva le son inmanentes la representación, el asentimiento, el impulso y la razón*»;²³¹ de igual forma, cuando los estoicos hacían consideraciones en torno al vicio y la virtud, no pensaban en términos de dos partes del alma en disputa, una racional y otra irracional, sino en una sola sustancia que devenía ya en un estado sosegado ya en uno perturbado del alma, pues la virtud y el vicio tenían que ver más con la buena disposición y el buen discernimiento del *hegemonikón* que con una disputa entre dos partes del alma.

²²⁹ Cf. CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 200 [S. V. F. III 472].

²³⁰ Cf. *Los estoicos antiguos*, fr. 653 [S. V. F. I 518].

²³¹ *Ibid.*, fr. 225 [S. V. F. I 143].

ζ) *El ideal moral de los estoicos: la ἀπάθεια. Juicios y emociones*

Una vez que Zenón fundara la Stoa, sentó firmemente también el ideal estoico acerca de la naturaleza de la virtud, en el cual expresó que el fin del hombre es «vivir de acuerdo a la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud»,²³² es decir, vivir «honestamente», «de modo coherente» y «según una sola norma y de acuerdo con ella».²³³

Como ya he señalado, este vivir conforme a la naturaleza hace referencia, en el caso de los hombres, al vivir acorde a la razón, de manera que logremos alcanzar un estado del alma exento de perturbaciones que causen aflicción y desvarío en el individuo, es decir, intranquilidad en el alma. Este estado es llamado por los estoicos ἀπάθεια. Sin embargo, la *apátheia* no debe ser entendida como un estado de impasibilidad total, lo cual sería absurdo, sino como un estado que alcanza el hombre sabio en el que, lejos estar privado de emociones, éstas se hallan en armonía con su razón, por lo que no le provocan perturbación alguna. De hecho, para los estoicos las emociones del hombre sabio pueden ser descritas en términos de estados racionales del *hegemonikón* llamados εὐπάθειαι,²³⁴ los cuales deben ser entendidos como estados emocionales en los que el movimiento del *pneûma* es suave y sin violencia. Por el contrario, aquello a lo que más precisamente llamamos *pasión* (πάθος), y no sólo emoción, era para los estoicos un estado del *hegemonikón* en el que éste se halla perturbado a causa del movimiento provocado por tendencias (ὄρμαι) violentas y contrarias a la razón. Zenón definía el *páthos* como «un apetito excesivo y que no obedece a la razón persuasiva o un movimiento del alma [irracional] contra la naturaleza».²³⁵ Es a este tipo de

²³² *Ibid.*, fr. 286 [S. V. F. I 179].

²³³ *Ibid.*, fr. 287, 289 [S. V. F. I 179].

²³⁴ Cf. J. M. RIST, *op. cit.*, p. 36.

²³⁵ *Los estoicos antiguos*, fr. 332 [S. V. F. I 205].

emociones o pasiones a las que justamente estaba dirigida la exhortación estoica de verse libre de emociones, por provocar éstas perturbaciones patológicas de la personalidad a causa de su naturaleza desenfrenada. De hecho, en distintas ocasiones Zenón define la pasión (πάθος) como una perturbación (πτοία) del alma.²³⁶

Ahora bien, la citada definición del *páthos* resume tres aspectos que es necesario tener claros para comprender su naturaleza. En primer lugar se menciona que es un «*apetito excesivo*», o lo que es igual, una tendencia exorbitante o vehemente (ὄρμη πλεονάζουσα). Esto hace referencia a la relación que guarda con la tensión (τόνος) del alma, ya que tales pasiones, nacidas de tendencias exorbitadas, provocan una tensión incorrecta del *pneûma* (ἀτονία) y perturban así la serenidad del alma. En segundo lugar, se lee que el *páthos* es una tendencia irracional (ὄρμη ἄλογος), lo cual hace referencia a que se da a pesar de la prescripción, mandato y juicio que el *hegemonikón* debe ejercer sobre las representaciones y las tendencias del individuo en general, por lo que afirma Crisipo que «*se dice irracional [el hegemonikón] cuando, por el exceso del impulso, que se hace fuerte y consigue dominar, se deja llevar a algo absurdo, en contra de lo que la razón obliga. De hecho, la pasión es razón perversa e intemperante, proveniente de un juicio vil y erróneo que ha adquirido cierta vehemencia y vigor*».²³⁷ De esta forma, la irracionalidad del *páthos* esta ligada a su carácter vehemente y desbordado, ya que la correcta tensión del alma entera depende de que nuestras emociones sean controladas por el *hegemonikón*, que es la instancia encargada de ejercer el correcto juicio de las representaciones. Finalmente, se señala que el *páthos* es un movimiento contra la naturaleza (κίνησις παρὰ φύσιν), lo cual se sigue del hecho de que

²³⁶ Cf. *Ibid.*, fr. 328 – 335 [S. V. F. I 205 – 207].

²³⁷ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 175 [S. V. F. III 459].

para los estoicos la naturaleza propia del hombre es la racional²³⁸ y, como ya dijimos, las pasiones son movimientos irracionales.

Y es la naturaleza racional del alma humana lo que nos ha de dar cuenta de la génesis del *páthos* en el hombre como una enfermedad del alma, ya que, según Zenón, mientras que la salud del *hegemonikón* depende de conservarse dentro de los márgenes de su naturaleza racional, las pasiones «son deformaciones de la razón y juicios errados de la misma»,²³⁹ por lo cual ocasionan que el mismo *hegemonikón*, en el cual habita la razón, torne apasionado en detrimento de su naturaleza racional a causa de un juicio errado en su apreciación de las representaciones. El origen de este juicio errado debe buscarse en las opiniones poco maduras, en la irreflexión, en no tomarse el tiempo suficiente para meditar las cosas (ἡσυχάζειν), en una palabra, en la δόξα. Pues, en tanto opinión precipitada es un cierto desprecio de la razón que conduce al alma hacia el error y la enfermedad a causa de la tensión incorrecta del *pneûma* que generan los juicios equívocos: «pues bien, el hecho de que todos los hombres viles actúen en sedición contra la razón y con indulgencia hacia las pasiones evidencia cierta debilidad y falta de tensión en sus almas, eso está dicho con verdad».²⁴⁰ De hecho, para Zenón, un impulso fuera de control (ὄρμη πλεονάζουσα) es el resultado de un juicio incorrecto por parte del *hegemonikón* y, puesto que el *hegemonikón* es el que a final de cuentas medita y siente, el que éste último torne racional o irracional depende a su vez del acierto o el error con que haga sus juicios, en otras palabras, de que logre diferenciar con éxito las representaciones comprensivas de las no comprensivas, pues, como señala Zenón: «la esencia del bien consiste en el uso debido de las representaciones (φαντασίαι)».²⁴¹

²³⁸ *Ibid.*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

²³⁹ *Los estoicos antiguos*, fr. 336 [S. V. F. I 208].

²⁴⁰ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 201 [S. V. F. III 473].

²⁴¹ *Los estoicos antiguos*, fr. 296 [S. V. F. I 182].

Algunos han enfatizado una divergencia entre Zenón y Crisipo respecto a si los πάθη son resultados de juicios o propiamente juicios, lo cual ha sacado luz sobre la relación que existe entrambos. Para Zenón los πάθη eran estados enfermizos del alma que sobrevénian a los juicios errados del *hegemonikón*: «Zenón no pensaba que las pasiones eran los juicios mismos, sino, más bien, las contracciones y expansiones, elevaciones y caídas del alma que los siguen»,²⁴² de manera que para él los juicios están libres de cualquier tipo de «coloración» irracional o emocional; esta última sería más bien el resultado de un juicio erróneo en el estado del *hegemonikón*.²⁴³ Por el contrario, para Crisipo no existen juicios exentos de una coloración emocional, pues «no hacemos juicios y entonces sentimos emociones», sino que a todo juicio acompaña una emoción, la cual se manifiesta en el mismo instante en que efectuamos un juicio, por lo que, desde la perspectiva de Crisipo, las emociones serían una «parte inseparable del juicio mismo», de tal manera que todos los actos mentales serían a la vez actos emocionales,²⁴⁴ pues, por un lado, los juicios correctos implicarían εὐπάθειαι, es decir, emociones o movimientos acordes con la razón, mientras que los juicios incorrectos implicarían πάθος, esto es, emociones o movimientos irracionales²⁴⁵ que perturbarían el *pneûma*:

De hecho, el deseo, la ira, el miedo y todas esas cosas son opiniones y juicios perversos que no se producen en una parte del alma, sino que son inclinaciones, cesiones, asentimientos, impulsos y, en suma, actividades del principio rector que varían en breves instantes [...] a causa de su debilidad [...] de modo que la avidez por el dinero es la opinión de que el dinero es algo honesto, y lo mismo habrá que decir de la embriaguez, del libertinaje y las demás pasiones.²⁴⁶

²⁴² *Ibid.*, fr. 337 [S. V. F. I 209].

²⁴³ Cf. J. M. RIST, *op. cit.*, p. 36.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁴⁶ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 176, 178 [S. V. F. III 456, 459].

Por tanto, para Crisipo las emociones deben ser consideradas parte inseparable de los juicios mismos, por lo que todos los juicios, estando coloreados de emoción, significan a su vez cambios en la personalidad o nuevos estados en la personalidad, los cuales han de traducirse a su vez en una disposición saludable o enfermiza del alma, o también, en una disposición virtuosa o viciosa de su carácter, ya que, a partir de la estimación que el *hegemonikón* hace de las representaciones que nos asaltan, el individuo muda ya de la razón a la pasión, ya de la pasión a la razón mediante de un *giro* o *cambio* (τροπή) de la misma personalidad que muchas veces es imperceptible incluso para el mismo individuo:

Pero algunos dicen que la pasión no es otra cosa que la razón, y que no existe entre ambas diferencia ni antagonismo, sino que se trata de cambio (τροπή) de un solo principio racional hacia alguna de las dos, la cual se nos oculta debido a que el cambio es repentino y veloz, pues no vemos que por naturaleza es con la misma parte del alma con la que deseamos y cambiamos de opinión, nos encolerizamos y tememos, somos llevados por placer a la vergüenza y, llevada el alma a su vez, nos recobramos.²⁴⁷

De esta forma, encontramos en el estoicismo maravillosamente concebida la unidad anímica del hombre, pues no hay un desprecio de la sensibilidad como en la ética de corte platónica, sino, por el contrario, una preocupación por el hombre en tanto ser fantástico y emocional, y no sólo intelectual. Pues, si bien los estoicos están de acuerdo en afirmar con Platón y Aristóteles que el hombre debe ante todo conducirse racionalmente, sin embargo, no desprecian ni pierden cuidado de la importancia que tienen las representaciones sensibles de la fantasía en cuanto que éstas impelen al *hegemonikón* a ejercer su juicio sobre ellas, así como tampoco de las emociones que tales juicios conllevan y que juegan un papel de suma importancia en el

²⁴⁷ *Ibid.*, fr. 176 [S. V. F. III 459].

ánimo del hombre y en su búsqueda de la virtud y la felicidad.

Igualmente, por lo dicho debe ser manifiesto que en el estoicismo antiguo no existe un dualismo de facultades en pugna, «*sino de acciones en cuanto que la razón misma (ἡγεμονικόν) en su parte superior procede racional o irracionalmente*»,²⁴⁸ así como tampoco existe una oposición entre el intelecto y la voluntad, ya que ambas actividades convergen en el asentimiento que ejerce en el *hegemonikón*, el cual implica ya el juicio, ya la elección y el movimiento correspondiente. De esta forma, podemos afirmar que para los estoicos el *hegemonikón* revelaba en sí mismo, en tanto vértice de la totalidad de las actividades del alma, la armonía o desarmonía del alma con su naturaleza racional, y, en tanto espejo de la personalidad, el estado emocional templado o perturbado del hombre, la virtud y el vicio:

Todos ellos (los estoicos) están de acuerdo en suponer que la virtud es una cierta disposición (*diáthesis*) del principio recto del alma y una capacidad generada por la razón, o, más bien, que es ella misma razón acordada, segura e inefable. Y piensan que la parte pasional e irracional del alma no se distingue de la racional por una determinada diferencia y por naturaleza, sino que la misma parte del alma, a la que llaman mente y principio director, al desviarse completamente y transformarse en pasiones y cambios de estado o disposición, se hace vicio y virtud. Y que no tiene en sí nada irracional, pero se dice irracional cuando, por el exceso de impulso, que se hace fuerte y consigue dominar, se deja llevar al absurdo, en contra de lo que la razón obliga.²⁴⁹

Finalmente, habrá que decir como conclusión a este apartado que para el estoicismo antiguo no existe hombre que este exento de emociones, ni es el ideal estoico de la ἀπάθεια llegar a un estado ausente de ellas, sino más bien a uno que se halle libre de emociones, impulsos y movimientos desordenados:

²⁴⁸ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 134.

²⁴⁹ *Ibid.*, fr. 175 [S. V. F. III 459].

He aquí por qué el hombre sabio no es totalmente desapasionado, por qué la εὐπάθεια, que es la salud apropiada del alma y no mera impasibilidad, es el ideal estoico. La impasibilidad total es en opinión de Crisipo un objetivo sin sentido y realmente ininteligible, puesto que los actos mentales en sí mismos no son impasibles. Cualquiera que busque la ἀπάθεια, en el sentido de eliminación de todos los sentimientos y emociones, está pidiendo un estado en el que todas las actividades, incluso las actividades mentales, se hallen en suspenso. Un estado así sería equivalente a la muerte.²⁵⁰

η) *El cuidado de las «fantasías»*

Según el esquema aristotélico que analicé en el capítulo anterior, la fantasía es una facultad del alma bien diferenciada, cuya actividad es meramente representativa, es decir, únicamente provee de imágenes al alma para sus distintas actividades. En el estoicismo la actividad fantástica no es producto de una potencia del alma, sino una disposición o estado del alma misma, la cual está indisolublemente unida a las demás actividades, todas las cuales se resumen en esa instancia rectora que los estoicos llaman *hegemonikón*, y que, al tiempo que siente, percibe e imagina, igualmente piensa, afirma, y desea.

Dentro de esta perspectiva, las representaciones (φαντασίαι) fungen un importantísimo papel dentro del conjunto de las actividades anímicas, ya que son los elementos a partir de los cuales percibimos y vivimos el mundo de la experiencia, y no sólo eso, sino que el juicio correcto o incorrecto que hagamos de tales representaciones ha de repercutir no sólo en la validez de nuestro conocimiento, sino además en nuestro modo de conducirnos con vistas a alcanzar el estado de felicidad más perfecto, ya que la felicidad humana radica para los estoicos en un estado del alma en que no exista perturbación alguna (ἀπάθεια), lo cual sólo es posible si nuestro *hegemonikón*

²⁵⁰ J. M. RIST, *op. cit.*, pp. 44 – 45.

es capaz de diferenciar correctamente las representaciones comprensivas (καταηπτική) de las no comprensivas (ἀκατάληπτον), nacidas de fantasmas (φαντάσματα), ya que tanto las unas como las otras constriñen al *hegemonikón* a dar su asentimiento (συνκατάθεσις), el cual, como ya vimos, se traduce en impulsos o tendencias (όρμαί), éstas a su vez en estados ordenados (εὐπάθεια) o desordenados (πάθος) del alma entera (πνεῦμα), y, finalmente, estos últimos en una disposición sana (εὐτονία) o enferma de alma (ἀτονία). Por ello afirmaba Zenón que «*la esencia del bien consiste en el uso debido de las representaciones (φαντασίαι)*». ²⁵¹

En este esquema, la fantasía juega una vez más, como en el Estagirita, el papel de mediador entre el juicio (lo intelectual en Aristóteles) y la sensación. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, en quien la fantasía está al servicio del intelecto, en la filosofía del Pórtico el *hegemonikón* mismo es a la vez juez y espejo de representaciones, de manera que el matiz racional del alma no constituye un nivel privilegiado más allá de la imagen, sino sucede más bien que únicamente junto a la actividad de la fantasía la racionalidad es capaz de desplegar su propia actividad, ya que para los estoicos el fin natural del pensamiento o razón no se encuentra *fuera* de la imagen, sino *en* la imagen misma, por ello la tarea del *hegemonikón* consiste en discernir, enjuiciar y asentir a las representaciones de manera correcta y virtuosa, de manera que el hombre alcance una vida feliz conforme a la misma razón, lo cual se traduce en la fórmula estoica *vivir conforme a la naturaleza*, ²⁵² si consideramos que la naturaleza del hombre es la racional.

Desde esta perspectiva, el alma aparece como una unidad en cuyas manifestaciones en el individuo podemos reconocer no a distintas potencias supeditadas al intelecto como a su potencia más importante, sino más bien a

²⁵¹ *Los estoicos antiguos*, fr. 296 [S. V. F. I 182].

²⁵² *Ibid.*, fr. 286 [S. V. F. I 179].

la *persona* misma,²⁵³ representada por el *hegemonikón*, capaz de desplegar todo el abanico de actividades que puede llevar a cabo en virtud de la naturaleza del alma: «*en efecto, del modo en que la manzana tiene en el mismo cuerpo el dulzor y el aroma, de este modo también la parte directora comprende en sí la representación, el asentimiento, el impulso y la razón*».²⁵⁴ Por esto, los juicios que ejerce el *hegemonikón* habrán de repercutir en el estado del individuo en general, ya que a partir de ellos el alma entrará en un estado de vicio o de virtud. El vicio provocará movimientos bruscos y desiguales del *pneûma* a causa de la impetuosidad de las pasiones, mientras que el cultivo de la virtud dará al *pneûma* un movimiento mucho más ordenado, suave y rítmico a causa del carácter templado de los movimientos virtuosos. Por tanto, si tenemos en cuenta que para los estoicos la tensión del *pneûma* se expresaba en salud o enfermedad para el individuo, entonces comprenderemos que les era de gran importancia alejar de sí hábitos y representaciones que violentaran la perfecta tensión del *pneûma* y provocaran padecimientos morbosos que tuvieran por consecuencia la infelicidad del individuo. La tarea del *hegemonikón* en este punto es reconocer y distinguir las fantasías de los fantasmas, es decir, las verdaderas representaciones de las meras ilusiones, para de esta manera evitar caer en el error de dar por real lo que es sólo ilusorio, y evitar de esta manera el engaño, el vicio e incluso la locura. Si el *hegemonikón* es capaz de lograrlo mantendrá lisa la superficie pneumática del alma y conservará el sano juicio en vistas a la felicidad.

Por ello, toda terapéutica dirigida a sanar el alma debía estar orientada a

²⁵³ Al respecto comenta J. M. RIST que: «*En lugar del modelo de la lucha dentro de la personalidad deseaban establecer el modelo de la salud o enfermedad de un individuo unitario [...] argumentaban que toda actividad moral ha de contemplarse como estados diferentes de la personalidad del hombre, pues personalidad es, desde muchos puntos de vista, el equivalente moderno más convincente del término estoico ἡγεμονικόν*» (J. M. RIST, *La filosofía estoica*, p. 34).

²⁵⁴ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 446 [S. V. F. II 826].

curar el *hegemonikón*,²⁵⁵ debilitado por los accesos perturbadores de la pasión, a los que incluso Crisipo llega a llamar «*inflamación de las pasiones*»,²⁵⁶ por ello señalará más tarde Epicteto que «in the first place, then, you must make your ruling faculty pure, and this mode of life also. Now, to me the matter to work on is my understanding, as wood is to the carpenter, as hides to the shoemaker; and my business is the right use of appearances».²⁵⁷ Tal terapéutica habrá de consistir principalmente, por tanto, en la consideración atenta y tranquila de las representaciones que nos salen al paso, de manera que el *hegemonikón* pueda discernir claramente las representaciones y ejercer juicios acertados acerca de las mismas, para que más tarde, por el hábito de tales juicios atentos, se modifiquen nuestras opiniones, costumbres y carácter moral, y el *hegemonikón* pueda emitir cada vez más juicios correctos y pueda ejercer su señorío sobre nuestras tendencias. De esta manera el individuo podrá ser libre de deseos y temores serviles, de padecer crisis internas o de sucumbir a vacilaciones en el alma. Todo lo cual está en poder únicamente de una persona que es dueña de sus actos. Por ello pensaban los estoicos que el sabio, en quien radica la máxima virtud, aún azuzado por representaciones hacia emociones desbordadas, no les dará su asentimiento, poseyendo como posee un poder de veto sobre ellas. Por esta razón, Séneca dirá siglos más tarde que:

La ira no está sólo en conmoverse, sino en propasarse: pero nunca la tendencia se realiza sin consentimiento de la mente, ni se puede hablar de venganza y de pena siendo inconsciente el ánimo. Se cree uno ofendido; quiere vengarse; por disuadirselo algún motivo, se contiene al momento. A esto no le llamo ira, sino movimiento que obedece a la razón. La ira se da cuando salta por encima de la razón, arrebatándola consigo.²⁵⁸

²⁵⁵ J. S. ELEUTERIO ELORDUY, *op. cit.*, p. 128.

²⁵⁶ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 203 [S. V. F. III 474].

²⁵⁷ EPICT., *The discourses*, Book III, tomado de <http://www.davemckay.co.uk/philosophy/epictetus/>, 2007.

²⁵⁸ SEN., “Sobre la ira” en *Diálogos*, II, 3.

Siendo así, debe quedar claro que, aún inmersos dentro de la tradición clásica griega, los estoicos veían en la razón, en el entendimiento, la máxima capacidad del hombre, lo mejor de su naturaleza y, por tanto, aquello que debía guiarlo hacia la ansiada felicidad. La constante reflexión y el detenimiento (ἡσυχάζειν) en la consideración de las representaciones debía ir acostumbrando el espíritu del hombre a no ejercer opiniones (δόξα) a la ligera que lo condujeran al error y, por ende, al movimiento irracional de su *pneûma* (reflejo de las vacilaciones y cuitas en el alma), sino que, mediante la observación atenta y el consecuente juicio certero de las representaciones, el hombre debía encaminarse hacia la virtud, bien máximo de las ética antigua en general, y que en el caso de los estoicos correspondía a ese estado exento de perturbaciones (ἀπάθεια) desde el que el *hegemonikón*, libre de dudas y puro en el juicio, podía ejercer su asentimiento de manera firme y constante: «Excluía, pues, [Zenón] de la virtud y de la sabiduría el error, la ligereza, la ignorancia, la opinión, la sospecha y, en una palabra, todo cuanto fuera extraño a un firme y constante asentimiento».²⁵⁹

Es por esta confianza en la razón que, como señala Elorduy, se les reprochó a los estoicos fomentar una ética centralizada y monopolizada por la razón con exclusión de las otras *facultades* del alma, ya que, para ellos, sólo mediante el correcto juicio de la razón y de las acciones acordes a tal juicio era posible al hombre alcanzar el tesoro de la bondad y la anhelada felicidad. De hecho, cualquier juicio ligero de las representaciones podía desembocar en pasiones desenfrenadas y, con ello, en una perturbación del alma capaz de degenerar en enfermedad del alma y vicio, por lo que la razón debía mostrarse intransigente y despótica con las representaciones y sus efectos pasionales.

²⁵⁹ *Los estoicos antiguos*, fr. 58 [S. V. F. I 53].

Sin embargo, me parece que la postura estoica no es tan obcecadamente racionalista como podría parecer a primera vista, pues, si consideramos todo lo expuesto en el presente capítulo, reconoceremos la importancia que para el estoicismo tenían las representaciones no sólo como vasijas en las que se derramaba el pensamiento, sino como elementos vivos del alma que la podían conducir ya al vicio, ya a la virtud, a causa de lo cual se volvía tan necesario discernir entre aquellas que provenían de objetos reales y aquellas otras que provenían de meros fantasmas del alma. Ni los estoicos concebían la hegemonía de la razón más allá de su aplicación en las representaciones, ni las representaciones eran para ellos simples medios accidentales del pensamiento para desarrollar su actividad, pues una misma instancia del alma, el *hegemonikón*, era juez y espejo del mundo que se representa en el alma, eje que confundía la sensibilidad y el pensamiento en la unidad que significa la *persona*.

Por tanto, si bien debe haber un claro predominio por parte de la razón en las actividades del alma para alcanzar la felicidad, tal gobierno no excluye, sino que incluye y hasta presupone, la reunión de todos los elementos surgidos de las distintas facetas anímicas que se sintetizan en la actividad del *hegemonikón*, tales como sensaciones, imágenes, deseos y pensamientos. Razón por la que Cicerón podrá afirmar siglos más tarde que: «Cuando la naturaleza perfecciona al hombre con la razón, no hace lo que en las mieses cuando del tallo produce la espiga, menospreciando después el tallo. En el hombre nunca añade algo dejando lo que anteriormente tenía. Al añadir la razón a los sentidos, no deja éstos».²⁶⁰

²⁶⁰ Cic., *De fin.*, IV, 37 – 38.

CAPÍTULO III

EL «SPIRITUS» DE MARSILIO FICINO Y LA SÍNTESIS DE LA FANTASÍA*

Cuando el hombre con los ojos ve al hombre, construye en la fantasía la imagen del hombre; y se dispone a juzgar dicha imagen. Por este ejercicio del alma prepara el ojo de la mente a ver la razón e idea del hombre, que es en él luz divina. De allí resplandece súbitamente una cierta centella en la mente. Y por ella se entiende verdaderamente la naturaleza del hombre, y lo mismo acontece con las otras cosas. (Ficino, *Sobre el amor*, VI, 13.)

* **NOTA:** Para la elaboración de este capítulo, consulté la edición facsímil de la edición latina de 1559 de la *Theologia Platonica* de Marsilio Ficino, así como la edición bilingüe latín – italiano de Michele Sciavone, ya que esta obra carece de traducción al español. Por la misma razón, examiné la versión bilingüe latín – inglés de Carol V. Kaske y Jhon R. Clark del *De vita coelitus comparanda*, igualmente de Ficino. En ambos casos, basé mi exposición en el texto latino, por lo que las traducciones presentadas de los pasajes latinos de las obras son propias.

III. EL «SPIRITUS» DE MARSILIO FICINO Y LA SÍNTESIS DE LA FANTASÍA

El papel que la fantasía juega en el ser humano para Marsilio Ficino, y que depende de su concepción del «*spiritus*», bebe de las reflexiones que los pensadores anteriores a él hubieron de hacer acerca de la naturaleza del alma, sus actividades y la forma en que se relaciona con el cuerpo, y de las cuales podemos reconocer principalmente tres marcadas influencias en la tesis ficineana del *spiritus*.

En primer lugar, Ficino reconoce el papel intermedio que la fantasía, en tanto potencia del alma, tiene en el plano cognoscitivo, el cual fue reconocido y desarrollado de forma manifiesta y por vez primera, como ya vimos, en el *De anima* de Aristóteles, de cuya obra nació una tradición que habría de desarrollarse en la filosofía medieval hasta el siglo XIII, tanto del lado árabe como del latino. En segundo lugar, podemos citar dos fuentes trascendentales a partir de las cuales Ficino concibe el papel del *spiritus*, en el que ubica a la fantasía, como mediador entre el cuerpo y el alma (las cuales fueronle de sumo interés y formaron parte de su trabajo como traductor), me refiero al *Timeo* de Platón y el *Corpus Hermeticum* atribuido a Hermes Trismegisto; finalmente, es posible reconocer marcadas influencias de la concepción estoica del alma como *pneûma* en la naturaleza y actividad que despliega el *spiritus* según Ficino y en la importancia que para éste tienen las fantasías en el cuidado del alma entera.

α) El aristotelismo de la baja Edad Media

Como ya he expuesto en el primer capítulo, Aristóteles fue el primero en intentar, esquematizar, enumerar y describir las potencias del alma que se

manifiestan en las actividades humanas. En el *De anima* encontramos una profunda observación de las imágenes mentales que utiliza el pensamiento en su actividad, mostrándolo así dependiente de la fantasía y a ésta como mediadora entre lo sensible y lo inteligible. Frances A. Yates resume el proceso descrito en el *De anima* de la siguiente manera:

Las percepciones que aportan los cinco sentidos son, en primer lugar, tratadas y elaboradas por la facultad de la imaginación [φαντασία], y son las imágenes así formadas las que constituyen el material de la facultad intelectual. La imaginación es la intermediaria entre la percepción y el pensamiento. Así, en tanto que todo conocimiento deriva de las impresiones sensoriales, el pensamiento actúa sobre ellas, ya cualificadas, tras haber sido tratadas y absorbidas por la facultad imaginativa. Es la parte hacedora de imágenes del alma la que realiza el trabajo de los procesos más elevados del pensamiento. De ahí que «el alma nunca piensa sin un diseño mental (Arist., *de An.*, 432a 17)», «la facultad cogitativa piensa sus formas en diseños mentales (*Ibid.*, 431b 2)», «no se puede aprender o entender nada, si no se tiene la facultad de la percepción; incluso cuando se piensa especulativamente, se ha de tener algún diseño mental con el que pensar (*Ibid.*, 432a 9)».²⁶¹

De los desarrollos de la tesis aristotélica del papel de la fantasía en el proceso anímico en general podemos citar, de manera muy sucinta, algunas opiniones de tres de los más filósofos más representativos que reflexionaron en torno a esta tradición: Avicena, Averroes y Tomás de Aquino, en los cuales podremos vislumbrar que, si bien hay una interesante asimilación de los presupuestos aristotélicos, sin embargo en su mayor parte permanecen casi idénticos en sustancia.

Siguiendo muy de cerca de Aristóteles, Ibn Sīnā, conocido en Occidente como Avicena, pensaba que «el alma es el principio animador de los seres vivos»,²⁶² aquello que actualiza los cuerpos dando como resultado la vida. Aceptaba la triple clasificación aristotélica del alma, dependiendo las

²⁶¹ F. A. YATES, *El arte de la memoria*, pp. 48 – 49.

²⁶² MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Tomo I, p. 234.

potencias de la misma, en vegetativa, animal y racional.²⁶³ El alma vegetativa posee las mismas funciones que para el Estagirita, es decir, la nutrición, el crecimiento y la generación. El alma animal encierra las funciones volitivas y sensitivas. Y el alma racional las intelectuales.

Aunque hasta aquí el esquema de las potencias del alma de Avicena aparece idéntico al del Estagirita, existen significativas divergencias e innovaciones por parte del primero, dentro de las cuales podemos mencionar para ilustrar el lugar de la fantasía en su pensamiento que, por un lado, Avicena llama fantasía al sentido común, concibiéndola como la facultad por la que el alma se representa los objetos, aunque sin lograr retener las imágenes, de lo cual se encargaría la imaginación, que estaría por ello colocada por encima de la fantasía.²⁶⁴ David Summers nos comenta al respecto: «*El sentido común es un sentido interno y, como ocurría en Avicena, es pasivo; recibe pero no retiene. La retención se efectúa en la imaginatio*».²⁶⁵ Por otro lado, y en consonancia con lo primero, Avicena postula una nueva facultad, según opinión de Averroes y Ghazālī,²⁶⁶ me refiero a la potencia estimativa, la cual «*ve la bondad y la maldad en los objetos individuales que han sido primero percibidos y luego imaginados. Ésta comprende el significado y la intención en los objetos*»,²⁶⁷ todo lo cual será atribuido más tarde a la fantasía por Ficino.

La importancia de esta postulación de Avicena se encuentra en que logra aislar para su observación aquella actividad anímica que consiste en *estimar* los objetos y las imágenes bajo categorías estéticas y morales, razón por la que Avicena la coloca por encima de la imaginación al ir un paso más allá que ésta, ya que percibe aquellos significados o *intenciones* como el bien y el

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 235.

²⁶⁴ Cf. El esquema que realiza M. CRUZ HERNÁNDEZ en *Ibid.*, p. 237.

²⁶⁵ D. SUMMERS, *op. cit.*, p. 220.

²⁶⁶ Cf. SOHEIL F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 212.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 214.

mal cuya naturaleza es inmaterial y se dan accidentalmente en la materia,²⁶⁸ por ejemplo, la maldad del lobo, la ferocidad del león, la fidelidad del perro o la timidez de la oveja. De hecho, en la concepción de Avicena, esta potencia del alma está íntimamente conectada con el intelecto práctico, potencia del alma racional encargada del comportamiento y las artes: *«la inteligencia práctica es la fuente del comportamiento humano y está íntimamente conectada con consideraciones morales [de las cuales participa la estimativa]. La inteligencia práctica debe controlar las tendencias irracionales del hombre [...] Entre sus funciones está el fijar la atención en los asuntos cotidianos y en las “artes humanas”»*.²⁶⁹

Este tipo de observaciones son testimonio de que para los pensadores del siglo X y XI, en los que vivió Avicena, era importante conocer las funciones del alma, en este caso, aquellas que tenían que ver con la formación y el juicio de los particulares y las imágenes, de lo cual es resultado la postulación por parte de Avicena de la potencia estimativa.

Otro pensador árabe interesado en el alma, tan importante como Avicena, fue Ibn Rushd, conocido entre los latinos como Averroes, cuya vida transcurrió durante el siglo XIII. Para éste pensador árabe, son cinco las potencias vitales del alma: vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e intelectual. Dentro de la potencia sensitiva enuncia a los sentidos, los cuales perciben los sensibles propios, al sentido común, centro de conciencia de los sensibles, y en seguida a la imaginación, la cual actúa en ausencia de las especies sensibles, por lo cual Averroes señala la supremacía de la imaginación sobre el sentido en el orden cognoscitivo al comentar que *«resulta evidente que esta potencia [la imaginación], según hemos dicho es más espiritual que el sentido común. Y sin embargo, a pesar de eso, pertenece al género*

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 185.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 180.

*del sentido. Ya que el motor que la mueve es singular».*²⁷⁰ Este motor que mueve la imaginación lo constituyen las imágenes, las cuales siempre son objetos sensibles procedentes de un objeto externo particular, es decir, «*las huellas que resultan de los sensibles que están en la potencia sensitiva*»,²⁷¹ lo cual significa un grado de abstracción superior al de la mera percepción de los sensibles externos, ya que es posible evocar y discernir estos mismos sensibles aún en ausencia del objeto del que provienen.

Y puesto que la imaginación es una potencia que «*discierne sobre los sensibles después de su ausencia*», por ello mismo «*su actividad es más perfecta, cuando descansa de la actividad de los sentidos*», ya que si estos últimos están activos «*apenas si aparece la existencia de esta potencia. Y si aparece, es muy difícil el diferenciarla del sentido*»,²⁷² de lo cual son un ejemplo claro los sueños,²⁷³ cuyas imágenes se producen en virtud de la imaginación y en ausencia de cualquier objeto sensible presente.

Otra característica importante de la imaginación para Averroes se halla en que «*sea posible el componer con esta potencia cosas que nunca se sintieron hasta ahora, sino que únicamente las conocimos separadas*»,²⁷⁴ lo cual, sin duda, es una alusión a la capacidad anímica de componer imágenes de cosas que no tienen un referente en la realidad, aunque las partes de las que han sido compuestas si lo tengan, como cuando concebimos en la imaginación las metamorfosis que cuenta Ovidio o cuando «*nos figuramos un animal fantástico, o el coco, y otras semejantes, que no tienen existencia fuera del alma, y solamente las reconstruye esta potencia*». ²⁷⁵ Y puesto que podemos componer imágenes que no tengan un referente preciso en la realidad, sucede para Averroes que podemos dar

²⁷⁰ AVERROES, *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, p. 178.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 176.

²⁷² *Ibid.*, p. 173.

²⁷³ *Ibid.*, p. 178.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 174.

²⁷⁵ *Idem.*

por verdaderas «*imágenes no adecuadas, fantásticas y erróneas*»²⁷⁶ producidas por la imaginación. Esto supone que el hombre ha de ser capaz de distinguir entre las imágenes no adecuadas y fantásticas de aquellas otras que sería adecuadas y verdaderas, lo cual, sin duda, posee un eco del análisis de las representaciones que hicieran los estoicos en el cual señalaban que:

[...] la fantasía, una es comprensiva y otra no comprensiva. La comprensiva, que llaman criterio de las cosas, es la producida por objeto realmente existente, sellada y modelada conforme a la misma realidad. No comprensiva es la formada por lo no existente o por lo existente, pero no según lo existente mismo: es decir, no presenta rasgos claros y de relieve.²⁷⁷

Ahora bien, al igual que Avicena, Averroes esta de acuerdo con Aristóteles en que la imaginación es sólo una potencia representativa y que el discernimiento de las cualidades estéticas y morales corresponde a una potencia más elevada del alma. Para Avicena esto correspondía de manera directa a la *estimativa*, quien proveía al intelecto práctico de las estimaciones con las que éste elaboraba sus juicios. Averroes rechaza la existencia de una facultad estimativa señalando que es la misma potencia cogitativa o intelecto práctico «*la que distingue la intención de la cosa sensible de su especie imaginativa, de un modo singular y concreto*», ya que «*la cogitativa está precedida de un juicio [que] procede del intelecto humano y gracias a él estimamos el pro y el contra de una acción*».²⁷⁸ Como quiera que sea, es evidente que, una vez más, las funciones del juicio sensible están depositadas en una facultad de carácter intelectual superior a la imaginación que estaría encargada de juzgar los particulares, por lo cual Averroes hubo de señalar que «*con esta potencia [el intelecto práctico] ama y odia el hombre, vive en sociedad, y hace amistad. Y en general, de ella proceden las virtudes morales. Y esto porque la existencia de estas virtudes no es*

²⁷⁶ M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, Tomo II, p. 197.

²⁷⁷ D. L., *op. cit.*, p. 127 [VII, 46].

²⁷⁸ M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, Tomo II, p. 198.

*otra cosa más que la existencia de los fantasmas, por los que nos movemos hacia esas acciones con la máxima rectitud»,*²⁷⁹ ya que es a través de las imágenes o fantasmas como el intelecto práctico puede discernir el bien y el mal de los objetos que se presentan al alma, «*articulando las formas inmateriales de la imaginación en una unidad racional*».²⁸⁰

Del lado occidental de la filosofía, podemos considerar a santo Tomás de Aquino como el máximo representante del aristotelismo medieval del siglo XIII, ya que tenía un profundo conocimiento de las obras de Aristóteles, las cuales constituyeron su principal influencia y fuente de saber, y de las que fue además un asiduo comentarista.

En lo que se refiere a la fantasía, santo Tomás piensa que es indistinta de la imaginación y que su tarea dentro del conjunto de las potencias del alma es la de retener y conservar las formas sensibles una vez convertidas en imágenes, por lo que podemos concebirla «*como un depósito de las formas recibidas por los sentidos*».²⁸¹ De esta forma, la fantasía tiene un papel meramente receptivo.

Una vez más, inmerso en la tradición aristotélica, Tomás de Aquino coloca el discernimiento de lo conveniente y lo pernicioso en una facultad de tono intelectual: la *cogitativa*, también llamada *razón particular*,²⁸² con la cual el hombre percibe las *intenciones* y, así percibidas, puedan ser conservadas por la memoria, que es como un archivo de intenciones.²⁸³ Por tanto, difiriendo con Avicena, y de acuerdo con Averroes, santo Tomás pensaba que la potencia del alma encargada de percibir las *intenciones*, es decir, lo conveniente y lo perjudicial, era la misma que se encargaba de «*comparar sus*

²⁷⁹ AVERROES, *op. cit.*, p. 191.

²⁸⁰ M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, Tomo II, p. 198.

²⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Tratado del hombre” en *Suma de teología*, tomo I, p. 719 (c.78 a.4). Cf. además ÉTIENNE GILSON, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p. 374.

²⁸² S. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, tomo I, p. 273 (c.79 a.2).

²⁸³ *Ibid.*, p. 719 (c.78 a.4).

conocimientos particulares entre sí y razonar a propósito de ellos», para de esta manera «distinguir lo útil de lo nocivo».²⁸⁴ Sin embargo, a diferencia de Averroes, Tomás de Aquino no rechazaba la existencia de una facultad estimativa, aunque negaba que ésta tuviera lugar en los hombres, ya que para él la estimativa era aquella facultad por la que los animales percibían las *intenciones*, siendo en esto equivalente a la *cogitativa* humana, pero diferenciándose de la misma en que ésta última descubría las intenciones de los objetos por comparación, mientras que aquella lo hacía como por instinto.²⁸⁵

De esta forma, para Tomás de Aquino la fantasía o imaginación era una facultad receptiva cuyo valor radicaba en conservar las imágenes de las cosas una vez percibidas, mientras que lo que podríamos llamar propiamente *actividad* del alma era adjudicada por el santo a la potencia cogitativa e incluso a la memoria, concretamente al acto de reminiscencia, lo cual explica Etienne Gilson de la siguiente manera:

La fantasía es, en cierto modo, el tesoro en el que se conservan las formas captadas por el sentido [...] en la imaginación el movimiento va de las cosas al alma; son los objetos los que imprimen sus especies en el sentido propio, a continuación en el sentido común, para que la fantasía las conserve. En la memoria, el movimiento parte del alma para terminar en las especies que evoca. En los animales, es el recuerdo de lo útil o de lo nocivo el que hace surgir la representación de los objetos anteriormente percibidos [...] En el hombre, por el contrario, es necesario un esfuerzo de búsqueda para que las especies conservadas por la imaginación vuelvan a ser el objeto de una consideración actual; ya no se trata en este caso de simple memoria, sino de lo que se denomina la reminiscencia.²⁸⁶

A pesar de esto, hay que señalar que, aunque la importancia de la fantasía o imaginación está supeditada en santo Tomás a la actividad de otras

²⁸⁴ E. GILSON, *op. cit.*, p. 374.

²⁸⁵ S. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, tomo I, p. 719 (c.78 a.4).

²⁸⁶ E. GILSON, *op. cit.*, p. 375.

potencias del alma tales como el pensamiento o *cogitativa*, la memoria o la reminiscencia, la fantasía posee para santo Tomás (siguiendo en ello a Aristóteles), un papel sumamente decisivo en el conjunto de tales actividades a causa de esta misma subordinación, ya que la memoria y la reminiscencia lo son de imágenes memorables *per se*, mientras que los inteligibles son aprehendidos y memorados necesariamente a través de un fantasma, es decir, *per accidens*.²⁸⁷

De hecho, para Tomás de Aquino, «*las realidades simples y espirituales se borran más fácilmente de la memoria si no van asociadas a alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible*», por lo cual recomienda, considerando esta debilidad de la naturaleza del alma humana, «*buscar esas semejanzas o imágenes*», esto es, *fantasmas*, a los cuales vincular las nociones inteligibles, para así poder recordarlas con más facilidad, incluso, aconseja «*que no sean imágenes corrientes, ya que siempre nos sorprenden más las cosas inusitadas y les prestamos mayor y más intensa atención*». ²⁸⁸ He aquí entonces que el Aquinate reconoce la importancia e, incluso, la efectividad que algunas imágenes tienen con vistas a aprehender y recordar los inteligibles y toda suerte de realidades espirituales, esto, a causa de que su naturaleza sensible las vuelve más accesibles para el alma, y de que, si son muy percusivas, impresionan el alma y se graban fácilmente en la memoria.

A partir de las opiniones citadas de los pensadores aristotélicos de la baja Edad Media, como lo son Avicena, Averroes y santo Tomás, acerca de la naturaleza de la fantasía, podemos concluir que, si bien aún consideran esta actividad del alma como mero puente entre la sensibilidad y el intelecto, limitada a confeccionar y retener las imágenes de los objetos externos y

²⁸⁷ Cf. F. A. YATES, *op. cit.*, p. 92.

²⁸⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, vol. II, p. 379 (c.49 a.1). Cf. también F. A. YATES, *op. cit.*, p. 92.

permitir a través de ellas el juicio de la cogitativa o razón particular, siendo la fantasía misma irreflexiva, sin embargo, elaboran ya una observación más cuidadosa del papel de las imágenes en el conjunto de las actividades anímicas, discerniendo en ellas las *intenciones* de las cosas, así como su naturaleza memorable y percusiva en el alma, por citar sólo las contadas características que he citado en este comentario general sobre la situación de la fantasía en el aristotelismo bajo-medieval.

Respecto a este esquema aristotélico de las potencias del alma, Ficino está de acuerdo en que la actividad más simple e inferior del alma es la vegetativa, a la que llama *natura*, la cual forma el cuerpo, lo mueve, lo conserva y unifica. Es anterior a toda actividad sensible y racional, y es concebida como el resultado del principio vivificador que constituye el alma,²⁸⁹ por lo cual Ficino llama a esta instancia vegetativa «*el vestigio del alma en el cuerpo*».²⁹⁰ En el otro extremo se encuentra la *mens*, el intelecto, al cual concibe Ficino en el lugar más elevado del alma, pues, aunque en cada individuo es particular y está vinculado al cuerpo, sin embargo es capaz de abrirse a lo incondicionado, ya que pertenece al mismo género de las inteligencias superiores o ángeles. Finalmente, entre ambas dimensiones están colocadas las funciones sensitivas, que van desde la actividad de los sentidos y imaginación hasta la memoria y la fantasía, a la última de las cuales Ficino atribuyó un papel de suma importancia como sintetizadora de las imágenes y las ideas, como veremos más detalladamente en la subsiguiente exposición de la filosofía de Ficino.

Por ahora bástenos con lo dicho para ilustrar la tradición que precedió la concepción de la fantasía por parte de Ficino y de la que seguramente tomó

²⁸⁹ Cf. MARSILIO FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XIII, 2.

²⁹⁰ *Ibid.*, XV, 2.

varios elementos, lo cual es evidente si tenemos en cuenta tan sólo la consideración de las *potencias* del alma por parte de Ficino.

β) *Acerca del «pneûma» y el «spiritus»*

El problema de cómo se da la comunicación entre las dos sustancias que componen a los seres vivos, es decir, la anímica y la corporal, cuya esencia es diametralmente opuesta, ha sido discutido desde el día en que Platón hubo de distinguir de forma insalvable el estatus ontológico del cuerpo y el alma. Como vimos en el segundo capítulo, los estoicos resolvieron este conflicto señalando que el alma era de naturaleza material, formada de una sustancia a la que llamaron *pneûma*, una especie de aliento cálido exhalado de la sangre que se extendía por todo el cuerpo comunicando las órdenes del alma y, paralelamente, transmitiendo las sensaciones percibidas por los sentidos al *hegemonikón*, centro rector del alma, el cual las recibía en forma de imágenes o representaciones sobre las cuales ejercía su juicio, con el objetivo de discernir su realidad y elegir así lo más benéfico para el individuo de todo aquello que se le presentaba al alma.

Por su parte, para resolver la disyuntiva platónica, Ficino postuló una tercera instancia intermedia entre el cuerpo y el alma, cuya naturaleza podemos sin duda remitir a la concepción estoica del *pneûma*. Tal instancia intermedia fue llamada por Ficino *spiritus*, al cual describe como «*corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus*»,²⁹¹ ya que, si bien no es una sustancia completamente inmaterial, tampoco es un cuerpo grosero, sino más bien «*excellentioris corporis*

²⁹¹ M. FICINO, *De vita coelitus comparanda*, III, III, 32 – 33, «*un cuerpo tenuísimo, casi incorpóreo, y ya casi alma, e igualmente casi no alma y ya casi cuerpo*».

adminiculo, quasi non corporis».²⁹² Este *spiritu*, al igual que el *pneûma* para Zenón,²⁹³ esta constituido a partir de «un cierto vapor sutilísimo y lucidísimo, engendrado por el calor del corazón desde la parte más sutil de la sangre. Y esparciéndose de aquí por todos los miembros, toma la virtud del alma, y la comunica al cuerpo».²⁹⁴ La diferencia principal entre ambas teorías radica en que mientras para los estoicos el *pneûma* es la sustancia de la que está compuesta el alma misma, para Ficino el *spiritus* es un cuerpo sutilísimo localizado entre el alma y el cuerpo que, envolviendo al alma, permite la comunicación entre ambos.

Otro aspecto en el que coinciden el *pneûma* estoico y el *spiritus* ficineano lo observamos en el hecho de que así como para los estoicos el *pneûma* tenía la capacidad de recibir y comunicar las representaciones (*φαντασίαι*) al *hegemonikón* para que éste ejerciera su juicio sobre ellas, de la misma manera, para Ficino, el *spiritus* transportaba desde el exterior las representaciones de los objetos que percibían los sentidos para que, finalmente, relucieran en la fantasía como en la superficie de un espejo, en donde el alma era capaz de observarlas y juzgarlas sin mezclarse con lo corporal.²⁹⁵ De ahí que el *spiritus* y la fantasía fueran propiamente el lugar en que se realizaba el juicio del alma.²⁹⁶

Justo por esto, es significativo para nuestra comparación que, así como los del Pórtico ponían un concienzudo cuidado en las representaciones de la fantasía, cuya acción e influencia tenían una repercusión inmediata en las emociones, la conducta y las creencias de los individuos, de la misma manera Ficino recomendara la observación atenta, e incluso la manipulación, de las

²⁹² *Ibid.*, III, III, 12, «un adminículo de cuerpo más excelente, casi incorpóreo».

²⁹³ Como debemos recordar, para Zenón el *pneûma* está «compuesto por la exhalación de la sangre, justo como los cuerpos celestiales lo están por partículas de elementos más bajos», *apud* J. B. GOULD, *op. cit.*, p. 33.

²⁹⁴ M. FICINO, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, p. 112.

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ *Apud* IOAN P. CULIANU, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 59.

representaciones de la fantasía,²⁹⁷ ya que, si bien Ficino está de acuerdo con Aristóteles en que la fantasía es puente entre la percepción y el pensamiento,²⁹⁸ sin embargo no la reduce a un simple medio para ejercer el pensamiento, sino más bien la concibe como una potencia del alma con su propio modo de actualizarse y sus propios parámetros; como una dimensión anímica bien definida con fenómenos propios que no tienen su asiento ni en lo puramente intelectual ni en lo meramente corporal, tales como los sueños, las emociones, el arte, la moral y todo aquello que, si bien rige su naturaleza y juicios a partir de pautas universales como lo bello, lo bueno o lo justo, sin embargo tiene su campo de acción y manifestación en lo individuado. Tales fenómenos son testimonio de la existencia y singularidad de la dimensión espiritual y fantástica del alma que observara profundamente Ficino en sus reflexiones, observación que le era tan cara a causa de que tales fenómenos espirituales permitían entrever la configuración interna y las tendencias espirituales del hombre, abriendo con ello la posibilidad de modificarlas para beneficio o perjuicio del individuo y en vistas a la consecución de la tan amada felicidad.

De esta manera, encontraremos en la exposición de la concepción de Masilio Ficino del *spiritus* como intermediario entre el cuerpo y el alma, así como de su propuesta de la fantasía como el lugar en que se da la síntesis entre la imagen y la idea, entre lo sensible y lo inteligible, por un lado, la influencia del esquema aristotélico que divide al alma en potencias y que atribuye a la fantasía un papel instrumental y mediador entre la sensación y el intelecto, y, por otro lado, el inminente parecido del *spiritus* con el *pneûma* que desarrollaron los estoicos en tanto cuerpo sutil y vehículo del alma, esto,

²⁹⁷ M. FICINO, *De vita*, III, XX, 6 – 11.

²⁹⁸ Cf. lo que dice en su Rocío de Villa Ardura en su “Introducción” a M. FICINO, *De amore*, pp. xxxiv – xxxv.

entre otras influencias que dejo de lado por la extensión e intención de este texto y que, si acaso tocara, será por ser esto necesario.

En lo que sigue, seguiré comparando la tesis estoica del *pneûma* y la del *spiritus* de Ficino, dada la gran cantidad de luz que derrama la comparación entre estos dos conceptos tan similares y cercanos sobre la naturaleza del *spiritus*, aunque centrándome en exponer esta última; de la misma manera, traeré a colación las tesis aristotélicas del alma cuando con ello enriquezca la exposición del pensamiento de Ficino.

γ) Platonismo y hermetismo

Marsilio Ficino fue ante todo un platónico y tuvo gran admiración por el que consideraba el más antiguo de los sabios Hermes Trismegisto, cuya traducción antepuso a la de los *Diálogos* del mismo Platón, por lo que habrá que considerar que si bien su filosofía del alma bebió en gran medida de la perfilada por el aristotelismo (y también el estoicismo) durante la Edad Media tanto en Oriente como en Occidente por hombres como Avicena, Averroes o Tomás de Aquino, sin embargo esta filosofía del alma fue inscrita en el marco más amplio del neoplatonismo y el hermetismo que hicieron de Ficino un buen filósofo platónico y un excelente astrólogo.

Puesto que no es mi intención puntualizar los aspectos precisos en los que adopta y transforma conceptos platónicos, y con qué fin (los cuales han de ser manifiestos a lo largo de la exposición para todo aquel que conoce los *Diálogos*), así como tampoco precisar su relación con el hermetismo, me limitaré a mencionar de manera general dos aspectos de estas doctrinas que Ficino retomará tanto para su filosofía del alma por un lado, como para su concepción del universo y su astrología por el otro. Me refiero a la existencia

de una tercera sustancia además de la corporal y la anímica, y a la cosmología de las esferas celestes y las influencias planetarias de sus rayos en el alma respectivamente. Ambas tesis serán de gran ayuda para iluminar la exposición del pensamiento de Ficino que pretendo describir líneas más abajo, por lo que me daré a la tarea de mencionar sus aspectos más generales antes de dar paso a lo esencial de este capítulo.

La postulación de una tercera sustancia que debe mediar entre dos aspectos ontológicamente contrarios, como más tarde caracterizará Ficino a su *spiritus*, fue sin duda una necesidad del pensamiento tardío de Platón, quien en su *Fedón* hubo de distinguir de forma insalvable el distinto nivel ontológico del cuerpo y del alma. En el *Timeo* esta necesidad se expresa cuando narra que el Alma del Mundo fue hecha por el *Demiurgo* de las sustancias de lo Uno y de lo Otro, y de una tercera compuesta por ambas, que sirve de puente a ambas, puesto que, mientras la sustancia de lo Uno es indivisible, eterna e inmutable, la sustancia de lo Otro es divisible y deviene en los cuerpos.²⁹⁹ De esta forma, el *Noûs* permanece siempre en sí mismo, el Cuerpo del mundo en constante devenir, y ambos se comunican a través del Alma del mundo, compuesta de ambas sustancias.³⁰⁰

El *Demiurgo* creó además la raza de los dioses, a los cuales encargó la tarea de crear al hombre. Para realizarlo imitaron la obra del *Demiurgo*, «*entretejiendo lo mortal con lo inmortal*». Mezclaron porciones de fuego, tierra, agua y aire que tomaron del universo y las mezclaron con la sustancia inmortal, la cual les fue entregada por el *Demiurgo*, quien a su vez la confeccionó a partir de los restos del Alma del universo que quedaron en el recipiente en que fue mezclada; lo hizo de manera casi similar, aunque el resultado no fue el mismo, ya que la mezcla tuvo una pureza de segundo y

²⁹⁹ PLATÓN, *Tim.*, 35a.

³⁰⁰ *Ibid.*, 36d – 37c.

tercer grado. De esta forma, según la narración platónica, nuestra alma está hecha de la mezcla de lo Uno y lo Otro, de igual forma que el Alma del mundo, de la cual la nuestra es hermana.³⁰¹ Esta composición de la naturaleza del alma que describe Platón tiene ecos en la tesis ficineana de la naturaleza del *spiritus* que media entre el cuerpo y el alma por su naturaleza semicorporal y semincorpórea, ya que ambas expresan la necesidad de una tercera sustancia que medie entre lo divino y lo corpóreo, lo cual será descrito con más detalle en el caso del *spiritus* ficineano.

En el caso del hermetismo, la sustancia que funge como medio y móvil del alma es el *pneûma*. En el *Poimandres* se nos dice que el *Noûs Demiurgo* es el creador del *pneûma*, al cual creó junto con los gobernadores que «*envuelven con sus círculos el mundo perceptible y a cuya administración se la denomina destino*».³⁰² Ahí mismo se refiere que el hombre fue creado por Dios padre, por lo que es hermano del *Demiurgo*, y se nos cuenta que por amor a la Naturaleza el hombre primordial descendió al mundo sublunar. Más adelante, en el tratado X del *Corpus*, titulado *la Llave*, se narra cómo el alma es descende al mundo y cómo el *pneuma* es la sustancia en la que se asienta y por la que entra en contacto con el cuerpo: «*el pensamiento pasa a la razón, la razón al alma y el alma, en fin, al aliento vital (pneuma). Se difunde entonces el aliento vital por entre la sangre, por venas y arterias y pone en movimiento al ser vivo, en cierto modo, como si lo levantara. Es por esto que hay quienes creen que el alma es la sangre*».³⁰³ Sin duda, este fragmento tiene varias alusiones al *pneûma* de los estoicos, pues al igual que éste, el aliento vital del que se habla en el *Corpus* se difunde por la sangre a todo el cuerpo, y anima y da movimiento al ser vivo, sin embargo, la diferencia radica en que para el hermetismo el *pneûma* vivifica en tanto que es el medio por el que se difunde el alma, la cual

³⁰¹ *Ibid.*, 40d – 43b.

³⁰² “*Poimandres*” en *Textos herméticos*, pp. 79 – 80 [CHI, 9].

³⁰³ *Ibid.*, pp. 167 – 168 [CH X, 13].

es un principio distinto al del *pneûma* que, como en Ficino, sirve como mediador entre el cuerpo y el alma, mientras que para los estoicos es el alma misma, a lo cual se hace alusión cuando se dice que hay quienes creen que el alma es el *pneûma*. Que no son la misma sustancia alma y *pneûma* se hace evidente en el pasaje en que se cuenta el retorno del alma al orbe divino para ser juzgada:

[...] el aliento vital se repliega de la sangre, el alma del aliento vital y el pensamiento, tras purificarse de sus vestiduras, adquiere un cuerpo de fuego, pues es divino por naturaleza, e inicia su revolución por todo el espacio, dejando tras de sí al alma para que sea juzgada y reciba la sanción que le corresponda³⁰⁴

todo lo cual se sintetiza en seguida cuando se designa al *pneûma* revestimiento del alma.

Para Ficino también habrá una sustancia por la que el alma se extiende y se comunica con el cuerpo, como revestimiento del alma, *casi cuerpo, casi alma* en sus palabras, me refiero al *spiritus*, al cual estudiaré más adelante, por ahora baste con señalar los aspectos en que coincidirá el *pneûma* hermético con el *spiritus* ficineano para la subsecuente exposición y su antecedente platónico.

La segunda tesis a exponer es la de la concepción del universo en Platón y en el hermetismo, que explica en gran medida las influencias que Ficino atribuirá en su astrología a los influjos celestes de los planetas. Según leemos en Platón, el *Demiurgo* dividió y volvió a unir la mezcla según ciertas proporciones matemáticas, cuya lectura es ardua sin duda, y en seguida:

[...] partió a lo largo todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando un X. Después dobló a cada mitad en círculo, hasta

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 170 [CH X, 16].

unir sus respectivos extremos en la cara opuesta al punto de unión de ambas partes entre sí y les imprimió un movimiento de rotación uniforme. Colocó un círculo en el interior y otro en el exterior y proclamó que el círculo exterior correspondía a la naturaleza de lo mismo y el interior a la de lo otro.³⁰⁵

Después dividió el círculo del movimiento de lo Otro en siete círculos desiguales y ordenó que marcharan de manera contraria unos a otros, lo cual constituye para Platón «el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente»,³⁰⁶ ya que este movimiento conjunto de los siete círculos ordena y dispone todo en el mundo sublunar según la medida del tiempo, el cual fue creado a la par del universo cuando el *Demiurgo*, según narra Platón, engendró a los siete planetas, los cuales, una vez que fueron colocados en los siete circuitos del círculo de lo otro, dividieron y guardaron las magnitudes temporales con sus revoluciones; cada planeta ocupó un circuito, unos recorriendo un círculo mayor y otro menor.³⁰⁷

El orden de los planetas no es el caldeo que utilizó Ficino y que es el que regularmente admitimos, pues para Platón, por ejemplo, el sol ocupa la segunda órbita y no la cuarta, y desde ahí alumbra la tierra y produce el día y la noche, y las estaciones del año.³⁰⁸ Finalmente, es preciso notar que los dioses que animan los planetas, hijos del *Demiurgo*, ataron el alma al cuerpo y crearon a los hombres, por lo que sin duda el destino individual quedó ligado a la acción e influencia de los planetas que recorren el firmamento y que gobiernan y disponen el mundo.³⁰⁹

El gobierno de los siete astros por medio de sus revoluciones, al igual que la idea de un *Demiurgo* creador del universo son características que la doctrina hermética comparte con la platónica, de la que seguramente recibió

³⁰⁵ PLATÓN, *Tim.*, 36c.

³⁰⁶ *Ibid.*, 36e.

³⁰⁷ *Ibid.*, 38b – e.

³⁰⁸ *Ibid.*, 39b.

³⁰⁹ *Ibid.*, 43a.

influencias. La versión hermética traduce a un lenguaje mítico-religioso las tesis filosóficas expuestas en el *Timeo*, manteniendo la estructura del universo y la visión según la cual los siete gobernadores ejercen su mandato sobre todo el mundo sublunar, sujeto a las leyes del destino.³¹⁰

La cosmología del hermetismo fue una segunda fuente de donde Ficino bebió para cimentar su concepción del universo y el destino. Según las cosmogonía del dialogo hermético titulado *Poimandres*, el *Noûs padre* engendró un segundo *Noûs demiurgo*, y éste a su vez engendró «siete gobernadores que envuelven con sus círculos al mundo perceptible y a cuya administración se la denomina destino».³¹¹ Una vez hecho esto, hizo girar los círculos en los que se encontraban los siete gobernadores para que fueran y vinieran a través de sus revoluciones hasta la consumación infinita del universo. Este movimiento produjo a los seres irracionales, y la hechura del hombre la tomó para sí el *Noûs padre*, quien produjo un *Hombre primordial* a su imagen y semejanza, al que amó.

En seguida, este *Hombre primordial*, admirado de la obra de su hermano, el *Noûs demiurgo*, deseó crear el también, y por ello entró en la esfera demiúrgica, en donde los gobernadores le hicieron partícipe cada uno de su propia dignidad. Al asomarse a través de la armadura celeste y romper la cubierta, logró ver a la Naturaleza terrestre que envolvían las esferas, la cual se enamoró del *Hombre primordial* y, cuando éste vio su imagen reflejada en las aguas y su sombra proyectada en la tierra, entonces correspondió a su amante y deseó habitarla. Por ello sufre sometido al destino, ya que por su parte esencial es divino, inmortal y posee poder sobre todas las cosas, pero por haberse unido a la forma irracional de la Naturaleza sublunar es mortal y

³¹⁰ E. PRIANI, *Magia y hermetismo*, p. 41.

³¹¹ “Poimandres” en *Textos herméticos*, pp. 79 – 80 [CHI, 10].

está sujeto a la esclavitud de la armonía de las revoluciones celestes.³¹²

Según el *Poimandres*, de la unión del *Hombre primordial* y de la Naturaleza, ésta dio a luz a siete hombres, acordes a la índole de cada uno de los gobernadores de los que el *Hombre primordial* había recibido sus dones, los cuales fueron además andróginos hasta que, una vez cumplido un periodo determinado por Dios, éste disolvió la ligazón de todos los seres convirtiéndolos en varones y hembras, y, finalmente, el Padre encomendó a todos los seres el mandato de crecer y multiplicarse y a todo lo creado, por lo que «*la providencia, a través del destino y del acorde de los círculos, produjo las uniones y estableció las generaciones y se multiplicaron todos los seres según su especie*».³¹³ De esta forma es que todos los seres están sometidos al destino que los siete gobernadores establecen con sus revoluciones celestes.

Sin embargo, al hombre le fue ordenado además reconocer su carácter inmortal, para de esta forma recuperar su naturaleza inmortal y ascender al lado del Padre, que es Luz y Vida, de esta forma, «*el hombre que se reconoció a sí mismo, fue en pos del común bien <supremo>; pero el que amó el cuerpo, ese error del amor, permanece extraviado en la oscuridad, sufriendo sensorialmente lo propio de la muerte*».³¹⁴ El ascenso por el que los hombres justos que han reconocido su parte inmortal retornan a la vida celeste tiene claras reminiscencias astrológicas, ya que en tal ascensión van dejando tras de sí los dones, o *vicios* al final del *Poimandres*, que corresponden a cada esfera y cuyos planetas se acomodan bajo el orden planetario caldeo que comienza con la Luna, tiene su medio en el Sol y termina con Saturno. De esta forma, según el *Poimandres*:

En el primer cinturón abandona la actividad de aumentar o disminuir [Luna].

En el segundo, la maquinación de maldades, ineficaz engaño [Mercurio].

³¹² *Ibid.*, pp. 80 – 84 [CHI, 11 – 15].

³¹³ *Ibid.*, pp. 85 – 86 [CHI, 16 – 19].

³¹⁴ *Ibid.*, p. 86 [CHI, 19].

En el tercer, el ya inactivo fraude del deseo [Venus].
En el cuarto, la manifestación del ansia de poder, desprovista ya de ambición [Sol].
En el quinto, la audacia impía y la temeridad de la desvergüenza [Marte].
En el sexto, los sórdidos recursos de adquisición de riquezas, ya inútiles [Júpiter].
En el séptimo cinturón, en fin, la mentira que tiende a trampas [Saturno].³¹⁵

Finalmente, en su anábasis, el alma llega a la Ogdóada, la esfera de las estrellas fijas, en donde, desnuda de los afectos planetarios, en su potencia y naturaleza propia, canta himnos al Padre y, reconociendo las potencias de Dios, se torna ella misma en alguna de estas potencias celestes y es divinizada.³¹⁶

La cosmología de Ficino sigue en gran medida la estructura platónica-hermética del universo, pues para el filósofo florentino el Intelecto divino y el Cuerpo del mundo se unen, como en Platón, a través del Alma del mundo, ya que con su dinamismo el Alma logra que la naturaleza inmóvil del Intelecto (como la sustancia de lo Uno) y la naturaleza corporal siempre cambiante (como la de lo Otro) se comuniquen, pues «*si interponatur anima utrique conformis, facile utrinque et ad utraque fiet attractus*»;³¹⁷ el Alma del mundo debe ser concebida como móvil por sí misma y, además, extendida por todas las partes del universo y conectando todo lo existente.

Aunado a esto, el Alma del mundo informa la materia en consonancia con las *Ideas* contenidas en el Intelecto a causa de que contiene en sí misma igual número de *razones seminales* que Ideas hay en el Intelecto, de manera que, a través de estas razones seminales, las cosas pueden ser perfeccionadas en relación a tales razones y sus influencias, ya que éstas refieren a su vez a las Ideas: «*Unde unaquæque species per propriam rationem seminalem propriae*

³¹⁵ *Ibid.*, p. 91 [CH I, 25].

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 92 – 95 [CH I, 26].

³¹⁷ M. FICINO, *De vita.*, III, I, 1 – 12, «*si un alma semejante es colocada entre ambos, ambas partes serán fácilmente atraídas una a la otra*».

respondet ideæ, facileque potest per hanc sæpe aliquid illinc accipere, quandoquidem per hanc illinc est affecta»,³¹⁸ por ello también, si algo degenera de su propia forma, podemos reformarla aproximándola a su razón seminal, que es un medio de alcanzar su Idea.

Para Marsilio Ficino, podemos atraernos las influencias o dones celestes de las Ideas a través de las razones seminales del Alma del mundo si utilizamos materiales adecuados que sirvan de receptáculos en los que atrapemos las semillas que el Alma esparce por todo el universo, y si, además, calculamos el momento adecuado en que una estrella o planeta es más favorable para obtener sus influencias. Al final de este ensayo detallaré la terapia talismánica de Ficino, por ahora solo quiero señalar que el complicado sistema astrológico que enmarca su pensamiento está en consonancia con la cosmología platónica y hermética.

El orden y la disposición del mundo están regidos para Ficino, como para Platón, por los dioses que habitan los círculos celestes, a los cuales rigen y mueven, y mediante este movimiento gobiernan las cosas inferiores.³¹⁹ Además, Ficino está de acuerdo en afirmar como en el hermetismo que, cuando el alma descendió a través de las esferas celestes, entonces adquirió los dones de los siete regentes del cielo: sutileza en la contemplación (Saturno), poder de gobernar (Júpiter), animosidad (Marte), claridad de sentidos (Sol), ardor de amor (Venus), agudeza en la interpretación (Mercurio) y fecundidad para engendrar (Luna).³²⁰ He aquí que de forma similar a la doctrina hermética, para Ficino el alma adquiere las características planetarias en su descenso, por lo que concluirá que es preciso adquirir un conocimiento sobre el modo en que los dioses planetarios han

³¹⁸ *Ibid.*, III, I, 15 – 18, p. 242, «*por lo cual, cada especie singular corresponde a su propia idea a través de su propia razón seminal, y a menudo puede por ésta fácilmente recibir algo de su idea, dado que es afectada por ésta a través de aquélla*».

³¹⁹ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 106.

³²⁰ *Ibid.*, p. 107.

plasmado sus dones a la hora de nuestro nacimiento, cuando nuestra alma hubo descendido al mundo, por lo que con este fin, Marsilio Ficino levantaba cartas astrales e interpretaba, dependiendo de la posición de los astros y los signos zodiacales a la hora del nacimiento, el modo en que estaba determinado el espíritu de cada quien, esto, basado en la creencia astrológica según la cual, en su descenso al mundo de los vivos desde la sede divina, el alma adquiere una especie de cuerpo astral, el espíritu, que conforme va pasando por las distintas esferas planetarias, regidas por uno de los siete astros, adquiere las cualidades de los regentes:

[...] las almas descienden en los cuerpos desde el círculo lácteo por Cáncer, y se envuelven en un celeste y lúcido velo; y así envueltas se encierran en los cuerpos terrenales. Porque el orden natural requiere que el alma purísima no se una a este impurísimo cuerpo, sino por medio de un puro velo, el cual siendo menos puro que el alma, y más puro que este cuerpo, es estimado por los platónicos como la más conveniente unión del alma con el cuerpo terrenal.

De aquí se consigue, que las almas de los planetas en nuestras almas, y sus cuerpos en nuestros cuerpos, confirman y fortifican aquellas siete dotes, que desde el principio nos fueron dadas por Dios. Al mismo oficio atienden otros tantos tipos de demonios que están en medio entre los celestes y los hombres. Saturno fortifica el don de la contemplación por medio de los demonios saturninos. Júpiter favorece la potencia del gobierno y del imperio, con el ministerio de sus demonios joviales, y similarmente Marte por medio de los marciales, favorece la grandeza del ánimo. El Sol con la ayuda de los demonios solares agudiza la claridad de los sentidos y de las opiniones, de donde deriva la adivinación; Venus por acción de los venéreos, incita al Amor. Mercurio con los mercuriales despierta la interpretación y la oratoria. Y por último la luna, mediante sus demonios lunares, aumenta la actividad de la generación. Y si bien a todos los hombres conceden facultades relativas a esas cosas, sin embargo confieren más de ellas especialmente a aquellos sobre los que tienen más dominio por la disposición del cielo en le momento de su concepción.³²¹

³²¹ M. FICINO, *Sobre el amor*, pp. 107-8 [VI, IV].

Es claro en este fragmento que el alma se envuelve para Ficino en una especie de velo, o un cuerpo sutil al que también llamó *spiritus*, cuando desciende al mundo y se encierra en el cuerpo, velo que es el equivalente del *pneûma*, aliento vital o «vestidura del alma» que para los herméticos adquiriría ésta en su descenso al mundo para poder asentarse en un cuerpo particular. Este *spiritus* o velo que envuelve el alma recibe a su descenso, como en el hermetismo, los dones celestes de las siete esferas que custodian los planetas, de tal suerte que adquiere una configuración dada por la posición del cielo astral a la hora de su descenso por las esferas planetarias.

Hasta aquí la sucinta exposición de los aspectos platónicos y herméticos que a mi consideración ejercen una gran influencia en la filosofía del alma de Ficino, así como en su cosmogonía. Tal filosofía del alma, por un lado, será detallada más adelante cuando estudiemos la naturaleza del alma y su relación con el *spiritus* y con el cuerpo, además, por otro lado, estudiaremos las implicaciones que la cosmogonía expuesta tiene en la astrología ficineana, la cual busca a través de la talismánica la reforma del *spiritus* y, a través de ello, la salud del hombre y su felicidad.

δ) *La naturaleza intermedia del «spiritus»*

La interesante propuesta de Ficino sobre la naturaleza de la fantasía como vínculo entre lo inteligible y la percepción, tiene su justificación en el preponderante papel que para el filósofo florentino tiene esta facultad en el conjunto anímico, en tanto que, al ejercer su juicio, une las ideas a las imágenes y, por ello mismo, ordena y confiere sentido a todas las representaciones que se muestran al espíritu, constituyéndose por lo mismo en el lugar donde se juega la felicidad, puesto que para Ficino ésta ha de

depender de la atenta observación, y la sabia manipulación, de los fantasmas que habitan el espíritu, importantísimos en la construcción de la propia sensibilidad y la propia conducta.

Como ya hube esbozado *grosso modo*, esta propuesta sobre la naturaleza de la actividad de la fantasía se inscribe en aquella otra que se refiere a la naturaleza del *spiritus*. De hecho, existe un paralelo entre ambas, pues, mientras el *spiritus* es el mediador entre el cuerpo y el alma, la fantasía lo es entre las imágenes percibidas y las ideas del intelecto. Por esta razón, antes de exponer el modo en que la fantasía ejerce su juicio, es preciso exponer con amplitud la naturaleza del *spiritus* según lo encontramos en Marsilio Ficino.

Marsilio Ficino tuvo la virtud de haber dotado de gran claridad el sinuoso camino que se abre entre lo puramente intelectual y lo meramente corporal, claridad que aún hoy es capaz de iluminar a aquél que se acerque al filósofo florentino. Al respecto, Ficino, cual buen platónico, mantiene que el alma es completamente inmaterial y que dista mucho de la materia grosera de los cuerpos. La contrariedad existente entre el alma y el cuerpo que describe Ficino radica en que, mientras el cuerpo es material, sujeto a cambio, caduco y grosero, el alma es, en oposición a aquél, incorpórea, estable, permanente y sutil. Es por tal oposición entre la naturaleza del alma y del cuerpo que para Ficino se hace necesaria la presencia del *spiritus* como intermediario, lo cual expresa Ficino en su *De vita coelitus comparanda* cuando señala que:

Inter mundi corpus tractabile et ex parte caducum atque ipsam eius animam, cuius natura nimium ab eismodi corpore distat, inest ubique spiritus, sicut inter animam et corpus in nobis, si modo ubique vita est communicata semper ab anima corpori crassiori. Talis namque spiritus necessario requiritur tanquam médium, quo anima divina et adsit corpori crassiori et vital eidem penitus largiatur. Corpus autem omne facile tibi sensibile, tanquam sensibus tuis accommodatum, crassius est et ab anima

divinissima longe degenerans. Opus est igitur excellentioris corporis adminiculo, quasi non corporis.³²²

Por estas razones, será evidente para Ficino que «*animae nostrae virtus per spiritum adhibetur membris*»³²³, pues éste, expandiéndose por doquier, informa, infunde la vida del alma y cuida de los cuerpos. De esta forma, para Ficino parece claro que el abismo que se abre ante la dualidad de sustancias postulada por Platón, sólo se supera a través de la mediación que ejerce el *spiritus* entre la divinísima alma, al ser casi incorpóreo cual el alma misma, y entre el cuerpo grosero, pues a final de cuentas, aunque muy sutilmente, es corporal, razón por la cual hubo finalmente declarado con firmeza que:

[...] tres cosas hay sin duda en nosotros: alma, espíritu y cuerpo. El alma y el cuerpo son de naturaleza muy diferente, y se unen por medio del espíritu, el cual [...] esparciéndose [...] por todos los miembros, toma la virtud del alma, y la comunica al cuerpo.³²⁴

Ahora bien, es a causa de su naturaleza que el *spiritus* se constituye en la entidad sin la cual ambas dimensiones ontológicas jamás se cruzarían en ningún punto, naturaleza que es descrita por Ficino, en conformidad con los médicos de su tiempo, como «*un vapor sanguíneo, puro, sutil, caliente y luminoso. Producido por el calor del corazón a partir de la sangre más sutil, se eleva hacia el cerebro y sirve al alma para ejercer activamente los sentidos internos así*

³²² M. FICINO, *De vita*, III, III, 5-12, «Entre el cuerpo tangible y en parte caduco del mundo y su misma alma, cuya naturaleza dista de forma excesiva de su cuerpo, se halla por doquier el espíritu, de la misma manera que entre el alma y el cuerpo en nosotros, si es que la vida por doquier está siempre comunicada desde el alma al cuerpo grosero. Pues tal espíritu es requerido necesariamente como un medio, por el cual el alma divina está presente en el cuerpo grosero y le otorga vida profundamente. Por otra parte, todo cuerpo fácilmente perceptible para ti, siendo apropiado a tus sentidos, es grosero y degenerado en gran medida del alma divinísima. Por lo que es necesaria la ayuda de un cuerpo más excelente, casi incorpóreo».

³²³ M. FICINO, *De vita*, III, I, 75 – 76, «La virtud de nuestra alma se transmite a los miembros por medio del espíritu».

³²⁴ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 111-112.

como los sentidos externos». ³²⁵ Como puede notarse, esta concepción del *spiritus* como una sustancia sutil nacida de la sangre es paralela a aquella otra del *pneûma* estoico, cuyo origen también lo referían a la exhalación de la sangre, ³²⁶ y de igual forma, más precisamente a la que se producía en el corazón, desde el cual se extendía a todos los miembros infundiéndoles vida. ³²⁷ De hecho, Ficino también pensaba que, junto con el espíritu, las fuerzas vivificantes del alma se extendían con éste desde el corazón: «*Anima quidem nostra ultra vires membrorum proprias communem ubique promit in nobis vitae virtutem, maxime vero per cor, tanquam ignis animae proximi fontem*», ³²⁸ e incluso llegó a afirmar que el alma entra en el cuerpo por vez primera a través del corazón y desde ahí se transmite a todo el cuerpo a través del espíritu:

[Anima] in punctum cordis médium (quod est centrum corporis) primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando currum suum naturali iungit calori, per calorem spiritui corporis. Per hunc spiritum immergit humoribus, membris inserit per humores. ³²⁹

Una diferencia significativa entre ésta tesis y la estoica del *pneûma* estriba en que mientras para los estoicos el *pneûma* es una única sustancia que vivifica el cuerpo y por la que se expresa el alma, para Ficino, el *spiritus*, que comparte con el *pneûma* muchas de sus funciones, está conformado por pequeños corpúsculos llamados *spiriti*, «carro e instrumento del alma, [...]»

³²⁵ M. FICINO, *De vita sana*, apud I. Culianu, *op. cit.*, p. 59.

³²⁶ Cf. J. B. GOULD, *op. cit.*, p. 33; S. V. F. II 781 – 783.

³²⁷ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, fr. 450 [S. V. F. II 879].

³²⁸ M. FICINO, *De vita*, III, I, 69 – 71, «Nuestra alma, ciertamente, más allá de las fuerzas propias de nuestros miembros, produce por doquier una virtud vital universal en nosotros, pero especialmente a través del corazón, como si éste fuera una fuente de fuego próxima al alma».

³²⁹ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XVIII, 7, p. 433, «El alma es infundida en primer lugar en el punto medio del corazón (que es el centro del cuerpo). De allí, se difunde por todos los miembros de su cuerpo, cuando unce su carro al calor natural, y a través del calor al espíritu del cuerpo. Por este espíritu se introduce en los humores, y por los humores se inserta en los miembros».

engendrados en el calor del corazón, por la parte más sutil de la sangre»³³⁰. Tales *spiriti* son en gran medida parecidos a los átomos de Lucrecio,³³¹ y entre sus funciones principales están las de transportar imágenes y «controlar cada uno de los movimientos interiores y exteriores del organismo».³³²

Por tanto, es a cause de esta sutilidad de la sustancia del espíritu que es capaz de constituirse en mediador entre el cuerpo y el alma, la cual sustancia es descrita en su *De vita coelitus comparanda* en una de las definiciones más acabadas del *spiritus* que parece haber elaborado Ficino y que reza como sigue:

Ipse [spiritus] vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus. In eius virtute minimum est naturae terrenae, plus autem aqueae, plus item aerae, rursus igneae stellarisque quam plurimum.³³³

En esta definición de la sustancia espiritual, Ficino declara que la composición del espíritu es la causa su ligereza y de que éste sea «casi alma», pues, aunque no deja de ser material, sin embargo, contiene en una muy mínima parte los elementos materiales más pesados como los son la tierra y el agua, y en gran medida aquellos más livianos como el aire y, sobre todo, el fuego y la materia estelar. Tal definición nos vuelve a remitir al parentesco del *spiritus* con el *pneûma*, pues, así como, según Crisipo, el *pneûma* es una sustancia sutil que dota de calor a la materia como primera cualidad a causa de que éste es una especie de fuego vital, igualmente, para Ficino, el espíritu está compuesto de un material en extremo sutil parecido al fuego de las

³³⁰ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 121.

³³¹ Lucrecio menciona en su *De rerum natura* que el espíritu «es muy sutil y está compuesto de átomos muy menudos» (LUC., *De la naturaleza de las cosas*, III, vv. 179-180).

³³² E. PRIANI, *De spiritus*, p. 38.

³³³ M. FICINO, *De vita*, III, III, 31 – 35, «Éste [spiritus] es, ciertamente, un cuerpo tenuísimo, casi incorpóreo y ya casi alma, e igualmente, casi no alma y ya casi cuerpo. En su virtud hay muy poco de naturaleza terrestre, más de naturaleza acuosa, igualmente más de naturaleza aérea, y a su vez muchísima naturaleza ígnea y estelar».

estrellas, cuyo calor se transmite a todo el cuerpo.³³⁴

Por todo lo dicho, ha de ser claro que, a causa de la incompatibilidad de sustancias que existe entre el alma y el cuerpo, para Ficino es inminente la existencia de un mediador como el *spiritus*, cuya naturaleza próxima al alma a la vez que cercana al cuerpo, permita a aquélla propagarse e infundirle vida a éste, y paralelamente, que todo aquello que se padece y se percibe desde el cuerpo pueda presenciarlo y reconocerlo el alma a través del espíritu, todo lo cual está expresado en el siguiente fragmento de la *Teología platónica* que nos sirve de resumen y conclusión de la presente idea expuesta acerca del *spiritus*:

Anima ipsa (ut vera philosophia docet) cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distante non aliter quam per tenuissimum quoddam licidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum es parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus. Huic amina sibi cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum, vitam primum huic prestat et mutum, facit quem vitales, perque hunc regit movetque corpus, et quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit.³³⁵

ε) *La síntesis espiritual de la fantasía según Marsilio Ficino*

En lo que concierne al papel de la fantasía y a su modo de efectuarse, según el pensamiento de Marsilio Ficino, encontramos que hasta cierto punto se

³³⁴ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XVIII, 7, p. 433.

³³⁵ M. FICINO, *Ibid.*, VII, 6, p. 101, «El alma misma (como enseña la verdadera filosofía) siendo purísima, se enlaza a este cuerpo denso y terrestre en gran medida distante de ella, no de otra forma que por medio de un cierto corpúsculo muy sutil y luminoso, al que llamamos espíritu, engendrado por el calor del corazón desde la parte más tenue de la sangre, extendido desde allí por todo el cuerpo. El alma, insinuándose facilísimamente a este espíritu parecidísimo a ella, primero, ciertamente, se extiende por todo el espíritu, y en seguida, extendiéndose por este medio profundamente a través de todo el cuerpo, proporciona a éste, en primer lugar, vida y movimiento, haciéndolo vital; y, a través del espíritu, reina y mueve el cuerpo, y cualquier cosa que se transmita del cuerpo al espíritu, el alma misma lo percibe, estando presente y de continuo en el mismo».

enmarca, en sus generalidades, dentro del esquema del alma y sus potencias que se inicia con la psicología aristotélica y que dominó hasta el final del Renacimiento.³³⁶ Ficino está de acuerdo con el Estagirita en que el alma esta dividida en vegetativa, animal y racional, y que es en los límites del alma animal en donde se encuentra instalada la fantasía junto con los demás sentidos internos y los cinco externos. Obviamente, con el agregado de que en el hombre la fantasía se efectuará de forma adecuada a su situación racional y no meramente de forma animal.

De los principales postulados aristotélicos sobre el papel y la actividad de la fantasía podemos reconocer claramente al menos dos de suma importancia en el pensamiento de Ficino,³³⁷ uno que se refiere a la actividad de la imaginación, y otro que se refiere a la de la fantasía, cuya actividad es distinta para Ficino. En primer lugar, Ficino recoge la afirmación aristotélica de que la imaginación es «*aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen*»,³³⁸ esto, a partir de los datos recogidos por los sentidos, los cuales reciben «*la cualidad sensible sin la materia*», de ahí que más tarde podamos evocar tales imágenes retenidas por la imaginación «*aun en ausencia de las cualidades sensoriales*». ³³⁹ Esta inmaterialidad de la imaginación es para Ficino un rasgo claro de la interioridad y la espiritualidad de esta potencia del alma, la cual sobrepasa a los sentidos externos mismos, que le proveen del material sensible que unifica en imágenes, a causa de la dependencia que estos últimos tienen respecto a la presencia física del objeto sensible: «*Surgitque huiusmodi imaginatio supra materiam magis quam sensus, tum quia cogitet corpora, praesentia illorum non indiget, tum quia ipsa una facit*

³³⁶ E. PRIANI, *De espíritu*, p. 37.

³³⁷ Cf. lo que señala Ernesto Priani en *Idem*.

³³⁸ ARIST., *de An.*, 428a 1.

³³⁹ *Ibid.*, 425b 23 – 26.

quicquid quinque sensus omnes efficiunt». ³⁴⁰

El segundo postulado aristotélico se refiere a la fantasía, tal como la concibe Ficino, la cual se erige en el alma como la mediadora entre lo intelectual y lo sensible, entre la idea y la imagen. Para Aristóteles, que no distingue entre imaginación y fantasía, aunque la inteligencia es una facultad independiente y es la encargada de ejercer los juicios del alma, sin embargo, precisa para su actividad de las imágenes que genera la fantasía, pues, «cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen», ³⁴¹ de manera que, entonces, todo juicio, al menos sobre lo particular, conlleva la unión de un universal a un particular, lo cual es posible sólo en virtud de las imágenes sobre las que ejerce su actividad la inteligencia, y que produce la fantasía. Para Ficino el juicio sensible sobre los particulares respecto a universales como, por ejemplo, lo bello, lo bueno o lo justo, corresponde a la fantasía, por lo cual, aunque entendida de manera distinta a Aristóteles, sigue conservando su papel mediador entre la sensación y las imágenes, y los conceptos universales de la inteligencia, que le adjudicara el Estagirita, lo cual puede notarse en el siguiente esquema esbozado por Ficino del ascenso, en cuanto al conocimiento, por el que el alma se dirige hasta el intelecto: «*animus noster [...] per quatuor gradus cognoscendo a corpore ascendit ad spiritum, quorum est postremus intelligentia. Ascendit enim per sensum, imaginationem, phantasiam, intelligentiam*». ³⁴²

Por tanto, Ficino se sirve del marco trazado por Aristóteles en su esquema de las potencias del alma, así como del postulado aristotélico que

³⁴⁰ M. FICINO, *Theologia Platonica. De immortalitate animorum, xviii libris comprehensa*, ed. facs., VIII, 1, p. 106, «De esta manera, la imaginación se levanta sobre la materia más que el sentido, ya porque para considerar los cuerpos no necesita de la presencia de ellos, ya porque unifica todo lo que obtienen los cinco sentidos».

³⁴¹ ARIST., *de An.*, 425b 8.

³⁴² M. FICINO, *Theolog.*, ed. facs., VIII, 1, p. 106, «nuestro ánimo [...] asciende desde el cuerpo hacia el espíritu por cuatro grados de conocimiento, de los cuales la inteligencia es el último. Asciende, en efecto, por el sentido, la imaginación, la fantasía y la inteligencia».

sitúa a la fantasía como una facultad mediadora entre el intelecto y la sensación, para elaborar su propia concepción de la fantasía, sin embargo, Ficino dio a estas tesis un uso del todo novedoso en su tratamiento, pues, ciertamente, la concepción del alma que hereda Ficino «*está mediada por la crítica y la reflexión de otros pensadores, cuyas aportaciones dan profundidad y mayor complejidad a las ideas aristotélicas*»,³⁴³ todo lo cual podremos observar más de cerca en la exposición misma de la actividad fantástica según Marsilio Ficino.

Precisamente, una de las influencias más notables en la exposición ficineana de la fantasía es la psicología que se desprende tesis estoica del alma como *pneûma*. Como ya he señalado, muchas son las similitudes entre la naturaleza del *pneûma* estoico y su heredero, el *spiritus* ficineano, sin embargo, en lo que concierne al modo en que llevan a cabo su actividad, hay un punto crucial en el que las dos concepciones se bifurcan. Recordemos que para los estoicos la sede rectora del *pneûma* era el *hegemonikón*, a donde llegaban los datos que los sentidos percibían justo como los hilos de la telaraña le transmiten cualquier suceso que se de en ésta a su dueña que se halla en el centro. El *hegemonikón* se encargaba entonces de percibir y reunir los datos para de esta forma juzgar aquellas representaciones que tenían un soporte real (*φαντασίαι*) de aquellas otras que no lo tenían (*φαντάσματα*), para de esta forma adoptar la conducta más conveniente y así ejecutar las acciones correspondientes a esta conducta en cada situación determinada, por lo que, ciertamente, podemos afirmar que la naturaleza del *pneûma* es unidireccional, ya que el *hegemonikón*, sede rectora del alma-*pneûma*, sólo se encarga de juzgar la realidad de las representaciones sin quitar o poner nada a éstas. Por el contrario, para Ficino, el espíritu es el responsable, en virtud de la fantasía, de dotar de una serie de cualidades a las imágenes formadas a

³⁴³ E. PRIANI, *De espíritu*, p. 37.

partir los datos sensoriales que la percepción por sí sola no es capaz de atribuirles, lo cual realiza la fantasía a través del juicio que ejerce sobre las cosas en el cual observa, reconoce y les atribuye cualidades universales como lo bello, lo bueno o lo justo, por lo que debemos observar en la actividad fantástica un movimiento que nace del alma y envuelve las imágenes provenientes del exterior que, junto con aquel otro que proviene de la percepción de los sentidos externos y finaliza en la elaboración por parte de la imaginación del *simulacro* del objeto percibido, conforman ambos el movimiento bidireccional³⁴⁴ propio del espíritu, «*perque hunc [anima] regit movetque corpus, et quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit, quam perceptionem animadvertit et iudicat, quam animadvertionem phantasiam esse volumus*».³⁴⁵

Podemos explicar el movimiento bidireccional del espíritu aludido, en los siguientes términos. En primer lugar, encontramos aquel movimiento por el cual el cuerpo transmite al espíritu lo que experimenta, para que más tarde el alma pueda contemplarlo a su vez en la superficie lisa del espíritu, tal fenómeno recibe el nombre de *percepción*. En este primer momento, el sentido recibe los datos de los cinco sentidos y junto con ellos un «*simulacro*»³⁴⁶ de los objetos del mundo externo, que después la imaginación se encargará de abstraer aún más, formando así una imagen que podrá ser evocada en

³⁴⁴ Es Ernesto Priani quien sugiere esta bidireccionalidad de la espiritualidad, y por tanto de la relación entre el cuerpo y el alma, es una innovación propia del pensamiento de Ficino (Cf. E. PRIANI, *De espíritu*, p. 38). Tal movimiento señalado por Priani es en extremo acertado si comparamos las concepciones estoica y ficineana acerca de la naturaleza del alma, ya que, puesto que para el estoicismo no existe una dualidad de sustancias, siendo el alma material, por tanto no es necesario un mediador ni un movimiento bidireccional del alma; al contrario, para Ficino es necesaria esta mediación entre el alma y el cuerpo por su diferencia sustancial, y, así mismo, un movimiento que provenga y vaya hacia ambos extremos, lo cual se hace posible en virtud del espíritu.

³⁴⁵ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., VII, 6, p. 106, «y, a través del espíritu, [el alma] reina y mueve el cuerpo, y cualquier cosa que se transmita del cuerpo al espíritu, el alma misma lo percibe, estando presente y de continuo en el mismo, después el alma considera y juzga esta percepción, y esta consideración sostenemos que es la fantasía». M. FICINO, *Ibid.*, VII, 6, p. 106.

³⁴⁶ Este término es tomado por Ficino de Lucrecio, quien afirmaba que «*existen los que llamamos simulacros de las cosas; éstos, como membranas arrancadas de la superficie más exterior de las cosas, revolotean de acá para allá por las auras*». Luc., *op. cit.*, p. 188 [IV, vv. 30-33].

ausencia del cuerpo del que es imagen. Por ello dice Ficino que *«el sentido, ciertamente, se inclina hacia los cuerpos, la imaginación se vuelve hacia las imágenes de los cuerpos recibidas o concebidas a través de los sentidos»*.³⁴⁷ El proceso por el cual la imaginación elabora una imagen a partir de la sensación externa es descrito por Ficino en el siguiente fragmento:

Per sensum quidem videt Sócrates Platonem, ubi incorporale Platonis simulacrum absque Platonem materia attingit per oculos, ea tamen conditione, ut oculos Platonem non videat aliter, quam corpore ipso Platonis praesente. Deinde etiam absente Platone, per internam imaginationem Platonis cogitat colorem figuramque quam viderat, item Platonis suavem illam quam audiverat vocem, et reliqua quae per quinque sensus acceperat.³⁴⁸

El fragmento describe el proceso por el cual Sócrates percibe a Platón, lo cual sucede cuando el sentido de Sócrates obtiene un «*simulacro*» proveniente de la figura de Platón que más tarde ha de ser retenido por la imaginación del primero, ya que ésta elabora, a partir de tal simulacro, una imagen por la que Sócrates podrá contemplar los rasgos y cualidades de Platón aún en su ausencia. En este proceso inicial en el que intervienen el sentido y la imaginación, la dirección del proceso sensible va del exterior al interior del hombre, es decir, del cuerpo hacia el espíritu, razón por la que depende en gran medida de la materia, pues, por un lado el sentido sólo puede percibir *«estando presente el cuerpo mismo»*, mientras que, por otro lado, si bien la imaginación no precisa de la presencia de los objetos que contempla, sin embargo, sólo es capaz de considerar la imagen de los mismo objetos, o en otras palabras, *«no contempla la sustancia del objeto, sino la superficie del*

³⁴⁷ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., VII, 6, p. 106.

³⁴⁸ *Idem*, «Por el sentido, ciertamente, Sócrates ve a Platón, cuando incorporalmente un simulacro de Platón lo alcanza a través de los ojos, independiente de la materia de Platón mismo; aunque por este simulacro, no obstante, sus ojos no vean de otro modo que estando presente el cuerpo mismo de Platón. En seguida, incluso estando ausente Platón, [Sócrates] considera a través de la imaginación interna el color y la figura que observara, e igualmente en la suave voz de Platón que escuchara y las restantes cosas que recibiera por los cinco sentidos».

mismo». ³⁴⁹ La imaginación sólo logra examinar, por tanto, las cualidades materiales y no substanciales de las cosas, pues, ciertamente, «a quién y a qué tipo de hombre designa esta efigie, no lo reconoce». ³⁵⁰

El segundo movimiento se cumple cuando el alma «*observa y juzga esta percepción*», lo cual es llamado por Ficino *fantasía*. Pero, ¿qué tipo de juicio es el que realiza la fantasía que lo hace diferente de aquél que los estoicos atribuían al *hegemonikón*?

Según nos dice Ernesto Priani, «los estoicos distinguieron la imaginación de la fantasía, atribuyéndole a la primera la adecuación de la representación al objeto y a la segunda, en un sentido negativo, la manipulación de imágenes sin concordancia con objeto alguno, como sucede, por ejemplo, con el sueño», ³⁵¹ pues, como hemos visto ya, la imaginación era aquella facultad que percibía las representaciones cuyo referente se podía encontrar en el mundo (*καταληπτικήν*) y la fantasía aquella otra que reproducía imágenes arbitrarias (*ἀκατάληπτον*), es decir, sus objetos eran las imágenes (*φαντασίαι*) y los fantasmas (*φαντάσματα*) respectivamente. Por tales razones, es manifiesto que para los estoicos la fantasía no era una potencia capaz de discernir y enjuiciar sino, todo lo contrario, era más bien una facultad del alma que inducía a error. De forma opuesta, Ernesto Priani declara que para Ficino la actividad de la fantasía era de gran importancia, ya que «*aporta elementos de los que carece la pura representación interior del objeto. Así, mientras la imaginación es pasiva porque se limita reproducir el objeto, la fantasía es activa, atribuye cualidades al objeto de la sensación, que tienen que ver con la apreciación estética y ética de la sensación misma*». ³⁵²

³⁴⁹ *Idem.*

³⁵⁰ *Idem.*

³⁵¹ E. PRIANI, *De espíritus*, p. 39.

³⁵² *Idem.*

Es la actividad de la fantasía la que redondea el movimiento bidireccional del espíritu, al permitir el juicio de la sensible que va del intelecto a las imágenes, me refiero a aquél en que el alma juzga lo bueno, lo bello, lo justo o lo prudente de todas las situaciones e individuos de la experiencia sensible, formando así el gusto y el carácter de cada cual. De esta forma, mediante el juicio sensible de la fantasía, el espíritu no sólo discierne entre representaciones, como el *hegemonikón*, sino que, además, aporta elementos a tales representaciones: «[phantasia] *in his [effigiebus] sensum aliquem habet iam substantiae, ut quidam putant, et pulchritudinis, bonitatisque et amicitiae*». ³⁵³

El siguiente fragmento de la *Teología platónica* continua el pasaje en que Ficino nos narra el proceso por el que Sócrates obtiene un *simulacro* de Platón que puede evocar incluso en su ausencia en su la imaginación, el pasaje continua ilustrando la actividad sintética de la fantasía al explicarnos como la fantasía une conceptos universales, como lo bello o lo bueno, a los objetos e imágenes particulares percibidos, como lo es Platón o la efigie de Platón:

Paulo post Socrates per phantasiam de hoc universo Platonis simulacro, quod per quinque sensus imaginatio ipsa collegerat, sic incipit iudicare: Quis hic tam procerus corpore, ampla fronte, latis humeris, colore candido, glaucis oculis, elato supercilio, naso aquilino, ore parvo, voce suavi? Plato hic est, homo pulcher, bonus, discipulus dilectissimus. Cernis quantum excellat imaginationem Socratis phantasia. Imaginatio ipsa talem quidem collegit Platonem effigiem, sed quem designaret et qualem efigies illa, non novit, phantasia iam discernit eam esse effigiem hominis huius qui Plato vocatur, effigiem pulchram viri boni atque amici. ³⁵⁴

³⁵³ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., VII, 6, p. 106. «[La fantasía] encuentra ya en las imágenes, como algunos piensan, un cierto sentido de la sustancia, de la belleza, de la bondad y de la amistad».

³⁵⁴ *Idem*. «Poco después, a través de la fantasía, Sócrates empieza a juzgar así sobre el simulacro general de Platón, el cual adquirió la imaginación misma a través de los cinco sentidos: “¿quién es este hombre tan alto, de amplia frente, ancha espalda, de color candido, glaucos ojos, elevado ceño, nariz aguileña, boca pequeña y suave voz? Es Platón, un hombre hermoso y bueno, mi dilectísimo discípulo.” Es evidente cuánto la fantasía de Sócrates aventaja su imaginación, pues, esta última, ciertamente, adquiere tal efigie de Platón, mas a quién y a qué tipo de hombre designa tal efigie no lo

Así pues, mientras la imaginación concibe una imagen a partir de la percepción de los sentidos externos para que el alma, que es inmaterial, pueda observarla en el espíritu como en un espejo, la fantasía toma esta imagen y discierne en ella las cualidades éticas y estéticas, ejerciendo sobre dicha imagen un juicio de carácter sensible, el cual es la traducción fantástica del lenguaje divino del intelecto, gracias al cual podemos no sólo tener un concepto general de lo bello o lo bueno, sino, mejor aún, *sentir* lo bello y bueno de las cosas. Es por todo esto que Sócrates puede concebir que ese hombre que tiene una complexión *alta*, frente *amplia*, espalda *ancha*, *candido* color, una *suave* voz, es Platón, su *dilectísimo* discípulo, un hombre *bello* y *amigable*. La actividad fantástica, por tanto, se erige en la filosofía de Marsilio Ficino como el verdadero ombligo y punto de unión entre lo universal y lo particular, ya que es aquí donde nuestras percepciones son coloreadas de sentido, ordenadas y comparadas bajo criterios éticos y estéticos, y, por tanto, donde nuestra personalidad, sensibilidad y conducta son modeladas.

De esta forma, podemos sumarnos a la tesis de Ernesto Priani, quien considera que para Ficino, en virtud del proceso fantástico del espíritu, la relación entre el alma y el cuerpo es bidireccional. El primer movimiento, el cual es de ascenso, es el de la percepción de los objetos del mundo que inicia con la recepción de los sensibles por parte de los sentidos externos y finaliza en la imaginación, la cual abstrae de la materia la imagen del objeto, permitiendo así al alma reconocer las imágenes de los objetos concebidas en la naturaleza sutil y luminosa del espíritu cual si éste fuera un espejo que reflejase los objetos del mundo; el segundo movimiento, que es de descenso, sucede cuando la fantasía traduce los universales del intelecto (inaccesibles a la simple percepción de imágenes) al lenguaje fantástico, de tal suerte que,

reconoce, mientras la fantasía discierne al instante que es la efigie de este hombre que es llamado Platón, la efigie bella de un hombre bueno y amigable».

juzgando las imágenes provenientes de la percepción externa y las retenidas por la imaginación, el espíritu es capaz, gracias a la fantasía, de reconocer estos universales en los cuerpos y en las acciones individuales, todo lo cual resume el propio Ficino en estos términos: «*quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit, quam perceptionem animadvertit et iudicat, quam animadvertionem phantasiam esse volumus*».³⁵⁵

En resumen, el proceso fantástico es el siguiente: los sentidos perciben los sensibles propios y comunes que son recibidos por el sentido, el cual los unifica creando la experiencia sensible presente; después, la imaginación toma las percepciones y crea con ellas imágenes que estarán disponibles aún después de que el objeto del que provienen esté fuera del campo perceptual, además, podrán ser manipuladas por la virtud imaginativa misma para crear imágenes compuestas a partir de las ya existentes; en seguida, la fantasía discierne las cualidades éticas y estéticas de las imágenes que la imaginación ha elaborado o de aquellas que se nos muestran a través de los sentidos, ya que es capaz de traducir los universales en juicios particulares, razón por la que podemos decir de *un atardecer* que es *bello*, de *Sócrates* que es *sabio* o de un *juicio* que fue *injusto*. Esto es posible a causa de que la fantasía tiene contacto con el intelecto, el cual, si bien puede actuar de forma totalmente independiente y más allá de toda particularidad transmitida por los sentidos internos para, de este modo, llevar a cabo juicios de carácter exclusivamente universal; sin embargo, también presta los universales a la fantasía para que ésta lleve a cabo juicios de carácter particular, o en otras palabras, la fantasía discierne las cualidades universales en los particulares, como lo bello, lo bueno, lo justo, etc., por lo que de cierta forma «*al entrar en actividad la fantasía –como resultado del sentido y la imaginación– entra en actividad el intelecto, y a la*

³⁵⁵ *Ibid.*, VII, 6, p. 106, «*cualquier cosa que se transmita del cuerpo al espíritu, el alma misma lo percibe, estando presente y de continuo en el mismo, después el alma considera y juzga esta percepción, y esta consideración sostenemos que es la fantasía*».

*inversa, al entrar en actividad el intelecto –que es independiente de la fantasía– ésta también lo hace».*³⁵⁶

De esto último es significativo resaltar la relación que se establece entre la fantasía y la inteligencia, en la cual, en cierto modo, aquélla despierta a éste y a sus formas contenidas, las *ideas*, como veremos a continuación.

ζ) *El despertar de las «formulæ» de la inteligencia*

Ficino dice con acierto que el espíritu es intermediario entre el alma y el cuerpo, así como vínculo entre lo inteligible y lo corporal, pues, gracias a la naturaleza que posee, actúa como un espejo que refleja en sí los objetos del mundo externo y se los muestra así reflejados al alma, para que más tarde, estando extendida por todo el espíritu, el alma pueda enjuiciarlos a través de la fantasía que, en tanto potencia espiritual, se encarga de aplicar las ideas universales a las cosas particulares, lo cual nos permite afirmar de Sócrates que es *sabio*, de Aquiles que es *valiente* o de Fedro que es *bello*; en otras palabras, la actividad fantástica del espíritu nos permite afirmar de un particular como lo es *Sócrates* un universal como lo es el *ser sabio*. Sólo en el espejo fantástico del espíritu es posible tal clase de juicios.

Hasta aquí he esbozado la bidireccionalidad propia del juicio fantástico, la cual es posible gracias a que, según Ficino, el espíritu puede concebir los objetos particulares sin la materia a través de los simulacros que de estos obtiene por medio de la imaginación, lo cual se completa cuando, más tarde, la fantasía encuentra la belleza, la bondad o cualquier suerte de especie universal en las mismas cosas que contempla, logrando así la síntesis entre las imágenes o simulacros particulares de los objetos y las ideas universales contenidas en la inteligencia, pues, como explica Ficino: «*Quaecumque homo in*

³⁵⁶ E. PRIANI, *De espíritus*, p. 40.

specie aliqua iudicat, iudicat ad speciem referendo, puta quando iudicat solem aut ignem esse pulchrum, tunc duo pulchra refert ad unam pulchritudinis speciem absolute»,³⁵⁷ todo lo cual da como resultado, finalmente, que se amen o se desprecien tales cosas así contempladas. Pero, ¿cómo es que en la fantasía se unen tales universales a las cosas singulares? ¿Es acaso que la fantasía o el intelecto, del que aquélla toma las *ideas*, observa de manera inmediata y continua las *Ideas* universales que aplica la fantasía en su juicio de las cosas que se le aparecen?

Marsilio Ficino, cual buen platónico, señala que, por ejemplo, cuando decimos de algo que es bello, «*absque dubio fateamur humanam mentem pulchra referre ad ipsam pulchritudinis rationem*»,³⁵⁸ ya que, en general, el alma juzga y reúne las cosas temporales según las ideas universales. Sin embargo, para Ficino no son las ideas universales mismas las que contempla y utiliza el alma como paradigma a la hora de ejercer un juicio, «*non enim sunt universales ideae proprium instrumentum huius aut aillus mentis humanae*»,³⁵⁹ sino que utiliza ciertas formas secundarias propias del alma y próximas a las cosas particulares, llamadas *formulæ idearum* por Ficino, frente a las cuales el espíritu confronta las imágenes o simulacros de las cosas cuando ejerce un juicio sobre éstas. Así pues, mientras las *ideas universales* trascienden cualquier mente particular, las *formulæ* son propias e inherentes al ánimo particular, las contiene como a sus propias *ideas*, en tanto paradigmas a partir de los cuales juzga los simulacros e imágenes de los objetos, aprobando

³⁵⁷ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil, XI, 4, p. 138, «Cualquier cosa que el hombre juzga a propósito de un aspecto, lo juzga refiriéndolo a una especie; por ejemplo, cuando juzga que el sol o el fuego es bello, entonces refiere ambas cosas bellas a una sola especie de belleza en general».

³⁵⁸ *Ibid.*, XI, 4, p. 140, «sin duda, reconocemos que la mente humana refiere las cosas bellas a la misma esencia de la belleza».

³⁵⁹ *Idem.*, «en efecto, las ideas universales no son el instrumento propio de esta o aquella mente humana».

aquellos que armonizan con las *formulæ* y reprobando aquellas que no lo hacen.³⁶⁰

Obviamente, surge la pregunta, ante tal propuesta, sobre el origen de estas *formulæ* de la mente, a lo cual Ficino sugiere que hay tres posibilidades: que provengan de los simulacros, de una ficción del ánimo o quizá de las ideas. En primer lugar, es evidente que no provienen de los simulacros, ya que estas *formulæ* son aquello con base en lo cual el ánimo juzga los simulacros mismos, por lo que, siendo necesariamente anteriores y más excelentes, las *formulæ* no pueden provenir de los simulacros. Además, señala Ficino, nunca encontramos en los cuerpos, ni en sus simulacros, las *ideas* en su forma perfecta, sino mezcladas con sus contrarios, es decir, la unidad con la multitud de partes, la bondad con el vicio o la belleza con la deformidad. A pesar de ello, debemos de afirmar que existen en nosotros, pues de otra manera no podríamos hablar ni juzgar los defectos de las muchas formas corporales.³⁶¹

En segundo lugar, las *formulæ* no pueden ser ficciones del alma, ya que éstas son aún más confusas respecto a los objetos reales que las sombras de los mismos y, ciertamente, ¿quién puede discernir «*definiciones esenciales y propiedades ocultas*»³⁶² a partir de falsos simulacros? Además, puesto que las ficciones son simulacros engañosos producidos por el ánimo, éstos han de ser necesariamente inferiores al ánimo mismo que los produce, mientras que las *formulæ* deben ser, de cierta manera, más excelentes que el ánimo, en tanto que, para Ficino, él ánimo juzga e intenta corregir frecuentemente la multiplicidad de sus partes y la discordia de sus afectos mediante la consideración de las «*rationes unitatis, bonitatis, et pulchritudinis*».³⁶³ Incluso,

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, XI, 4, p. 142.

³⁶¹ Cf. *Idem*.

³⁶² *Ibid.*, XI, 4, p. 144.

³⁶³ *Idem*, «*esencias de la unidad, de la bondad y de la belleza*».

estas *formulæ* parecen ser superiores a los ángeles en tanto que a través de ellas los definimos cuando afirmamos que este o aquel ángel es más bello, o que Dios es superior a los ángeles, pues «*quod mensurat praestantius est quam quod mensuratur*»,³⁶⁴ aunque hay que decir que, si bien en este acto el alma se muestra superior a la naturaleza angélica, para Ficino la misma alma no concibe a Dios sino en tanto medida inconmensurable: «*prima mensura non mensuratur*».³⁶⁵

La única opción que queda así, es que las *formulæ* provengan de las *ideas universales*, ya que, si podemos definir a los ángeles a través de ellas y, para Ficino, lo único sobre los ángeles son Dios y las *ideas* divinas, entonces las *formulæ* han de tener su origen en ellas, en tanto formas secundarias o «*regulæ expressæ ab ideis super angelos existentibus*»,³⁶⁶ lo cual debe parecernos congruente si consideramos que estas *formulæ* son los modelos gracias a cuya consideración el alma examina, juzga y define ya simulacros, ya conocimientos e, incluso, naturalezas superiores como las de los ángeles, lo cual sólo es posible si estas formas secundarias provienen de las *ideas* mismas, que son modelo del entendimiento divino y medida estable de todo lo creado.

Por la misma razón, tales *formulæ* han de encontrarse desde el principio, previas a toda concepción, fijas e inmóviles en el ánimo,³⁶⁷ si es que el alma refiere a ellas todo objeto del espíritu y de la inteligencia, pues, es necesario que aquello que es medida y modelo de algo sea constante, fijo e inmutable, constituyendo así una dimensión estable en referencia a la cual podamos dar razón de las cosas, como sucede de hecho cuando, por ejemplo, el alma discierne la verdad o la falsedad de algo en relación a la *formulæ de la verdad*

³⁶⁴ *Ibid.*, XI, 4, p. 140, «*lo que mide es más excelente que lo que es medido*».

³⁶⁵ *Ibid.*, XI, 4, p. 144, «*la primera medida no es medida*».

³⁶⁶ *Idem*, «*reglas brotadas de las ideas que existen sobre los ángeles*».

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, XI, 4, p. 146.

sita en el alma, la cual es, según Ficino, la forma secundaria de la mismísima *idea* de verdad que habita en el entendimiento divino.

Por tanto, las *formulæ* no provienen de los simulacros ni son creaciones del alma, sino formas originadas desde las *ideas*, puesto que todo lo que es creado por el ánimo en actos nuevos y temporales es completamente inestable y mudable, y, por el contrario, las *formulæ* deben estar fijas e inmóviles en nuestra inteligencia en virtud de su parentela con las *ideas* si es que, como ya dijimos, «*quicquid singulis momentis occurrit animo, vel fit ab animo arbitrato nostro, ad illa referimos tamquam firmiter inhaerentia*». ³⁶⁸ De esta manera, las *formulæ*, si es cierto que en ellas se expresan las razones de las cosas gracias a las cuales podemos ejercer sobre ellas un juicio, no pueden estar sujetas al cambio, sino que deben ser «*omnis mutationis expertes*», ³⁶⁹ por todo lo cual concluye Ficino que las *formulæ* son introducidas en el alma desde las ideas y que permanecen estables en la inteligencia. ³⁷⁰

Aunque parece claro que las *formulæ* han de proceder por necesidad de las *ideas*, sin embargo queda aún otra cuestión por resolver, a saber, ¿de qué modo estas *formulæ* han podido ser dibujadas en el alma si son más elevadas que ésta? ³⁷¹ Varias páginas adelante de donde aparece formulada esta pregunta, encontramos dos analogías en las que Ficino, cual buen cristiano, señala a Dios como el artífice que plasma las ideas en nuestra inteligencia en calidad de *formulæ*. En la primera, narra que Dios procreó la mente de los hombres en sí mismo templándola (*temperat*) con las ideas de su propia mente, de manera que nuestra mente fuese creada acorde y en *consonancia* con la de dios, como si ésta, en el acto de inteligir, hubiese emitido un sonido y un movimiento que, siendo transmitidos a la mente humana, hubiesen

³⁶⁸ *Idem*, «cualquier cosa que en cada momento se presenta al ánimo o sucede por el ánimo en nuestro arbitrio, la referimos tan firmemente a tales inherencias».

³⁶⁹ *Idem*, «privadas de todo cambio».

³⁷⁰ Cf. *Idem*.

³⁷¹ Cf. *Idem*.

creado las *formulæ* de nuestra mente en *consonancia* con las *ideas* de la mente divina, lo cual no debería asombrarnos si consideramos que, similarmente, mediante el sonido y la vibración se transmite de una lira a otra (*ex lyra in lyram*) la armonía (*temperatem*) cuando se las afina o pone en consonancia.³⁷²

En la segunda analogía que hace Ficino, asimila a Dios a un artesano que fabrica un gran número de espejos, en lo cuales, una vez fabricados y dispuestos según un orden, él mismo se refleja (*sese obicit*), de lo cual resulta que, reflejándose en cada espejo, aparezca la imagen del artesano la misma cantidad de veces que espejos hubo fabricado y que, cuando el artesano se mueva de algún modo, cada movimiento sea imitado por las imágenes de los espejos. De la misma manera, señala Ficino:

Similiter Deus animas procreat, deinde his sese obicit tamquam speculis, per quam obiectionem in singulis imagines fiunt Dei. Quae quidem imagines mentes, ipsae sunt animarum, ita ut mentes tum multae sint, quia multae sunt animae in quibus sunt; tum una cunctae, quia unus est Deus quem referentur. Mens autem quaeque per vim intelligendi vim Dei refert ideas concipientem, per formulas autem refert ideas.³⁷³

De esta manera, observamos que para Ficino nuestra mente ha sido creada *por* y *en* Dios, el cual ha puesto en nosotros las *formulæ* como reflejo de las *ideas* que se encuentran en su propia mente y, a través de las cuales, estamos en poder de referir las cosas de aquí abajo a tales *formulæ* como a sus razones y paradigmas para de esta manera poder ejercer un juicio sobre las cosas mismas, aplicando así un universal a un particular. Esta síntesis es precisamente el juicio sensible que ejerce la fantasía, la cual reconoce las

³⁷² Cf. *Ibid.*, XII, 4, pp. 168, 170.

³⁷³ Cf. *Ibid.*, XII, 4, p. 171. «Similarmente Dios produce las almas y en seguida se coloca delante de ellas como ante espejos, a causa de lo cual se reproducen en cada una imágenes de Dios. Estas imágenes, ciertamente, constituyen las mentes mismas de las almas, y así como son muchas las mentes, ya que muchas son las almas en las cuales están, al mismo tiempo todas ellas son una, puesto que uno es Dios, a quien son referidas. Cada mente reproduce a través de la potencia intelectual las ideas que expresan la potencia de Dios, y reproduce las ideas a través de las fórmulas».

ideas universales como lo bello, lo bueno o lo justo (gracias a su participación en lo inteligible) en las cosas particulares y en sus simulacros (por su vecindad con la imaginación). Pero, ¿cómo es que la fantasía funge como medio entre las *formulæ* y los simulacros para que ambos se sinteticen en el juicio fantástico? Para Marsilio Ficino, según la opinión de Díaz Urmenta, cuando la fantasía se llena de imágenes particulares, es decir, de los simulacros de las cosas, llama o saca de sí (*provocare*) a la potencia cogitativa o *ratio*,³⁷⁴ en cuyo tanteo y vagabundeo por los simulacros de la fantasía sucede que las *formulæ* de la inteligencia se despiertan y se plasman sobre los simulacros, ejerciendo así un juicio sobre estos últimos cuyo carácter sensible y a la vez intelectual es propio del ámbito de la fantasía. Es por ello que Ficino señala que «*ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tamquam agens primum atque commune; formula tamquam agens proprium atque secundum; simulacrum tamquam incitamentum*»,³⁷⁵ y es que Dios es agente primero en tanto que es la fuente que ilumina las mentes de los hombres, sin cuya luz quedarían sumidas en la oscuridad, y es común porque todos beben de esa única fuente de luz; por su parte, las *formulæ* constituyen la luz misma, emanada de Dios, por la que cada una de las innumerables mentes de los hombres creadas por Dios concibe los géneros de las cosas, de igual forma que a través de la luz del sol los ojos perciben las formas y los colores;³⁷⁶ finalmente, los simulacros de la fantasía, reflejándose en la mente, despiertan las *formulæ*, funcionando así como estímulo (*incitamentum*) de la actividad

³⁷⁴ J. BOSCO DÍAZ-URMENETA MUÑOZ, “El potencial liberador de la imagen: Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino” en *Cuadernos sobre Vico*, num. 17 – 18, p. 399.

³⁷⁵ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XII, 4, p. 168. «*Dios se mantiene respecto al acto mismo de inteligir como agente primero y bien común; la formula como agente individual y segundo; el simulacro como estímulo*».

³⁷⁶ *Ibid.*, XVI, 1, p. 346. Cf. además, lo que se dice en *Poimandres*, I, 6, en lo cual podemos observar, según mi parecer, la influencia del hermetismo en el modo en que Ficino trata el tema de Dios y su relación con la mente humana: «*lo que en ti ve y oye es la palabra del Señor, y tu pensamiento es Dios padre. Son indisociables uno del otro y su unión en la vida [...] Centra, pues, tu atención en la luz y accede así a su conocimiento*».

intelectual. En palabras de Díaz Urmenta, el simulacro o imagen de la fantasía:

[...] puede ser el catalizador de la inteligencia, la espina que despierta a las Ideas que están en la *mens* como *formulæ*, es decir, pequeñas formas, acordes al rango de la inteligencia humana. La imagen hace que “salgan a la luz” y “de ociosas se vuelvan dispuestas” [TP, XII, 4], es el impulso ocasional (*occasionis impulsus*, TP, XI, 3) para que la *mens* ejercite su potencial inventivo [TP, XV, 16].³⁷⁷

El proceso por el que de ociosas se vuelven dispuestas las *formulæ* a través de los simulacros se cumple, narra Ficino, cuando el alma discierne uno por uno los impulsos (*impulsus*) provenientes de las cosas singulares a través de los sentidos, formando, en virtud de la fantasía, imágenes internas que la memoria almacena. De aquí resulta que la fantasía se llena de imágenes singulares de las cosas, las cuales estimulan (*provocare*) la inteligencia, por lo que, finalmente, esta última pare las especies universales (*speciem universalem parit*) a través de las cuales será capaz, más tarde, de concebir las nociones comunes a través de una única mirada.³⁷⁸

A esto hay que agregar que, como ya he citado, la naturaleza del movimiento por el que se cumple el juicio fantástico es bidireccional, de forma que cuando la inteligencia se despierta a la consideración anímica de los simulacros, simultáneamente la sensibilidad se vuelve en cierta forma inteligente. Es por ello que David Summers hace énfasis en el carácter sensible del juicio fantástico,³⁷⁹ en contraste con el juicio meramente intelectual cuya prioridad es la deducción a través de las razones y los argumentos, ya que el juicio fantástico es intelectual en tanto participa de las *formulæ* sitas en la inteligencia, pero, además, es sensible en tanto su campo

³⁷⁷ J. B. DÍAZ-URMENETA, *op. cit.*, p. 400.

³⁷⁸ Cf. M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XVI, 1, p. 358,

³⁷⁹ Cf. D. SUMMERS, *op. cit.*, pp. 45 – 50.

de acción es lo particular y, sobre todo, porque se manifiesta en la sensibilidad misma, pues, cuando afirmamos de algo la bondad, la maldad, la belleza, la vileza, la armonía o la deformidad, sin duda alguna nos conmovemos en el espíritu, de manera que el juicio de la fantasía repercute de forma sensible y notoriamente emocional, a pesar de lo cual no le podemos quitar su calidad de juicio, y por tanto de inteligibilidad, en tanto este juicio se produce en el alma a partir del discernimiento de las *especies universales* o *ideas* en las cosas y acciones que el mundo nos presenta. Debe quedar claro, por tanto, que la fantasía es la potencia o el lugar preciso del alma en el que se cumple esta unión entre lo sensible y lo intelectual, tan importante para discernir lo conveniente y lo perjudicial en la vida práctica, pues, por un lado «*a phantasia tum simulacra, tum actus in mentem continuo refulgere*»,³⁸⁰ y simultáneamente «*a mente in phantasia tam simulacra, quam actus reverberantur*».³⁸¹

De este modo, no sólo cumple el espíritu el papel de reflejar en su superficie los simulacros de las cosas a través de la actividad que va desde los sentidos hasta la fantasía para que el pensamiento los contemple y las *formulae* «*salgan a la luz*» y «*de ociosas se vuelvan dispuestas*»,³⁸² sino que, paralelamente, logra volcar la inteligencia misma hacia la fantasía, logrando con ello una visión unificada y ordenada de la realidad en la que no sólo sucede un cambio mutuo de especies entre la actividad intelectual y la sensible (*speciei actusque*), a saber, entre simulacros y *formulae*, sino, mejor aún, de disposición y modalidad entre las mismas (*affectus habitusque*), por lo que el acto en el que se realiza la síntesis que constituye el juicio fantástico no significa solamente una acción a distancia, si bien mutua, entre la mente y la

³⁸⁰ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XV, 4, p. 322, «*ya simulacros, ya actos, continuamente resplandecen en la mente desde la fantasía*».

³⁸¹ *Idem.* «*tanto los simulacros como los actos son reflejados de la mente a la fantasía*».

³⁸² *Ibid.*, XII, 4, p. 168.

fantasía, sino, sobre todo, una unión y afinidad insolubles (*cognatio sit copulaque insolubior*) entre ambas actividades del alma.³⁸³

Además, el juicio fantástico, en el que se sintetizan las especies de la inteligencia y de la sensibilidad, expresa, hasta cierto punto, la unidad misma de la sustancia anímica. En efecto, intelecto, fantasía, imaginación y sentidos se juegan en una misma consideración, la cual sería imposible para Ficino si tales actividades no tuvieran al alma como una única sustancia y naturaleza común que subyace a ambas (*subesset utrisque*) y que les sirve de sustentáculo (*commune subiectum*), de tal suerte que la mente, impelida por la fantasía, pueda entregarse así a la consideración del dolor y el gozo del alma, a la vez que la fantasía, a pesar de ser una potencia finita, logre acompañar a la fuerza infinita de la mente hasta donde le sea posible en el cumplimiento de una determinada consideración. Por tanto, para Ficino, en base a esta naturaleza común del alma, ahí donde la mente extiende su circunspección (*speculatur*) del mundo, allí también la fantasía proyecta su mirada (*cogitet*), todo lo cual termina por resumirse en una única consideración del alma en la que, gracias al intercambio inmediato, fácil e íntegro (*subita, facilis, integra commutatio qualitatum*) de sus respectivas especies (*species*), el intelecto deviene fantástico y la fantasía intelectual, lo cual sería imposible si ambas facultades no residieran en el alma misma.³⁸⁴

Sin embargo, la consecuencia más importante que podemos rastrear gracias al ejercicio del juicio fantástico del alma, se refiere no sólo a la unidad del plano cognoscitivo y de las potencias del alma que se manifiesta en virtud de la síntesis que realiza la fantasía, sino, sobre todo, a la unidad interpretativa de la misma que se expresa en los juicios de valor que cada individuo realiza en todo momento acerca del mundo y de su propia

³⁸³ *Ibid.*, xv, 4, p. 322.

³⁸⁴ *Ibid.*, xv, 9, pp. 322 – 324.

interioridad, y que modelan su vida a través de un cierto hábito de interpretación particular nacido de la constelación de la propia fantasía,³⁸⁵ la cual, habiendo despertado la inteligencia a la consideración de las *ideas*, se reviste de manera distinta en cada individuo como resultado de una adecuación más o menos exacta de nuestro juicio sensible a las *formulæ* de nuestra mente, que son reflejo de las *ideas* de la mente del Creador, pues, recordemos, el hombre excelente es aquel que discierne con más precisión el bien, la belleza o la justicia en las acciones y los objetos, mientras que el hombre vil, dada la poca familiaridad de su fantasía con su inteligencia, posee un espíritu nublado, incapaz de discernir las *ideas* en las cosas que se le presentan:

Ficino propone una inteligencia que convive con la fantasía estrechamente en el mismo sujeto existente humano. Tal inteligencia ha ido modelando sus *species* a partir de las *pequeñas formas* [formulæ] que fueron despertándose estimuladas por las vibrantes imágenes de la fantasía y con esas *species* ha ido modelando la fantasía, transfiriéndole sus hallazgos [...] La inteligencia llega a hacerse *fantástica*, creando claras y brillantes imágenes, y la fantasía *intelectual*, y así ilumina el particular con mayor riqueza como consecuencia de su formación por la *mens*.³⁸⁶

De esta forma, la importancia que tiene la mediación de la fantasía entre la sensibilidad y el intelecto, no sólo se encuentra en que, mediante los simulacros que adquiere y refleja en la superficie del espíritu, permite al alma considerar los particulares y despertar las *formulæ* a través del reconocimiento de las *ideas* en las cosas, sino, además, en que mediante el resplandor de este reconocimiento, perfeccionado o no por los estudios y la experiencia individual, la fantasía se ilumina y adquiere un hábito de interpretación particular en cada alma, de manera que, por ejemplo:

³⁸⁵ J. B. DÍAZ-URMENETA, *op. cit.*, p. 399.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 403.

[...] si la *pequeña forma* que se actualiza es la de armonía, el ritmo musical y poético, que hasta entonces sólo nos agradaba, cobra un sentido nuevo y parece iluminar aspectos muy diferentes de la propia vida o del entorno. La noción habitual de la *ratio* también se altera: si entendía el ritmo sólo como virtuosismo formal, desde ahora explorará sistemáticamente las posibilidades que abre la *formula*.³⁸⁷

Es así que el ejercicio de la fantasía cumple, simultáneamente, la tarea de descubrir sentidos en todo lo que se nos presenta al espíritu y de dar sentido a nuestras acciones y pensamientos, pues, por un lado, una vez conformada la fantasía en su contacto con la inteligencia, está habilitada para descifrar el significado, sentido o *intenciones*, como las llamaba Avicena, en las acciones, los simulacros o los objetos, pues, por ejemplo, –se pregunta Ficino– «*Quis non facile agnoscat cupientem, timentem, iratum, gaudentem animum, et morentem?*»,³⁸⁸ lo cual es ciertamente posible a causa de que la fantasía reconoce las *intentio*, y, a través de ello, logra comprender, o al menos interpretar, el sentido de manifestaciones del alma que se reflejan externamente tales como un guiño, la risa, el llanto, un lamento, una ironía, o también encontrar amable a una persona, indignante un discurso, alegre un día soleado, entristecedora la muerte o, en fin, descubrir el sentido de todo tipo de fenómenos que la fantasía puede traducir a un lenguaje fantástico para que el alma, que se extiende toda en el espíritu, los contemple y elija aquello que es mejor para sí o más bello, o tal vez aquello que le parece justo, por lo que tal percepción no es ya meramente una simple percepción, sino una percepción del sentido, la cual origina un conocimiento de tipo sensible en el espíritu.³⁸⁹ Por otro lado, como hube señalado, la fantasía no sólo devela el sentido de lo que se presenta al espíritu, sino también dota de sentido

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 400.

³⁸⁸ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XIII, 1, p. 190, «*Quién no reconoce fácilmente a un animo enamorado, a uno temeroso, a uno airado y a uno acongojado?*».

³⁸⁹ Cf. I. CULIANU, *op. cit.*, p. 66.

nuestros pensamientos y da dirección a nuestros actos, proyectando aquello que considera bueno, bello o justo en nuestras acciones, decisiones y en nuestros gustos, de manera que cada hombre se inclina hacia distintas actividades, cierta compañía y busca objetos adecuados a sus fines, todo lo cual se expresa en distintos modos de ser, percibir, elegir, obrar y expresarse, por lo que bien podemos afirmar con Ficino que en la fantasía radica aquello «*quo fit ut dissimiliores sint admodum inter se hominis figura, gestibusque et moribus*».³⁹⁰ De hecho, el cuerpo mismo es integrado en el proceso fantástico, lo cual sucede cuando el alma, a través del espíritu, logra en último término manifestar y expresar los pensamientos, juicios y emociones que concibe en sí gracias a la actividad fantástica,³⁹¹ pues, sin duda, «*solus homo rideat, solus et lachrimetur, ex eo quod animi motus plurimum in corpus habent imperium*»,³⁹² de tal suerte que cualquier movimiento del alma debe tener su correspondiente expresión corporal al ser exteriorizado ya sea a través de gestos o palabras, ya a través de acciones o costumbres. Incluso, para Marsilio Ficino el poder de la fantasía era tan grande que no sólo lograba plasmar en movimientos o gesticulaciones, como la risa y el llanto, lo que padecía el alma en virtud de su juicio sensible inmediato, o en gustos y costumbres las elecciones y consideraciones del alma respecto a lo mejor, sino que, más aún, los deseos (*aviditas*) de una mujer en cinta imprimían en el feto las notas de sus pensamientos o, también, se imprimían en los hijos gestos y aspectos a causa de las violentas imaginaciones de las cosas que los padres evocaban en su fantasía en el momento del coito.³⁹³

³⁹⁰ M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XIII, 1, p. 186, «*por lo cual sucede que los hombres sean muy distintos entre sí en cuanto a la figura, los gestos y las costumbres*».

³⁹¹ Cf. J. B. DÍAZ-URMENETA, *op. cit.*, p. 402.

³⁹² M. FICINO, *Theolog.*, ed. bil., XIII, 1, p. 190, «*el hombre sólo ríe y sólo llora, a causa de que el movimiento del alma ejerce un grandísimo imperio en el cuerpo*».

³⁹³ *Ibid.*, XIII, 1, p. 186.

Aunque ya no estemos tentados a creer en estas últimas manifestaciones de la fantasía que cita Ficino, sin embargo a nadie debe parecer extraño que las emociones y pensamientos que se suscitan en el alma tengan la gran mayoría de las veces una expresión en el cuerpo a través de movimientos, gestos y palabras, y que las costumbres y los gustos de un hombre en particular nos expresen la disposición de su fantasía y, por ende, de su juicio sensible, es decir, de su consideración acerca de lo bello y lo bueno, todo lo cual, paralelamente, es capaz de observar el espíritu a través de la fantasía misma, reconociendo que la causa de todas estas manifestaciones está en el alma o, más precisamente, en el modo en que su fantasía se relaciona con su inteligencia, por un lado, y con el mundo externo, por otro.

Hasta aquí he expuesto cómo el espíritu media entre el cuerpo y el alma, y cómo a su vez la fantasía lo hace entre la inteligencia y la sensación. El espíritu es el espejo en el que la fantasía refleja los simulacros de las cosas obtenidos por los sentidos para que el alma pueda contemplarlos, simulacros que al reflejarse en la base luminosa del espíritu despiertan la inteligencia, la cual, modelando la fantasía con sus *formulæ* que están hechas a su vez a semejanza de las *ideas* divinas que yacen en la mente de Dios, no sólo permite que el alma reconozca los vestigios de las *ideas* en las cosas del mundo por mediación fantástica, sino también dota de sentido nuestras acciones y pensamientos, e incluso a objetos e imágenes, como en el caso de las obras de arte o los talismanes que veremos un poco más adelante. El juicio fantástico o sensible es un proceso que fluye de dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro, en virtud de la naturaleza intermedia del espíritu humano, el cual, sin duda, es por ello el medio perfecto por el que se unen el plano corporal y el ideal, y la fantasía la potencia del alma encargada de llevar a cabo esta

unión en el espíritu del hombre, cuyo proceso es descrito por Culianu en los siguientes términos:

El conocimiento sensible es la traducción, en un lenguaje imaginario, del mundo que nos rodea para que el alma pueda conocerlo. Por el contrario, el conocimiento inteligible representa la traducción, en un lenguaje fantástico, de las realidades que se encuentran impresas en el alma para que la razón discursiva, –que es una instancia objetiva, aunque impotente– pueda captarla y apoderarse de ellas.³⁹⁴

Para finalizar la exposición en torno al pensamiento de Ficino me parece necesario ilustrar dos fenómenos que son posibles sólo gracias a esta traducción al lenguaje fantástico de la que habla Culianu, en la cual, además, podremos vislumbrar las implicaciones éticas de la reflexión ficineana acerca de lo fantástico y cómo el conocimiento y la manipulación de las *species* fantásticas es de suma importancia para alcanzar el premio de la virtud y con ella la tan ansiada felicidad. Tales ejemplos que traeré a colación son ejemplos claros por cuya observación puede comprenderse de manera más clara la importancia de la reflexión ficineana en torno a la fantasía. El primer fenómeno se refiere al modo en que se manifiestan los *simulacros* que entran por los sentidos cuando adquieren, en virtud del juicio sensible de la fantasía, un valor o una tonalidad afectiva y cognoscitiva que las imágenes sin más no tienen, de tal suerte que más que un simple *simulacro* de las cosas, tales efigies se convierten en *fantasmas*. El fantasma con el que ejemplificaré el proceso será el de la persona amada, dada la universalidad con que aparece en todos los hombres y su notable presencia, por la cual no hay hombre que pueda negar haber experimentado esta presencia en su espíritu. El segundo fenómeno a observar es el de la hechura de un talismán, el cual cumple un proceso contrario al *fantasma* amatorio, ya que mientras éste es un *simulacro*

³⁹⁴ I. CULIANU, *op. cit.*, p. 66

proveniente de los sentidos que, despertando la *formula* de la belleza, es revestido con las cualidades *ideales* que tal *formula* de la inteligencia transmite desde la *idea* misma de Belleza que yace en la mente de Dios, y por lo cual el fantasma es elevado a un rango superior al de las cosas del mundo o de sus simulacros, para Ficino, por el contrario, los talismanes son concebidos como objetos a los que se les han introducido influencias celestes, es decir, luz resplandeciente de las *ideas* atraída del cielo, del alma del mundo, esto, en virtud de una imagen trazada en el talismán que, por sus rasgos alusivos y acordes con las influencias que se quieran, logra convertirse en receptáculo adecuado para recibir tales influencias celestes. Por tanto, mientras por medio del fantasma el espíritu evoca las *ideas* de la inteligencia divina, a través del talismán las invoca, despertando en ambos casos al alma a la consideración de lo fantástico, y a través de ello de lo divino. Pues divina es la imagen del amor y divina la ayuda del cielo.

η) *El fantasma de la persona amada*

Como mencioné, de todas las clases de fantasmas hay uno que por su aparición generalizada en la vida cotidiana podrá reconocer cualquiera que ponga atención a las imágenes que llenan su ánimo, me refiero al fantasma de la persona amada que inunda el pensamiento, colmándolo ya de felicidad, ya de desánimo.

La imagen de la persona amada que entra por los ojos y muta en fantasma, convirtiéndose en objeto de amor, fue un fenómeno manifiesto y en gran medida observado por poetas, médicos y filósofos del Renacimiento, para quienes era claro que, como señala Giorgio Agamben, «*todo auténtico enamoramiento es siempre un amar por sombra o por figura, toda profunda*

*intención erótica está siempre dirigida idolátricamente a una ymage».*³⁹⁵ De esta forma, adelantándose a la moderna psicología, los pensadores renacentistas atraparon en las redes de su reflexión la entidad en virtud de la cual se cultiva en gran medida el amor, esto es, el fantasma del que se prende el *eros*. La manifestación de este fantasma tan caro al hombre será de gran importancia para Marsilio Ficino, quien, inmerso en esta tradición, observa que tal fantasma es el medio por el cual el hombre puede ascender a la consideración de las cosas divinas, en tanto reflejo de la idea de Belleza, pero, de igual forma, aquél por el que podemos quedar atados al objeto del que es efigie, si es que no existe una elevación espiritual en la consideración del mismo, y con ello abandonados al amor carnal, cuya naturaleza cambiante y temporal es responsable de constantes tribulaciones en el alma.

Para poder asir tal fantasma es preciso abrir una pregunta cual si de la ventana por la que podemos sorprender a tal fantasma se tratase, tal pregunta es formulada por Giacomo da Lentini, poeta italiano del siglo XIII, del modo siguiente: «¿cómo es posible que una mujer tan grande haya podido penetrar en mis ojos, que son tan pequeños, y de ahí, a mi corazón y cerebro?».³⁹⁶ Esta pregunta, que parece absurda en un principio, guarda en sí el asombro ante la extrañeza que suscita el reconocimiento del fantasma *erótico* que, hasta ese momento cotidiano, aparece ahora bajo su propia luz, dentro de sus propios confines, independiente de aquello que fue su causa en un principio, y que, por ello mismo, suscita en el espíritu el ansia de saber aquello que verdaderamente es. Ante tal pregunta planteada por Giacomo da Lentini, Ficino responde de manera brillante:

[...] porque al Amor le agrada la hermosura de alguna persona, no en cuanto reside en la materia exterior, sino en cuanto su imagen se recibe en

³⁹⁵ GIORGIO AGAMBEN, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental.*, p. 150.

³⁹⁶ *Apud*, I. Cuianu, *op. cit.*, p. 51.

el alma mediante el sentido de la vista; y aquella imagen, en la vista y en el alma, no puede ser corporal, no siendo éstas corpóreas. ¿De qué modo la diminuta pupila del ojo podría abarcar tanto espacio del cielo, si lo captara de modo corporal? De ninguno.³⁹⁷

Por tanto, no es un cuerpo material aquello que produce en nosotros el arrebató amoroso, sino la imagen que se desprende de un cuerpo hermoso y que entra al alma a través de los ojos hasta asentarse en la fantasía, que la nutre en su seno hasta que esculpida en «*el alma del amante llega a ser casi un espejo, en el que luce la imagen del amado*».³⁹⁸ De esta forma, el modo en que se recibe la efigie del amado es el espiritual, ya que lo que se recibe en el alma es una imagen incorpórea semejante al amado, es decir, un *simulacro*, y no algo corporal. El proceso natural por el cual llegan estos simulacros al alma para Ficino tiene fuertes resonancias de la teoría óptica de Platón, según la cual, una imagen se produce en el alma cuando, a partir del fuego interior, fluye un rayo luminoso proyectado por los ojos hacia fuera y entra en contacto con la superficie iluminada de los objetos externos, de manera que mezclándose con la luz solar (hermana de la anímica), transmite de vuelta a los ojos la imagen del objeto y de donde es enviada al alma, produciéndose así la visión.³⁹⁹ De igual forma, Ficino parece tener en consideración la teoría estoica del *pneûma* de acuerdo con la cual el *pneûma* visual es un «*rayo ígneo*» que va desde el *hegemonikón* al ojo y de ahí se extiende hasta el objeto sensible en forma de cono, cuya punta es el ojo y su base la superficie observada, produciéndose así el fenómeno visual;⁴⁰⁰ de hecho, para Epicteto, el *pneûma* mismo salía del órgano sensorial y un vez que había entrado en contacto con el objeto sensible llevaba la imagen así percibida hasta *hegemonikón*.⁴⁰¹ Ambas

³⁹⁷ M. FICINO, *Sobre el amor*, pp. 79-80.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁹ PLATÓN, *Tim.*, 45b – d.

⁴⁰⁰ CHRYSIPP., *Testimonios y fragmentos*, frs. 265, 449 [S. V. F. II 867, 886].

⁴⁰¹ Cf. EPICT., *Disert.*, II, 23, 3.

versiones parecen coincidir en la hipótesis de Ficino según la cual en el acto de observar lanzamos un rayo luminoso compuesto por los *spiriti*, «*carro e instrumento del alma*»,⁴⁰² engendrados en el corazón a partir de la parte más sutil de la sangre, y, por tanto, a partir del mismo vapor o hálito del que esta compuesto el *spiritus*,⁴⁰³ lo cual, concretamente en el proceso amoroso, da como resultado que, según Ficino, el amor se encienda gracias a que el rayo visual es adecuado, dada su naturaleza espiritual, para transmitir los *simulacros* nacidos de la figura del amado hasta el alma y mediante ellos se forme una efigie en la fantasía.⁴⁰⁴ Pero, además, el amor se enciende a causa de la mirada del amado que infunde sus *spiriti* cuando su rayo visual alcanza los ojos del amante, pues «*los mortales contraen mal de ojo sobre todo cuando, dirigiendo su vista a la de otro fija y frecuentemente, conjuntan luces con luces; y miserablemente por ellas se beben el Amor*». ⁴⁰⁵ De esta manera, los *spiriti* del amado hieren como flechas los ojos del amante y de ahí se transmiten por todo el cuerpo hasta el corazón del amante, encendiendo el amor y alimentando la efigie que el amante ha esculpido del amado, por ello, según Ficino, «*Amor se efectúa en un cierto modo mediante el mal de ojo*»,⁴⁰⁶ el cual es descrito en los siguientes términos:

Así, quién se maravillará, entonces, si el ojo abierto, y fijo con atención en alguien, arroja a los ojos de quien lo mira las flechas de sus rayos, y junto con esas flechas, que son el carro e los espíritus, lanza ese sangriento vapor que nombramos espíritu? De allí la flecha envenenada traspasa los ojos; y por ser arrojada desde el corazón de quien la lanza, se lanza hacia el corazón del hombre herido, casi como a una región propia y natural. Aquí hiere el corazón; y en sus duras paredes se condensa, y se vuelve sangre.

⁴⁰² M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 121.

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 164 – 165.

⁴⁰⁴ I. CULIANU, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁰⁵ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 174.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 130.

Esa sangre extraña, ajena a la sangre del herido, la sangre misma del herido perturba; y la sangre propia turbada, y casi corrupta, se enferma.⁴⁰⁷

Por tanto, la imagen del amado es una efigie incorporal formada a partir de los *simulacros* percibidos por los sentidos y transmitidos al alma por medio de los *spiriti*, imagen que, junto con el fuego de los *spiriti* provenientes de la mirada del amado, constantemente encienden la pasión amorosa. Pero, ¿cuál es el proceso anímico por el que se inscribe la efigie del amado en la superficie luminosa de la fantasía para, más tarde, convertirse en un fantasma? La etiología por la cual el fantasma amoroso se instala en el alma es descrita elocuentemente por Andrés el Capellán en estos términos:

Cuando alguien ve a una mujer que merece atención erótica, empieza en seguida a desearla en su corazón. Luego, cuanto más piensa en ello, más penetrado de amor se siente, hasta el punto que consigue reconstruirla toda entera en su fantasía. A continuación, se pone a pensar en sus formas, distingue sus miembros, lo imagina en acción y explora las partes secretas de su cuerpo.⁴⁰⁸

De esta forma, la intromisión del fantasma de la persona amada encuentra su entrada en el espíritu a través de los ojos, «*puertas del alma*»,⁴⁰⁹ ya que es en la retina de los mismos que se conciben por vez primera las bellas formas de quien ha de arrebatarnos al amor. Esta imagen así concebida comienza a robar la atención de nuestro pensamiento, el cual la evoca y contempla incesantemente con embeleso, cubriéndola de dulces intenciones, esperanzas, cálidos colores, reavivándola una y otra vez, esculpiendo detalle a detalle en la fantasía aquellos atributos que han saltado a nuestra mirada y realzando aquellos otros que no lo fueron tanto hasta que, después de mucho fantasearla, cautiva nuestro corazón y reclama para sí todos nuestros

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁰⁸ *Apud* G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁰⁹ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 125.

pensamientos. Ficino expresa esta actitud cuando señala que «*los enamorados consumen la mayor parte del tiempo en poner atención con los ojos y con los oídos al amado; y raras veces su mente se recoge en sí, vagando a menudo mediante los ojos y los oídos*»,⁴¹⁰ de tal suerte que su espíritu está todo ocupado en la consideración del fantasma del amado que, una vez pintado en la superficie de su fantasía, roba la atención del espíritu y no permite que la mente se recoja en sí misma, consumiendo los *spiriti* de la sangre que mantienen encendido el apetito del amado. Al respecto, Giorgio Agamben comenta lo siguiente:

No un cuerpo externo, sino una imagen interior, es decir el fantasma impreso, a través de la mirada, en los espíritus fantásticos es el origen y el objeto del enamoramiento; y sólo la atenta elaboración y la inmoderada contemplación de este simulacro fantasmático mental se consideraba que tenía la capacidad de generar una auténtica pasión amorosa.⁴¹¹

Ahora bien, cuando el enamorado es arrebatado por la belleza de su amado, introyectando la imagen de éste dentro de sí para después rendirle culto a través de la contemplación fantástica en el espejo del espíritu, idealiza tal imagen y la coloca en el centro de su pensamiento, por lo que muchas veces la imagen sobrepasa el modelo del que procede y, «*reformándola, la mejora, si es que le falta parte alguna a la forma perfecta del cuerpo jovial*»,⁴¹² de ahí que muchas veces los amantes se engañen respecto a la belleza de la persona amada, ya que no la juzgan más en relación a la imagen real proveniente de los sentidos, sino respecto a la efigie elaborada en la fantasía que ha sido formada a semejanza de una cierta *idea* del hombre sita desde el principio en el alma, pues, desde el punto de vista platónico de Ficino, la elección de aquella persona cuya imagen ha de cultivarse en el espíritu viene

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 60.

⁴¹² *Ibid.*, p.111.

determinada por una *idea* subyacente al alma de aquello en lo que consiste la perfección humana, previa a cualquier imagen, y dentro de cuyos límites la fantasía tiende a perfeccionar la imagen obtenida por los sentidos:

[...] la hermosura y figura del hombre debidamente compuesta, se aviene con gran exactitud con aquel sello o bien razón del género humano, que nuestra alma tomó del autor del todo, y retiene en sí. Por eso, la imagen del hombre exterior captada por los sentidos, pasando por el alma, si está en desacuerdo con la figura del hombre, que el alma posee desde su origen, de inmediato disgusta; y como fea, genera odio. Si con ella concuerda, de hecho gusta; y por bella se le ama.⁴¹³

En este punto, trasluce el platonismo de Ficino, quien, haciendo referencia a su teoría de las *formulæ*, señala que la belleza y la figura de un hombre nos agrada porque se aviene de buena forma con el sello o razón (*formulæ*) del género humano inscrito en el alma por el Autor del todo, de manera que si la imagen del hombre captada por los sentidos está de acuerdo con este sello que el alma posee desde su origen, de inmediato gusta y se ama por considerársela bella, de lo contrario se aborrece. De este modo, la causa de que amemos la efigie del amado consiste en que su imagen o *simulacro* percute en el alma y consuena o disuena con la *formula* del hombre pintada en la inteligencia, lo que da como resultado que el alma, conmovida por tal efigie odia o ama a la persona de la que proviene.⁴¹⁴ Y es que para Ficino, la belleza corporal «es un determinado acto, vivacidad y gracia, que resplandece en el cuerpo por el influjo de la idea»,⁴¹⁵ de tal suerte que, si consideramos atentamente su causa, nos será manifiesto que ésta no se haya en el cuerpo, sino en Dios mismo, quien, a través de la luz divina que mana de las Ideas dispuestas en su Mente, infunde perfección a todas las

⁴¹³ *Ibid.*, p. 85.

⁴¹⁴ *Idem.*

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

naturalezas que dependen de él.⁴¹⁶ Esta es la razón de que los amantes sientan temor o reverencia ante la presencia de la persona amada, lo cual le sucede inclusive a los hombres fuertes y sabios, ya que, siendo la belleza en cierto modo fulgor divino que resplandece en los cuerpos hermosos, por ello mismo quebranta la fuerza y sabiduría humana por ser divina y, por tanto, superior a éstas.⁴¹⁷

He aquí una de las consecuencias éticas más importantes de los fantasmas, en este caso particular, de aquel de la persona amada. Pues, gracias a la efigie del fantasma del amado, podemos ascender a la consideración de la causa de tal belleza que nos arrebató hacia el amor, es decir, de lo divino, ya que la belleza es un cierto acto o rayo de Dios que penetra por todas partes dándoles perfección: «*primero en la mente angélica, después en el alma del universo y en las otras almas; y en tercer lugar en la naturaleza; y en cuarto en la materia de los cuerpos*».⁴¹⁸ De esta forma, el fantasma que formamos en la fantasía, tanto por la belleza corporal que ha despertado en nosotros el amado, como por lo *ideal* que en tal efigie fantástica reconocemos al despertar las *formulæ* de nuestra mente, es el medio a través del cual podemos ascender a la consideración de lo divino, *eidético* y superior, cuyo centro es Dios.⁴¹⁹

Siguiendo a Platón, piensa Ficino que podemos ascender del amor por la belleza de alguien en particular al de la belleza de los demás cuerpos, de ahí al de las buenas costumbres y caracteres de los hombres, en seguida al de las ciencias y la filosofía hasta llegar, finalmente, a la consideración de las Ideas mismas y de Dios, fuente de toda belleza.⁴²⁰ De esta forma, el fantasma de la persona amada es de gran importancia en lo que se refiere a la elevación del

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 40.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 32 – 35, 38.

⁴²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 148 – 153; PLATÓN, *Symp.*, 210a – 211c.

propio espíritu y, por tanto, a la felicidad, ya que, de la consideración de la perfección externa de la figura e imagen del amado, nos despierta a la consideración de la perfección interna del mismo, la cual piensa Ficino que es la bondad:

Por esto afirmamos que la belleza es la flor de la bondad. Y por los atractivos de esta flor, que actúan como señuelos, la bondad que está adentro escondida, atrae a los circunstantes. Pero como el conocimiento de nuestra mente se origina en los sentidos, nunca entenderíamos ni apeteceríamos la bondad escondida dentro de las cosas, si no fuésemos llevados hacia ella por los indicios de la belleza exterior [...] tanta diferencia hay entre la bondad y la belleza, como entre las semillas y las flores. Y como las flores, por haber nacido de las semillas de los árboles, a su vez producen semillas, así la belleza, que es la flor de la bondad, como nace del bien, reconduce al bien a los amantes.⁴²¹

Si la belleza es vestigio de la bondad, entonces las imágenes o simulacros y los fantasmas, en especial aquel del amado, en los que se posa la belleza, constituyen los medios a través de los cuales es posible a un hombre reconocer y conducirse hacia la bondad que se trasluce en la belleza externa. En este sentido, el juicio sensible o fantástico también es de suma importancia, ya que si lo ponemos a tono con las *formulæ* de nuestra mente seremos más aptos para reconocer la belleza y, a través de ella, de conducir nuestra alma hacia la bondad y lo óptimo, a la vez que evitaremos quedar atados a la simple apariencia externa de las cosas, la cual, estando sujeta al tiempo y al espacio, es causa de ignorancia y dolor permanentes a causa de su situación cambiante y pasajera. Es por esto último que, como veremos, el fantasma del amado no sólo representa aquello a partir de lo cual podemos ascender a la consideración de lo divino, sino también la entidad en razón de la cual podemos quedar atados a lo material, si es que consideramos a tal

⁴²¹ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 74.

efigie no como un medio por el que nuestro espíritu se despierta a la consideración de lo divino, como sombra de lo verdaderamente bello, sino como el fin en sí mismo, como la belleza última a la que nuestro espíritu debe aspirar.

Para ilustrar esta doble tendencia del amor, Ficino sigue la tesis de Platón según la cual existen dos tipos de amor: el *pandemio* y el *uranio*, a los cuales Ficino da el nombre de *vulgar* y *celeste* respectivamente.⁴²² El celeste, como ya vimos, nos despierta a la consideración de lo divino a través del fantasma como una primera instancia. El vulgar, en cambio, hace de la persona amada, junto a su correspondiente fantasma, el fin último de nuestro deseo, por lo cual tiende hacia la procreación, y aunque en algunos lugares Ficino dice que es honesto, sin embargo no deja de resaltar el carácter umbrátil y pasajero del objetivo al que tiende este amor, ya que «*se fija en la belleza que ve en el cuerpo frágil, escurridizo como agua, belleza que es sombra [que] nunca logra aferrar*»,⁴²³ a causa de que la belleza que yace en los cuerpos es caduca, una mera sombra de la verdadera y divina idea de Belleza que se encuentra en la mente de Dios y que, mediante su rayo, ilumina y hace participes de sí a todas las cosas y seres terrenos en algún grado, por lo que aquél que persigue la belleza de aquí abajo como a un fin en sí mismo se equivoca, y, «*porque no se percata de su error, deseando una cosa y persiguiendo otra, nunca puede colmar su deseo*». ⁴²⁴

De esta manera, en el amor vulgar el amante es arrebatado hacia el fantasma del amado esculpido en la fantasía, al que se ha juzgado bello y por consiguiente objeto de amor, y de ahí reconducido, en detrimento de lo celestial, a la persona misma de la cual ha nacido tal efigie fantástica,⁴²⁵ ya

⁴²² Cf. *Ibid.*, pp. 41 – 43, así como PLATÓN, *Symp.*, 180c –181c.

⁴²³ Cf. M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 148.

⁴²⁴ *Idem.*

⁴²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 121.

que, como señala Ficino, los amantes *«desean ver continuamente ese cuerpo, del cual derivaron aquella imagen. Porque, a pesar de que el alma (aunque privada de la presencia del cuerpo) conserve cerca de sí su imagen, y por más que ésta le sea suficiente, sin embargo los espíritus de los ojos, que son instrumentos del alma, no la conservan»*,⁴²⁶ de tal suerte que al espíritu, que no ha concebido la causa de esta belleza como algo celestial, le es necesaria la presencia perpetua del cuerpo exterior, para que a través de ella se iluminen, conforten y se deleiten al mismo tiempo el mismo espíritu y los sentidos externos, los cuales no pueden retener la imagen del amado. En este tipo de amor, el alma es obligada a desear la misma cosa, puesto que sirve y se deleita a la vez con el goce de los sentidos.⁴²⁷

Pero, ¿en qué radica el carácter morboso de este tipo de amor si, a pesar de no ser elevado, es el medio del que se sirve la creación para continuar la raza? Me parece que el aspecto negativo de este amor se encuentra para Ficino en que, por ignorancia y debilidad del alma, frecuentemente el amante comete el error de olvidarse, o simplemente de no sospechar, un origen más elevado de la belleza amada en la persona a causa del ardiente deseo y los abigarrados destellos de la materia que, por medio de los sentidos, anclan el alma al mundo de los sentidos mediante el deseo de la belleza corporal, ya que *«quienes, encendidos de Amor, tienen sed de la hermosura, si quieren, bebiendo de este licor, apagar su ardentísima sed, es menester que busquen, para apagar su sed atroz, el dulcísimo humor de la belleza, que se encuentra en el río de la materia y en los manantiales de la cantidad, figura y colores»*,⁴²⁸ por lo que ciertamente devienen incapaces, a causa de los aguijones del placer sensual que les nubla la mente impidiéndoles ver la verdadera Belleza, de darse cuenta que *«es una vana imaginación lo que te deslumbra; de modo que amas lo que sueñas, más que lo*

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 112.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 81.

que ves». ⁴²⁹ Y es que siendo mudable y pasajera la belleza de los cuerpos, el amante siempre esta deseoso y nunca se satisface, ya que «*el Amor no se sacia por ninguna vista o tacto de cuerpo*», ⁴³⁰ a causa de que son incapaces de retener lo que desean y, escapándoseles al instante lo que aman cada vez que parecen retenerlo, de la misma forma como el agua de un río de vertiginosa corriente se nos escapa de entre las manos, mantienen al alma sumida en la materia y sujeta al constante cambio y fugacidad de la materia, lo cual se traduce a su vez en zozobra y desconcierto del espíritu.

Para Ficino la causa de esta zozobra, incubada por el fantasma, se explica por causas físicas y espirituales. Según el filósofo florentino, cuando los amantes han pasado un largo periodo pensando asiduamente en la persona amada a través de la contemplación de su fantasma pintado en el corazón, los *spititi* se consumen en esta única actividad y dejan de fluir a las demás partes del cuerpo en detrimento de otras funciones del organismo como la digestión o la nutrición, ya que ahí «*donde la asidua intención del ánimo nos transporta, allí vuelan también los espíritus, que son carro e instrumento del alma*», ⁴³¹ de manera que los miembros palidecen y las partes más sutiles y transparentes de la sangre se gastan tratando de reabastecer la cantidad de *spiriti* que continuamente se disuelven en el asiduo pensamiento en el amado. Por esta causa, la sangre se mancha y se vuelve gruesa y negra por la pérdida de *spiriti*, lo cual da como resultado que el cuerpo se seque y palidezca y que los amantes vuelven melancólicos «*porque el humor atrabiliarario se multiplica en la sangre seca, gruesa y negra*», ⁴³² pero lo más terrible de todo es que, una vez que la bilis negra a inundado la sangre y propagádose por todo el cuerpo, «*este humor con sus vapores llena la cabeza, seca el cerebro, y no deja día*

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 121.

⁴³² *Idem.*

*y noche de afligir el alma con imágenes sombrías y espantosas».*⁴³³ De esta forma, lo que en primera instancia pudo ser una efigie que por su belleza despertara las *formulæ* de nuestra mente y a través de ello nos despertará a la consideración de la Belleza en sí y de su única fuente que es Dios, se ha convertido en un fantasma infeccioso y funesto que aflige el alma con terribles imágenes y pensamientos. Describiendo el mismo fenómeno, Ioan P. Culiano señala con sumo esclarecimiento que:

Si el eros está obrando, el fantasma del objeto amado lleva una existencia propia tanto más inquietante cuanto que ejerce una especie de vampirismo sobre todos los otros los otros fantasmas y pensamientos del sujeto. Ésta es una dilatación mórbida de su actividad que, por sus efectos, puede llamarse al mismo tiempo concentración y posesión: concentración porque toda la vida interior del sujeto se reduce a la contemplación de un solo fantasma; posesión porque este monopolio fantástico es involuntario y porque su influencia colateral sobre las condiciones psicofísicas del sujeto se encuentran entre las más deletéreas.⁴³⁴

Las consecuencias que un amor vulgar podía traer consigo si se desarrollaba su carácter morboso de manera importante ya habían sido descritas en el siglo XIII. Esta enfermedad a la que induce el amor destemplado era llamada *hereos*, y su etiología y sintomatología era perfectamente bien conocida, como lo dejan traslucir las palabras de Bernardo Gordonio en su *Lilium medicinale*, citadas por Giorgio Agamben:

El morbo que es llamado hereos es una angustia melancólica causada por el amor a una mujer.

Causa. La causa de esta afección es una corrupción de la facultad estimativa por vía de una figura que ha quedado en ella fuertemente impresa. Cuando alguno es presa del amor de una mujer, concibe fuertemente su forma, su figura y el modo, porque cree y piensa que ella sea la mujer más bella, la más venerable, más extraordinaria y más dotada

⁴³³ *Idem.*

⁴³⁴ I. CULIANU, *op. cit.*, p. 62.

en el cuerpo y en el ánimo; y por eso ardientemente la desea, sin rémora ni medida, pensando en que si pudiese satisfacer su deseo, alcanzaría su beatitud y su felicidad. Y tan alterado está su juicio de la razón, que continuamente imagina la forma de la mujer y abandona todas sus actividades, tanto que, si alguno le habla, apenas logra entender. Y puesto que está en incesante meditación, se define como angustia melancólica.⁴³⁵

En este fragmento encontramos una vez más el fantasma interno como propulsor de un desorden espiritual, en este caso del así llamado amor *hereos*, que sin duda es de gran importancia a causa de que en esta descripción del siglo XIII podemos identificar ya tanto el amor vulgar descrito por Ficino que produce *atrabilis*, melancolía e imágenes sombrías y espantosas, así como una descripción no muy lejana de los modernos padecimientos obsesivos que muchos de nuestros contemporáneos padecen a causa del deseo por otra persona y que son tratados como enfermedades del ánimo por los psicólogos, ya que la caracterización evocada de Gordonio sobre el desorden espiritual provocado por la incontinencia amorosa en nada parece lejana a una explicación moderna sobre los desordenes amorosos que padecen los hombres de nuestros tiempos, a causa de que, poniendo atención a nuestro interior, podemos reconocer que el elemento central de este padecimiento parece seguir siendo el mismo, es decir, el fantasma de la persona amada, la idealización de una imagen a la que se rinde culto obsesivamente como un fin en sí mismo, como lo bello en sí mismo.

Ante lo expuesto en torno al pensamiento de Ficino, es de suma importancia tener en cuenta el carácter fantástico del amor, ya que en muchas ocasiones el amor suele degenerar en morbo, pues, sin duda, «*los cuerpos bellos hacen mal de ojo a quienes les hacen mucho caso*».⁴³⁶ Esto sucede cuando la mala disposición del espíritu nos lleva a la incontinencia, de

⁴³⁵ G. AGAMBEN, *op. cit.*, pp. 193-194.

⁴³⁶ M. FICINO, *Sobre el amor*, p. 130.

manera que el deseo por la figura del amado se transforma en lasciva, en furor que arrebatada al individuo el control sobre sí y dirige todos sus pensamientos a la obtención de los favores del amado, por lo que parece más un loco rabioso que un ferviente enamorado. Por supuesto, el problema de esta situación es que, al padecer en extremo de lujuria, se es incapaz de tener tranquilidad y de vivir una vida apaciguada y feliz, pues, por el contrario, debemos suponer que el que así vive, habrá de padecer noche y día los tormentos del segundo círculo infernal dantesco, encerrado en la circularidad del castigo que toda desmesura conlleva y de la que es muy difícil escapar. Todo aquel que conozca el infierno al que pueden llevarnos las pasiones sin guía alguna sabrá de la inmensa y profunda infelicidad que experimenta el que ha enfermado de un extremo amor vulgar o *hereos*. Es por ello que Ficino se da a la tarea de exhortarnos a observar y cuidar de nuestros fantasmas interiores, en este caso del de la persona amada, ya que juegan un papel trascendental en el esfuerzo por una vida feliz, pues tanto el amor celeste como el vulgar «*persiguen una divina imagen*».⁴³⁷ Por tanto, hagamos caso al médico de almas Ficino y cuidémonos de no convertirnos en sirvientes de un fantasma interior y de proclamar amor ahí donde sólo hay vicio y loco furor.

θ) *De cómo obtener vida de los cielos*

El tercer tratado de los *Libri de vita* de Ficino lleva el título de *De vita coelitus comparanda*, y es el tratado más importante en lo que se refiere a la magia natural que practicó el filósofo florentino. El *De vita* está compuesto por una serie de recomendaciones astrológicas que se refieren a las propiedades celestes de plantas, piedras, metales o animales, además recomendaciones de los tiempos propicios y materiales con los que es posible

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 43.

elaborar talismanes con vista en obtener algún beneficio de los cielos. La razón por la que nos interesa este texto es que los talismanes que describe están plagados de imágenes planetarias y estelares, en las cuales es posible ver un claro intento por despertar la fantasía, a través de dichas imágenes, a la consideración de lo divino. Sin embargo, es preciso hacer previas consideraciones antes de intentar demostrar esto, ya que a lo largo del texto el lector se encontrará con que una y otra vez Ficino parece demeritar el poder de las imágenes e incluso desaconsejar su uso: «*Denique si non probas imagines astronomicas, alioquin pro valetudine mortalium adinventas, quas et ego non tam probo quam narro, has utique me concedente ac etiam (si vis) consulente dimittito*».⁴³⁸

En este sentido, Ficino señala que prefiere los remedios que los doctores en astrología realizan a través de medicinas, compuestas por polvos, líquidos, o ungüentos elegidos según sus propiedades curativas provenientes de las propiedades celestes que tienen, las cuales son más fáciles de obtener y de asimilar por tres razones: 1) porque este tipo de sustancias (polvos, líquidos, ungüentos) reciben las influencias celestas de manera más fácil y rápida que el material duro del que regularmente están hechos o en el que están inscritas las imágenes; 2) porque una vez que han recibido los dones celestes pueden ser tomadas y, entonces, las asimilamos y se convierten en nuestra propia sustancia o, al aplicarlas externamente, se adhieren a nosotros y finalmente penetran; y 3) porque las imágenes están construidas con uno o muy pocos materiales, y las medicinas pueden ser hechas con el número de sustancias que se desee.⁴³⁹ Por estas razones, pareciera Ficino estar del lado de una medicina astral en la que fuera importante conocer las propiedades

⁴³⁸ M. FICINO, *De vita., ad lectorem*, p. 238, «*en fin, si no apruebas las imágenes astronómicas, por lo demás descritas a favor de la salud de los mortales, las cuales por otro lado no apruebo tanto como las relato, las abandono de modo concedente y también, si quieres, resueltamente*».

⁴³⁹ Cf. *Ibid.*, III, XIII, 33 – 42.

celestes de las sustancias, y no de una astrología clásica en la que las imágenes fueran de suma importancia, pues, incluso, afirma en un lugar que los talismanes, en los que se solía inscribir imágenes planetarias, obtienen su poder no tanto de éstas imágenes, sino del material con el que están hechas: «*Ego vero, si hanc anulus ille vim habet, arbitror non tam per figuram quam per materias eiusmodi et hoc pacto temporeque compositas sibi coelitus vindicare*».⁴⁴⁰ Por esta razón es que para Ficino debemos investigar con gran ahínco las propiedades celestes de las cosas naturales, esto es, qué metales, piedras, plantas y animales son más poderosos respecto a cualquier planeta o constelación, de manera que por su simpatía podemos atraer las influencias celestes; por ejemplo, el tiburón y el gallo son animales solares, entre las plantas el bálsamo y el laurel, entre los metales el oro, entre las piedras el carbunco y la *pantaura*, entre los elementos, en fin, el aire caliente.⁴⁴¹

De esta forma, puesto que las influencias celestes están en las propiedades de las cosas naturales con que los astros las han imbuido, Ficino parece preferir una terapéutica basada en una astrología que indaga e intenta atraer las propiedades astrales mediante plantas, polvos, piedras o metales adecuados para mediante éstos hacer medicamentos o construir talismanes para alcanzar la salud o cualquier tipo de beneficio celeste, por lo que, en el caso de los talismanes, «*si lapillos quos paulo ante Phoebos narravimus nactus fueris, nihil opus erit imagines eis imprimere. Suspendes itaque collo comprehensos auro crocei serici filis, quando Sol sub Ariete vel Leone percurrit ascenditque, vel*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, III, XV, 70 – 72. «Yo, en verdad, si este anillo tiene alguna fuerza juzgo que la reclama para sí desde los cielos no tanto por la figura como por un materia de cierta naturaleza y dispuesta convenientemente según el método y el tiempo». El anillo al que se hace referencia es uno que los Magos recomendaron al rey de Persia contra los venenos y las enfermedades venenosas, hecho de oro y con una piedra hematites incrustada, la cual debía tener dibujada la imagen de un hombre rodeado por una serpiente, tomando la cabeza de la serpiente con la mano derecha, su cola con la izquierda, con las rodillas un poco flexionadas y el rostro un tanto orgulloso. Entre la gema y el anillo debía ir colocada una raíz en forma de serpiente.

⁴⁴¹ Cf. *Ibid.*, III, XIV, 61 – 72.

medium tenet coelum aspicitque Lunam».⁴⁴² No es necesario entonces grabar alguna imagen en la gema para obtener el poder de la gema, sino que basta con colgarséla en un collar según las recomendaciones astrológicas respecto al momento adecuado que indica Ficino.

Esta aparente reticencia a las imágenes tiene que ver con la precaución del filósofo florentino nacida del conocimiento de que las imágenes pueden atraer influencias demoníacas «*didici a theologis et ab Iamblichio imaginum factores a dæmonibus malis occupari sæpius atque falli*»,⁴⁴³ parece ser esta razón la que impulsa Ficino a no recomendar, e incluso desaconsejar, el uso de imágenes en los talismanes, pues, como F. A. Yates observa, Ficino siguió en un principio las opiniones de Santo Tomás que como vocero de la Iglesia condenaba las imágenes por ser causa de idolatría, en especial aquellas confeccionadas mágicamente por los egipcios y que estaban contenidas en el *Asclepios*.⁴⁴⁴

Sin embargo, es a través de la consideración que Ficino hace del *Asclepios*, después de haber leído a Plotino, que Ficino encuentra la justificación para la confección de talismanes y de imágenes mágicas, ya que, señala Yates, si bien pudieron haber existido sacerdotes egipcios, Hermes, el antiquísimo sabio admirado por Ficino, obtenía su poder del conocimiento que tenía de la naturaleza del Todo, de sus distintas jerarquías coronadas por las Ideas divinas que desde la Mente divina, a través de las “razones seminales” el Alma del mundo, descendían hasta el Cuerpo del mundo,

⁴⁴² *Ibid.*, III, XV, 1 – 4, «*si hubieres obtenido las gemas que un poco antes dedicamos a Febo, no es necesario imprimir imágenes en ellas. Y en tales condiciones, cuélgalas en tu cuello prendidas de oro y con hilos de seda azafranada, cuando el Sol ascienda y avance por Aries o Leo, o se encuentre en el medio cielo o aspecto con la Luna*».

⁴⁴³ *Ibid.*, III, XV, 52 – 53, «*aprendí de los teólogos y de Jámblico que los que confeccionan imágenes son frecuentemente poseídos y engañados por demonios malignos*».

⁴⁴⁴ Cf. F. A. YATES, “La magia natural de Ficino” en *Giordano Bruno y la tradición hermética*, p. 87; así como también “Asclepius” en *Textos herméticos*, 23 – 24.

dotando de forma y vida a todo lo que yace aquí abajo.⁴⁴⁵ De esta manera, los talismanes y sus imágenes a los que Ficino se inclinaba tomaban su virtud de las influencias celestes del alma del mundo, cuyas razones reflejaban las Ideas, y no de los demonios, como algunos lo hacían.⁴⁴⁶ Por esta razón, concede Ficino que «*negari non facile posse metallum atque lapillum, quando cælantur imaginibus, subito penetrare [stellarum radii], eiusquem miras vel saltem qualescunque imprimire dotes, quandoquidem et in alvis terræ pretiosissima generant*»,⁴⁴⁷ ya que, teniendo una naturaleza mas excelente que la del calor y la luz de nuestro fuego, que la del aire o del sonido, que traspasan y afectan los sólidos, debemos considerar a los rayos celestes como la causa de las virtudes ocultas de las cosas que los médicos llaman específicas (*speciales*). Por tal motivo, piensa Ficino que no debe causar asombro el que los rayos celestes impriman fuerzas ocultas y maravillosas en las imágenes, pues estos rayos no son inanimados como los de una lámpara, sino vivos y sensitivos (*vivi sensualesque*) a causa de que son emitidos desde la Mente divina a través de Alma del mundo y de ahí a los planetas que los esparcen por medio de sus influencias, «*dotesque mirificas secum ferunt ab imaginationibus mentibusque coelestium, vim quoque vehementissimam ex affectu illorum valido motuque corporum rapidissimo*». ⁴⁴⁸ Finalmente, estas influencias habrán de actuar en nuestro espíritu por el parecido que existe entre la naturaleza de éste y la de los rayos.

Aunque Ficino justifica por las razones aducidas el empleo de imágenes y figuras en talismanes para atraer las influencias celestes, no deja de señalar

⁴⁴⁵ F. A. YATES, *Giordano*, p.87.

⁴⁴⁶ *Idem*.

⁴⁴⁷ M. FICINO, *De vita.*, III, XVI, 16 – 18, «*no se puede negar fácilmente que, cuando son grabadas con imágenes, [los rayos de las estrellas] penetran al instante los metales y las gemas, de tal modo que imprimen cosas maravillosas o al menos cualquier clase de dones, dado que también generan preciosísimas cosas en el seno de la tierra*».

⁴⁴⁸ *Ibid.*, III, XVI, 36 – 45, «*y dotes prodigiosos traen consigo de las imaginaciones y mentes de los cielos, y a causa de esto una fuerza veheméntísima por la voluntad vigorosa de ellas y el movimiento rapidísimo de los cuerpos [los planetas]*».

que el poder del talismán reside sobre todo en la naturaleza adecuada del material que se elige para grabar la imagen, y no tanto en esta misma, pues, en el caso, por ejemplo, del jazmín, el topacio, la esmeralda o el resto de las piedras, las imágenes no tienen eficacia sino cuando la gema en la que están grabadas es similar en efecto y naturaleza a la estrella de la que se desea atraer influencias, por ello, señala Ficino, los astrólogos «*nullis ergo materiis ad imagines uti consulunt, nisi his ipsis quæ tibi notæ sunt hanc ipsam ferme iam vim habere quam cupis*»,⁴⁴⁹ de manera que debemos escrutar con gran diligencia las virtudes de gemas y metales, así como sus correspondencias planetarias.

A pesar de esta aparente infravaloración de las imágenes y figuras que tradicionalmente eran inscritas en los talismanes, Ficino desarrolla en su magia astrológica, en gran parte talismánica, una filosofía de imágenes que tiene que ver, según mi perspectiva, con el poder que Ficino atribuye a las imágenes de despertar las *formulæ* de nuestra mente, pues, como señala Daniel Sáiz, «*la palabra griega idea, esto es, forma, pertenece al reino de la visión; de ahí que los talismanes principalmente sean imágenes, pues apelan directamente a la imaginación y develan así la verdad divina con mayor facilidad que otras artes*».⁴⁵⁰

En ese sentido, las prácticas talismánicas de Ficino pueden entenderse como el arte de despertar la fantasía a la consideración de las *formulæ* de la mente. De hecho, para Ficino las figuras del zodiaco y las constelaciones eran imagen y semejanza de las Ideas divinas «*immo et cum ideis maximam habent in mente mundi regina connexionem*»,⁴⁵¹ por lo que aquéllas, a través de sus influencias, transmitían los dones de éstas a los talismanes y medicinas elaborados en momentos precisos: «*Denique figuras inferiores et formas*

⁴⁴⁹ *Ibid.*, III, XV, 104 – 111, «*en consecuencia, aconsejan usar ningún material para las imágenes, sino aquellos que precisamente tu adviertas que poseen ya de ordinario la misma fuerza que deseas*».

⁴⁵⁰ DANIEL SÁIZ VON RUSTER, “Filosofía mágica. La astrología en el pensamiento de Ficino” en *Pensamiento y arte en el Renacimiento*, p. 49.

⁴⁵¹ M. FICINO, *De vita.*, III, XVII, 19 – 20, «*en efecto, poseen la máxima conexión con las ideas de la mente, reina del mundo*».

coelestibus conformari».⁴⁵² En esta semejanza e influencia radica, según Ficino, el poder de las luces, es decir, los colores, los números y las figuras, cualidades *quasi substantiales* como los rayos celestes, por lo que si bien no tienen gran poder en las transmutaciones de los elementos, como si lo tienen el calor, el frío, lo seco y lo húmedo, sin embargo, en lo que se refiere a la obtención de un don celestial, son muy poderosos, «*nam et in coelo lumina et numeri et figuræ sunt ferme omnium potentissima*».⁴⁵³

Ahora bien, si estás afirmaciones acerca de las figuras, números, luces y colores (de todo lo cual están formadas las imágenes), las consideramos no respecto al cielo externo, sino a las constelaciones del alma a que equivalen las *formulæ* de nuestra mente, y tenemos en cuenta que en la psicología desplegada en la *Teología Platónica* por Ficino las imágenes despiertan y activan tales *formulæ*, entonces entenderemos por qué, a pesar de sus precauciones, Ficino intuye una necesidad de desarrollar una filosofía de imágenes a través de su talismánica, lo cual, sin duda, se debe a que Ficino pensaba, como se deduce del *De vita*, que las imágenes talismánicas pueden inducir por reflejo externo a la consideración de las *ideas* de las que ellas mismas son simulacro, pues, si una imagen es el simulacro de un objeto real, entonces, la imagen talismánica puede ser entendida como el simulacro de una idea, a la que evoca y de la que atrae todas sus virtudes e influencias. De hecho, el lenguaje ha fraguado una expresión más adecuada para esta imagen que evoca una idea denominándola *símbolo*. Comentando el tema, Ernesto Priani menciona que:

En su raíz griega, símbolo quiere decir “que remite a algo más”, y ése es también el sentido del fantasma que produce la fantasía: remite a los

⁴⁵² *Ibid.*, III, XVI, 121 – 122, «en consecuencia, las figuras y formas inferiores están conformes a las celestes».

⁴⁵³ *Ibid.*, III, XVII, 7 – 8, «pues también la luz, los números y las figuras en el cielo son de ordinario las más potentes de todas las cosas».

objetos de la percepción, por un lado, y a las estructuras de organización racional, por otro. Así, el símbolo es algo que carece de sentido en sí mismo –el símbolo de árbol, por ello, no sería lo mismo que el concepto de árbol–, pero que en la frontera de los dos horizontes a los que remite, crea, llamémoslo así, una tercera dimensión dependiente de las otras dos y que es lo que llamamos sensibilidad: la capacidad de registrar los datos de los sentidos y otorgarles un significado que no está coaccionado ni por la realidad ni por el compromiso racional.⁴⁵⁴

De esta forma, podemos decir que un talismán funciona porque es un símbolo, y por tal, evoca mediante una imagen una idea suprema, una perfección divina, la cual tiene el objetivo de despertar en el espíritu una emoción (como la valentía o el amor, p. e.) o recordar una exhortación (a la prudencia o a la templanza, p. e.) en el justo momento en que se necesite de tal, dotando de seguridad y sentido las acciones, el juicio, la sensibilidad y la conducta del portador del talismán en lo que se refiere a la obtención de un don u objetivo en particular, ya que esta imagen no es una imagen cualquiera, sino una *imagen universal*, como dirá más tarde Giordano Bruno.⁴⁵⁵ Y he aquí que el poder del talismán, que es un objeto físico, lo obtiene en gran medida de la imagen que se graba en él, la cual es capaz de mover la fantasía y, por tanto, la sensibilidad y la conducta: «*Nosti præterea quam facile multi misericordiam moveat figura lugentis, et quantum oculos imaginationemque et spiritum et humores afficiat statim atque moveat amabilis personæ figura*».⁴⁵⁶

Por tanto, el poder del talismán para mover el espíritu radica en su naturaleza *simbólica*, así como, complementariamente, en la capacidad de la fantasía para descubrir los significados y sentidos, que son inmateriales, en las imágenes simbólicas y celestes del talismán. Este poder de las imágenes

⁴⁵⁴ E. PRIANI, *De espíritu*, pp. 92-93.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵⁶ M. FICINO, *De vita.*, III, XVII, 34 – 37, «Además, se cuán fácilmente el simulacro del que se lamenta mueve a misericordia a muchos, y cuánto el simulacro de una persona amable afecta los ojos, la imaginación, el espíritu y los humores, y los mueve al instante».

no debe extrañarnos, pues, como inquiere Ficino, «*nonne principis in urbe vultus quidem clemens et hilaris exhilarat omnes? Ferox vero vel tristis repente perterret? Quid ergo coelestium vultus, dominus omnium terrenorum, adversus haec efficere posse putas?*»,⁴⁵⁷ y es que la imagen del talismán es una imagen planetaria, astral, celeste, y refiere a lo divino de donde toma sus poderes.

Justo después de afirmar esto último, Ficino señala que, como es natural, algunos dirán «*sint, ut placet, potentissimæ ad efficiendum figuræ coelestes. Verum quid hoc ad figuras imaginum artificio factas?*»,⁴⁵⁸ a lo cual hubo de responder que no debe haber duda en que, una vez seleccionado correctamente el material en consonancia con el planeta del que se desea obtener un don específico, la imagen elaborada *con gran arte* por el mago ha de obtener los beneficios pedidos, así como también será capaz de transmitirlos al portador del talismán.⁴⁵⁹ He aquí que si bien Ficino sigue haciendo hincapié en el material del que se construye el talismán, sin embargo acepta aquí que las imágenes con arte en similitud al cielo pueden atraer los dones celestes y transmitirlos al portador.

Aceptando, aunque de manera reservada, la importancia que la imagen tiene en la unidad del talismán, Ficino se da a la tarea de describir un considerable número de recomendaciones astrológicas para hacer las imágenes de los talismanes, las cuales, como ha señalado Yates,⁴⁶⁰ tienen un gran parecido con las imágenes del *Picatrix*, tratado de magia medieval que parece haber consultado Ficino. Algunas de las imágenes son las siguientes: para obtener una vida larga, hay que grabar en un zafiro la imagen de Saturno, a la hora de Saturno cuando éste este ascendiendo y en un lugar

⁴⁵⁷ *Ibid.*, III, XVII, 38 – 40, «¿no es verdad que, ciertamente, el rostro clemente y alegre de un príncipe alegra a todos? Y que uno fiero o triste súbitamente amedenta? Qué piensas entonces que puede realizar el rostro divino, señor de todas las cosas terrenales, en comparación a esas cosas?».

⁴⁵⁸ *Ibid.*, III, XVII, 49 – 50, «*sean, como quieras, potentísimas las figuras celestes para realizar [obras], pero qué con las figuras de imágenes hechas con artificio*».

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*, III, XVII, 61 – 64.

⁴⁶⁰ Cf. F. A. Yates, *Giordano*, pp. 88 – 92.

afortunado. La imagen es como sigue: un hombre viejo sentado en un alto trono o en un dragón, encapuchado con lino oscuro, levantando una mano por encima de su cabeza y sujetando con la otra una hoz o un pez, y vestido de oscuro.⁴⁶¹ Para lograr una vida prolongada y además feliz, es preciso grabar en una piedra clara o blanca, a la hora de Júpiter y cuando éste esté ascendiendo afortunadamente en su exaltación, la imagen de un hombre coronado, sentado en un águila o dragón y vestido de amarillo, representación de Júpiter. Contra la timidez, a la hora de Marte, cuando la primera faz de Scorpio esté ascendiendo, es posible fabricar una imagen de Marte armado y coronado. Con el fin de curar enfermedades se fabrica una imagen del Sol en oro, en su hora, cuando la primera faz de Leo esté ascendiendo con el Sol en él: un rey en su trono, vestido de amarillo, con un cuervo y la figura del Sol. Finalmente, para obtener alegría y un cuerpo robusto, una imagen de una Venus joven, sosteniendo manzanas y flores en las manos, vestida de amarillo y blanco, a la hora de Venus, cuando la primera faz de Libra, Piscis o Leo esté ascendiendo con ella.⁴⁶²

A lo largo del *De vita* encontramos, pues, una ambigüedad en la postura concreta de Ficino respecto a las imágenes, ya que nunca se compromete del todo a afirmar su poder, pero, a la vez, no deja de describir imágenes apropiadas para obtener dones específicos de las estrellas. Sin embargo, a pesar de esta ambigüedad, y por las consideraciones hechas por el acerca de la fantasía, me parece que existe una marcada preocupación por reformar la fantasía para así elevarla a la consideración de lo *ideal* y, por consecuencia, obtener un juicio sensible más excelente. Es por esta razón que Ficino señala que no sólo se recomienda para la hechura del talismán un momento adecuado en los cielos, sino también música y aromas acordes al planeta que

⁴⁶¹ M. FICINO, *De vita.*, III, XVIII, 43 – 48.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, III, XVIII, 48 – 57.

dispongan el momento, el lugar, la vivencia entera en que se construye el talismán del modo más adecuado para obtener los dones requeridos: «[putant] *similiter stellarum spiritus per radios opportune susceptos suffumigationesque et lumina tonosque vehementes competentibus imaginum materiis inseri, mirabiliaque in gestantem vel propinquantem efficere posse*».⁴⁶³

Aunque estas recomendaciones, así como las imágenes talismánicas ejemplificadas, aparecen a lo largo de todo el texto, Ficino siempre remarca que no es él quien las ha aconseja, sino que ha retomado estas instrucciones de otros escritos astrológicos. Sin embargo, mostrando una postura ambigua, o simplemente velada, Ficino se dedica en el capítulo XIX del *De vita* a dar instrucciones para la construcción de una imagen del universo, gracias a la cual nos sea posible obtener todos los beneficios del universo: «*Sed curnam universales ipsam, id est, universi ipsius imaginem prætermittimus? Ex qua tamen beneficium ab universo sperare videntur*».⁴⁶⁴

El talismán en cuestión debe ser construido para atraer los dones de los tres planetas a los que Ficino llama las tres Gracias, esto es, el Sol, Júpiter y Venus. Puede ser hecho en cobre, combinado con oro y plata, metales asociados a las tres Gracias. Se debe comenzar cuando el Sol entre en el primer grado de Aries, o sea en el equinoccio de primavera, y evitar proseguir la obra los domingos, día de Saturno, así como terminarla en viernes, «*pulchritudinem operis absolutam significante*».⁴⁶⁵ Además, Ficino recomienda utilizar materiales como el oro, la esmeralda o el lapislázuli, así como determinados colores: «*viridis, aureus, sapphyrinus, tribus coeli Gratiis*

⁴⁶³ *Ibid.*, III, XX, 30 – 33, «[piensan que,] *similarmemente, el espíritu de las estrellas puede introducirse en objetos competentes de imágenes y producir cosas maravillosas en el que los porte o en el que esté cerca, a través de los rayos oportunamente recibidos, de fumigaciones, de luces y de sonidos vehementes*».

⁴⁶⁴ *Ibid.*, III, XIX, 1, «*Pero, ¿por qué, pues, dejar de lado una imagen universal misma, es decir, del universo mismo? si es verdad que a través de ella parecen esperar [los astrólogos] un beneficio del universo*».

⁴⁶⁵ *Ibid.*, III, XIX, 23 – 24, «*lo cual significa la absoluta belleza de la obra*».

dedicati»;⁴⁶⁶ el azul zafiro para el cielo, el dorado para las estrellas y el verde para arropar a Ceres o Vesta, es decir, la tierra. Finalmente, Ficino afirma que también es posible hacerse construir o construir él mismo:

[...] in ipsis suae domus penetralibus cubiculum construet in fornicem actum, figuris eiusmodi et coloribus insignitum, ubi plurimum vigilet atque dormiat. Et egressus domo non tanta attentione singularum rerum spectacula, quanta universi figuram coloresque perspicet.⁴⁶⁷

Esta cámara en que se representa el universo, así como aquel talismán hecho en cobre, oro y plata descrito anteriormente, son representaciones artísticas del universo destinados a un uso mágico, atraer las influencias favorables de los planetas y las estrellas, y de evitar las nefastas. Y tienen un uso mágico porque no están concebidas simplemente para ser admiradas, sino para que sirvan a aquel que las contemple, en tanto espejo exterior de lo divino, como objetos de reflexión interna: «*Neque spectare solum, sed etiam animo reputare*».⁴⁶⁸ Que este tipo de obra artística talismánica tenía como objetivo la reflexión interna y, a través de ésta, una reforma de la propia interioridad, es evidente en el consejo que Ficino da en seguida en seguida al lector, señalando que tales representaciones se las deja a los que hacen imágenes, pero recomendando al lector:

Tu vero praestantiorem in te finges imaginem. Nempe cum noveris nec quicquam ordinatus esse quam coelum, neque temperatius aliquid cogitari quam Iuppiter, sperabis ita demum beneficia coeli Iovisque consequi, si cogitationibus, affectibus, actionibus, victu te ipsum ordinatissimum temperatissimumque praestiteris.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ *Ibid.*, III, XIX, 31 – 32, «Verde, oro y azul zafiro, dedicados a las tres Gracias del cielo».

⁴⁶⁷ *Ibid.*, III, XIX, 50 – 53, «en el lugar más recóndito de su casa construye una cámara abovedada, adornada con figuras y colores de tal naturaleza, donde esté en vela y duerma la mayor parte. Y cuando haya salido de casa, no observará con tanta atención el espectáculo de las cosas singulares, cuanto las figuras y los colores del universo».

⁴⁶⁸ *Ibid.*, III, XIX, 49, «Y no sólo contemplar, sino también reflexionar».

⁴⁶⁹ *Ibid.*, III, XIX, 54 – 58, «Tú, sin embargo, modelarás una imagen más excelente en ti mismo. Pues sin duda, cuando hayas considerado que no hay algo mejor dispuesto que el cielo, ni que puede ser

De esta forma, es manifiesto que para Ficino lo más importante es la reforma del propio espíritu, la cual tiene que ver con hacer de nuestra disposición interna una imagen semejante a la del cielo, bien dispuesta y templada, lo cual es posible, por ejemplo, a través de una imagen del universo que sirva como espejo y recordatorio de esta misión que Ficino pone por delante al hombre en vistas a alcanzar la felicidad. Este tipo de prácticas astrológicas a las que está dedicado el *De vita coelitus comparanda* tienen como objetivo modificar nuestra sensibilidad a través de la manipulación de nuestra fantasía, proceso por el cual se logran alcanzar magníficos resultados, moderando y limitando nuestros deseos y temores a través del reconocimiento y el trato familiar con de los fantasmas que habitan nuestra interioridad, pues, como señala Ernesto Priani:

Los fantasmas que construimos con nuestra voluntad, libremente, nos sirven para asir lo que sentimos y lo que pensamos. Para traducir eso que se percibe en una reflexión y el resultado de ésta, en algo que seamos capaces de sentir. Si ello es así, el punto donde lo sentido se cruza con lo pensado, y a partir del cual podemos enunciar si el acto de amor fue placentero, o si tal decisión que hemos tomado ha sido justa, o bien que la tarde ha sido cubierta de belleza, es la fantasía –y su estatuto ontológico, precisamente es ese: fantástico, es decir, subjetivo, vinculado, pero a la vez autónomo respecto de la percepción y de la razón–. Si ello es así toda imagen colabora a cribar y orientar nuestra percepción del mundo y de nuestra propia existencia.⁴⁷⁰

Por tal motivo es que Ficino habrá la posibilidad, a través de las imágenes talismánicas, de ir hacia nuestra interioridad e intentar modificarla, pues, como señala Frances Yates, el principal objetivo de Ficino al describir estos talismanes era el de dar una serie de instrucciones sobre el modo de

pensado algo más temperado que Júpiter, tendrás la esperanza de conseguir precisamente de este modo los beneficios del cielo y de Júpiter, si es que en tus pensamientos, afectos, acciones y género de vida te mantuvieras a ti mismo excelentemente dispuesto y sumamente temperado».

⁴⁷⁰ E. PRIANI, *De espíritus*, p. 136.

construir una representación de las *ideas* divinas o del mundo para concentrar la atención del espíritu y la fantasía en la contemplación y reflexión de tales que imágenes que, por reflejo, indujeran al alma a despertarse a la consideración de las Ideas que refulgen en las *formulæ* de nuestra mente,⁴⁷¹ para que de esta manera pudiéramos asir lo divino, así como «cribar y orientar nuestra percepción del mundo y nuestra propia existencia». El objetivo de los talismanes era el dar forma a una nueva sensibilidad, y con ello a nuevas costumbres y pensamientos: «*Similem astrologi potestatem propicias habere imagines arbitrantur, per quam gestantes naturam et mores quodammodo mutant; in meliusque restituant, ut quasi iam alter evaserit; aut saltem prosperam valetudinem diutissime servant*».⁴⁷²

Por estas razones, sin duda, podemos establecer un paralelo entre la función interna y externa de las imágenes de los talismanes aquí ejemplificados respecto al hombre, pues, por un lado, según la psicología de Ficino descrita en la *Theologia*, podríamos afirmar que tales imágenes están dirigidas a despertar las *formulæ* de la mente, más si pensamos en su función externa, dichos talismanes están encaminados a atraer las influencias celestes desde la Mente divina a través del Alma del mundo, y desde allí hasta el talismán.

Muchos piensan que este fue el motivo que inspiró a Botticelli a pintar la *Primavera*, es decir, crear un talismán para atraer las influencias celestes de los planetas benignos y, mediante su contemplación y meditación, alejar de quien la las influencias morbosas de Saturno, en especial la melancolía; incluso se piensa que Botticelli pudo haber tenido algún tipo de asistencia de

⁴⁷¹ F. A. YATES, *Giordano*, p. 97.

⁴⁷² M. FICINO, *De vita*, III, XX, 6 – 9, «*Los astrólogos juzgan que las imágenes propicias tienen un poder similar, por el cual cambian, en cierto modo, la naturaleza y las costumbres de los portadores*».

Ficino para su realización.⁴⁷³ De hecho, como apunta Daniel Sáiz,⁴⁷⁴ parece que el grupo de artistas que se encontraban en el círculo florentino de los Médici en que estaba Ficino utilizó su filosofía mágica como propedéutica para la realización de obras de arte en que se pudiese expresar lo divino a través de las imágenes, al introducir «*el elemento filosófico y mágico*», de manera que, siendo la astrología un sistema simbólico y la talismánica un arte del mismo tipo, el artista y el filósofo encontraron en esta filosofía de imágenes un terreno común en el que, a través del arte pictórico, poético, talismánico o el que se quiera, lograron dar forma a su propio destino expresando artísticamente el orden divino y participando al mismo tiempo del mismo: «*La filosofía mágica de Ficino preparó el terreno para este florecimiento de las artes, que expresa, ante todo, la búsqueda del conocimiento divino, llave de la felicidad de los hombres, el “arte de vivir de acuerdo con los cielos”*».⁴⁷⁵

Podemos concluir el estudio de la psicología y la magia talismánica de Ficino señalando que en ellas, a diferencia de Aristóteles y los estoicos, para quienes la fantasía era en gran medida causa de error y desvarío, Marsilio Ficino dignifica el papel de la fantasía en la interioridad humana, concibiéndola no como una potencia anímica que forma imágenes de forma arbitraria y caprichosa, sino como aquella facultad cuya actividad principal consiste en llevar a cabo el importantísimo discernimiento de las cualidades éticas y estéticas en todo aquello que se presenta como imagen y fantasma al espíritu, o en otras palabras, la fantasía es la responsable de que al pensar en alguien como Platón no sólo concibamos la imagen de un hombre elaborada a partir de nuestra experiencia sensitiva externa, sino que, además, podamos adjudicar a esa imagen atributos tales como una mirada comprensiva, un

⁴⁷³ Cf. EDGAR WIND, “La Primavera de Botticelli” en *Los misterios paganos del Renacimiento*, pp. 45 – 46; YATES, *Giordano*, p. 97; D. SÁIZ VON RUSTER, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁷⁴ D. SÁIZ VON RUSTER, *op. cit.*, pp. 47 – 49.

⁴⁷⁵ *Idem.*

rostro sereno, fortaleza de miembros y, por ello mismo, podamos afirmar que Platón es un hombre sabio, bondadoso y bello.

En este sentido, la filosofía del alma de Ficino y su talismánica son una invitación al escrutinio de nuestra fantasía con el objetivo de comprender el modo en que percibimos, sentimos y juzgamos el mundo, la forma en que guiamos nuestros actos, el origen de nuestros deseos y nuestros temores, aquello que nos liga a determinadas costumbres, así como la naturaleza y significado de nuestros fantasmas, en los cuales ciframos nuestra experiencia ética y estética, y a partir de los cuales se configura la propia sensibilidad, el gusto, la conducta, la personalidad y todas aquellas facetas por las que se expresa nuestro *espíritu*:

De todas las facultades de los espíritus, la fantasía era la única que operaba con absoluta libertad. Capaz de combinar entre sí las imágenes más dispares, la fantasía operaba fuera de las restricciones del resto de las funciones sensibles de los espíritus. Esta característica la convertía en el reflejo privilegiado del carácter de cada persona, porque mostraba la forma en que cada individuo se representaba a sí mismo el mundo.⁴⁷⁶

Además, es una invitación a despertar la parte divina que hay en nosotros a la consideración de las *ideas*, de lo divino, para de esta manera configurar nuestra interioridad a partir de tal consideración, ya sea ascendiendo desde la admiración por la belleza de la persona amada, pasando por la de las buenas costumbres, las ciencias y la filosofía hasta llegar a la contemplación de las Ideas divinas, o tal vez despertando a esta misma consideración a través del arte talismánico, a cuya base se encuentra un sistema simbólico como las astrología, el cual a su vez está cimentado en los principios filosóficos de la magia, del alma y del orden del universo que Ficino hubo estudiado con ahínco y descrito con sumo talento.

⁴⁷⁶ E. PRIANI, *De espíritus*, p. 134.

CONCLUSIONES

Después de todo este tiempo de haber establecido un íntimo contacto con las enseñanzas del Liceo, la Estoa y la Academia platónica florentina que la tradición nos ha conservado, considero haber obtenido lo que todo estudiante de filosofía logra actualmente en las academias, a saber, nuevos senderos y horizontes a partir de los cuales es posible acceder a una vida plena y feliz, libre de preocupaciones y temores.

En el caso particular de este escrito, intenté desplegar tales horizontes hacia el interior del acaecer anímico del hombre, en particular hacia la fantasía, y con ella hacia la actividad de los sentidos internos y sus objetos, las representaciones. Tal empresa la conduje a través de las enseñanzas de Aristóteles, los estoicos (principalmente de Crisipo y Zenón), y Marsilio Ficino, para quienes nuestras imágenes y fantasías juegan un papel importantísimo en el conjunto de las actividades anímicas y en el estado saludable o enfermizo del alma, ya porque se las conciba como elementos indispensables para el ejercicio del pensamiento, cual señalara Aristóteles; ya porque estas representaciones internas, como en el caso de los estoicos, nos impelen a ejercer un juicio acerca de la realidad física, moral o estética que nos muestran en tanto representaciones, lo cual se traduce en pasiones, tendencias y, más tarde, en costumbres que habrán de definir el estado saludable o enfermizo de nuestra alma (no en vano señalara Zenón que «*la esencia del bien consiste en el uso debido de las representaciones*»⁴⁷⁷); ya porque, finalmente, al ser la fantasía la potencia del alma cuya actividad sintetiza el nivel intelectual con el sensible, según señalara Ficino, las imágenes y las fantasías no sólo son las entidades anímicas gracias a las cuales podemos representarnos de manera objetiva el mundo, sino también son aquellas que

⁴⁷⁷ *Los estoicos antiguos*, fr. 296 [s. v. F. I 182].

reflejan nuestros deseos y creencias, y que están a la base de nuestra visión individual estética y moral del mundo; por lo que son capaces de modificar tal visión en detrimento o provecho del individuo entero y del estado de felicidad o infelicidad en que se encuentre.

De esta forma, según los filósofos estudiados, la fantasía tiene un papel principalísimo en el conjunto de las actividades anímicas y, además, el cuidado de la fantasía constituye un importantísimo medio para lograr la salud del alma que ha de traducirse en la felicidad individual.

Ahora bien, antes de finalizar el argumento relativo a la fantasía y su relación con la vida feliz, es preciso concluir la inminente necesidad de una concepción de la naturaleza del alma que comprenda y dé su debida importancia a las manifestaciones de la fantasía y a sus consecuencias. He aquí la inminencia de tener siempre presente la exposición hecha de la naturaleza del alma por Aristóteles en su *De anima*, ya que fue en este tratado donde por vez primera la naturaleza del alma fue definida a partir de la observación minuciosa y analítica que el Estagirita hiciera de las potencias del alma, logrando con ello una concepción sistemática y completa que habría de estar a la base de casi la totalidad de las subsiguientes reflexiones que trataron de dar cuenta de los distintos fenómenos anímicos a través del estudio de las actividades del alma y de las relaciones entre sus potencias.

De hecho, en nuestro tiempo, a pesar del esfuerzo del psicoanálisis moderno encabezado por Freud de dar una nueva interpretación de la naturaleza anímica,⁴⁷⁸ cualquiera que pretenda estudiar el alma en sí misma o a sus fenómenos no puede prescindir de la terminología aristotélica referente a la clasificación de las potencias del alma y a la definición de las actividades de cada una, más aún, hasta el ignorante en filosofía y psicología está cierto de que posee ciertas *capacidades* anímicas a las que llama pensamiento,

⁴⁷⁸ Baste pensar en el *ello*, el *yo* y el *superyo* que enunciara Freud o en los *arquetipos* jungnianos.

imaginación y deseo, así como de las actividades que estas *capacidades* realizan dentro del conjunto de su ser individual, por lo que, sin duda, podemos afirmar que la clasificación aristotélica ha ejercido una profunda influencia en la forma de concebir la naturaleza del alma humana.

En el caso específico de la fantasía, si bien no encontramos en el *De anima* una observación demasiado profunda de la actividad fantástica y de sus consecuencias para la sensibilidad y la moral humana en general; sin embargo, como he señalado, sí aparece ya una enumeración y una sugestiva clasificación y descripción de las potencias del alma en las que la actividad de la fantasía será reconocida como fundamental para el proceso que da principio en los sentidos y finaliza en el intelecto, epílogo de la actividad anímica según Aristóteles, pues, en cierto sentido, el intelecto aparece dependiendo de la fantasía, tanto porque ésta es medio entre lo sensible y lo inteligible, como porque como muchas veces se ha señalado, para Aristóteles «el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen».⁴⁷⁹

Igualmente, para Crisipo y Marsilio Ficino fue necesario esbozar una concepción de la naturaleza del alma a la base de sus preocupaciones éticas y estéticas: Crisipo, como representante del primer estoicismo, al asemejar la constitución del alma a la tela de una araña en cuyo centro se hallaba el *hegemonikón*, sede de los sentidos internos y del intelecto, y por tanto de la conciencia, fue capaz de señalar el papel central que el discernimiento de esta instancia rectora tenía, en tanto espejo y juez de las representaciones del mundo que llegan por los sentidos, a la hora de juzgar si una representación o creencia era adecuada (*φάντασία*) o inadecuada (*φάντασμα*), para de esta manera otorgarle o no nuestro *asentimiento*, y de tal suerte que por el constante cultivo de este discernimiento nuestro *hegemonikón* fuese cada vez más diestro en su juicio y su asentimiento más firme y acertado, obteniendo

⁴⁷⁹ ARIST., *de An.*, 431a 15.

así progresivamente la tan anhelada tranquilidad del alma que los estoicos denominaban *ἀπάθεια*, ya que, según la tesis estoica esbozada de la naturaleza del alma, las representaciones suscitan movimientos racionales o irracionales en el alma que se extienden hasta el *hegemonikón*, provocando un estado morboso o saludable en el individuo en general. Por tanto, deber ser evidente que sin esta concepción del alma subyacente a su propuesta ética sería imposible al estoicismo explicar por qué el juicio que el *hegemonikón* ejerce sobre representaciones y creencias es de suma importancia en la construcción de una vida feliz.

Por su parte, a Marsilio Ficino le fue preciso dividir la constitución total del hombre en alma, *spiritus* y cuerpo para mantener la inmaterialidad del alma planteada por el platonismo y plantear así un espacio intermedio entre ésta y lo corporal, el *spiritus*, al cual asignó los fenómenos relativos a los hoy llamados sentido internos, a saber, la sensibilidad, la imaginación, la fantasía y la memoria. Para Ficino, gran parte de la felicidad humana se juega en la actividad de tales sentidos, ya que el juicio fantástico es el encargado de juzgar las representaciones, más no sólo por su contacto y dependencia de la razón, como en el estoicismo, sino de modo fantástico, es decir, uniendo los universales del entendimiento como lo bello, lo bueno o lo justo a las representaciones particulares, a causa de lo cual nos es posible descubrir el sentido y dotar de nuevos significados todo aquello que se presente al espejo interno del espíritu, por cuyo reflejo el alma puede discernirlo.

Así pues, todo el desarrollo de la reflexión ficineana en torno a la importancia de la fantasía como responsable del ejercicio del juicio fantástico, síntesis de lo sensible y lo intelectual, y en torno a la influencia y repercusiones que los fantasmas o cualquier representación interna tienen en el espíritu y, a través de él, en el alma, está inscrito dentro del horizonte de

su concepción acerca de la naturaleza del hombre compuesta por alma, cuerpo y *spiritus*. Sin una propuesta tal le hubiera sido imposible establecer las pautas para el atento examen que Ficino realizara del fenómeno y el juicio fantásticos e, incluso, le hubiera sido difícil sustentar la astrología que, como pudimos ver, se cimienta en esa reflexión. Por tanto, debe sernos evidente que, desde la perspectiva de las tres doctrinas expuestas, es preciso un planteamiento de la naturaleza del alma como horizonte a través del cual poder llevar a cabo un estudio serio de los distintos fenómenos anímicos, estudio que en el caso presente he centrado en la relación de la fantasía y la vida feliz.

La importancia que tiene el cuidado de la fantasía para arribar a una vida dichosa se halla, como intento exponer a lo largo del presente trabajo, principalmente en tres circunstancias: la primera, en la importante influencia que las representaciones ejercen en la interioridad humana, en tanto soportes de anhelos, creencias, y costumbres; en segundo lugar, en la capacidad fantástica del alma de discernir y enjuiciar tales representaciones, encontrando en ellas sentidos y significados; y finalmente, en la manifiesta posibilidad de acercarnos a la felicidad a través del ejercicio y transformación de la disposición fantástica propia, de manera que podamos estar en poder no sólo de un juicio correcto, como en el caso estoico, sino sobre todo de un juicio sensible más diestro en lo referente al reconocimiento de lo bello, lo justo o lo bueno en las cosas del mundo y así decidirnos por prácticas, personas o creencias que vayan de acuerdo con nuestros propósitos y nos permitan así alcanzar una disposición feliz del alma, tal como Ficino planteaba a través de su astrología.

De esta forma, el sano cultivo del juicio sensible de la fantasía es de suma importancia para la vida individual, porque si bien participa de lo intelectual

en tanto que todo juicio es un acto de discernimiento y comprensión, y las cualidades que discierne son universales que se hallan en el entendimiento, sin embargo, no se resuelve en el terreno de los razonamientos abstractos, sino en el de las sensaciones, o mejor aún, en el de los sentimientos, creencias y costumbres que definen el *estado* anímico del hombre.

Podremos afirmar sin temor a equivocarnos que aquel juicio sobre Platón que Ficino pone en boca de Sócrates, a saber, «*aquel hombre de ahí es Platón, un hombre bello y bueno, mi dilectísimo discípulo*», no radica en las palabras con que se expresa tal juicio, sino en aquello que manifiestan estas palabras, es decir, en el sentir mismo de Sócrates, el cual viene dado por el discernimiento de las cualidades universales que le ha atribuido a Platón a través de su *simulacro* fantástico o, en otras palabras, en que por medio de la fantasía Sócrates ha podido discernir la *belleza* y la *bondad* en Platón, lo que le ha llevado a sentir por él *estimación* (*dilectissimus*), sentimiento que constituye la manifestación propia e inseparable del juicio fantástico.

Es por ello que, finalmente pudo afirmar Ficino que la fantasía constituye prácticamente la sensibilidad misma⁴⁸⁰, ya que la primera establece el sentido en que la última aprecia las cosas, siendo el modo en que está configurada nuestra fantasía lo que nos predispone a percibir algo como amable o deleznable: aquel cuyo talante es sobre todo temeroso posee, seguramente, una sensibilidad medrosa, la cual responde sin lugar a duda a que su fantasía es propensa a considerar amenazantes la mayor parte de las vivencias emotivas, pues los espíritus asustadizos no sólo huyen de cualquier tipo de peligro, sino también de las grandes empresas, como las del amor y las de la virtud, acostumbrados como están a caer en zozobra por considerar en demasía los pequeños indicios de males insignificantes, fantasear otros tantos que son por completo ficticios o anticipar con el pensamiento los

⁴⁸⁰ E. PRIANI, *De espíritus*, p. 49.

muchos que no sucederán, imperando en ellos la duda y el desánimo.

Por tanto, no debemos poner en duda el universo fantástico y espiritual, mediador entre lo sensible y lo inteligible, pues de lo contrario podríamos perder de vista el terreno donde se juega la mayoría de las preocupaciones de los seres humanos, tales como la felicidad, el amor, los deseos y temores, la melancolía o la locura. Para ello es importante comprender los elementos y el proceso desde los cuales se forman los fantasmas, quienes constituyen el material sobre el que nuestro espíritu discurre en su intento de comprender el mundo y conseguir la felicidad.

Los fantasmas son heraldos de nuestra configuración fantástica, de nuestra sensibilidad y personalidad propias, y a través de su manipulación, externa o interna, podemos cambiar el carácter fantástico de nuestro espíritu y, con ello, la situación de nuestras vivencias. Para tal propósito es que he expuesto las tres doctrinas revisadas, ya que constituyen momentos importantes en la historia del quehacer fantástico: Aristóteles señalando por vez primera la inminente necesidad de las imágenes producidas por la fantasía para cualquier tipo de actividad interna de particulares; los estoicos apuntando las consecuencias que el *asentimiento* a tales representaciones tienen para nuestra vida en tanto generadoras de tendencias, creencias y costumbres; y Ficino describiendo magistralmente cómo la actividad de la fantasía adjudica y descubre en las representaciones internas y externas de la realidad significados y sentidos, de manera que no sólo sea posible interpretar el mundo en virtud de la fantasía, sino también modificarlo por medio de la manipulación y creación de imágenes, como sucede con los talismanes, los cuales están encaminados a atenuar o exaltar las virtudes y los defectos de la propia personalidad que se han de reflejar en la conducta, costumbres e inclinaciones de cada individuo.

¿Cuál ha sido finalmente la enseñanza de todo este largo recorrido por las doctrinas expuestas? Sin duda el señalar la trascendencia de la fantasía, el importante papel que tiene su configuración en la particular visión del mundo y en el modo de trazar, a partir de ella, el camino que lleva hacia una vida plena y feliz, pues, sin duda, la fantasía es juez y guía para tal meta, y su ejercitación clave para alcanzar tal objetivo.

Quiero mencionar que el estudio de la actividad fantástica que he expuesto aquí, ha abierto ante mí una puerta para entender y estudiar todas aquellas prácticas, hoy de gran interés para mí, que hacen de la imagen y el fantasma su instrumento para mejorar la vida, como lo son la talismánica, el tarot, la heráldica, la alquimia o el antiguo arte de interpretar los sueños, ya que, sin duda, a través de una reflexión filosófica acerca del alma y la fantasía es posible dar sustento al proceso por el cual tales prácticas han logrado en otros tiempos y pueden alcanzar en los nuestros magníficos resultados, moderando y limitando nuestros deseos y temores, así como exaltando nuestras virtudes, a través del reconocimiento y el trato familiar con de los fantasmas que habitan nuestra interioridad, pues, como señala Ernesto Priani:

Los fantasmas que construimos con nuestra voluntad, libremente, nos sirven para asir lo que sentimos y lo que pensamos. Para traducir eso que se percibe en una reflexión y el resultado de ésta, en algo que seamos capaces de sentir. Si ello es así, el punto donde lo sentido se cruza con lo pensado, y a partir del cual podemos enunciar si el acto de amor fue placentero, o si tal decisión que hemos tomado ha sido justa, o bien que la tarde ha sido cubierta de belleza, es la fantasía –y su estatuto ontológico, precisamente es ese: fantástico, es decir, subjetivo, vinculado, pero a la vez autónomo respecto de la percepción y de la razón–. Si ello es así toda imagen colabora a cribar y orientar nuestra percepción del mundo y de nuestra propia existencia.⁴⁸¹

⁴⁸¹ E. PRIANI, *De espíritus*, p. 136.

Por tal motivo, este escrito es una invitación a conocer la propia interioridad y entender la manera en que la fantasía teje nuestro juicio, pues me parece que esto nos permitirá comprender el modo en que percibimos, sentimos y juzgamos el mundo, la forma en que guiamos nuestros actos, el origen de nuestros deseos y nuestros temores, aquello que nos liga a determinadas costumbres, así como la naturaleza y significado de nuestros fantasmas, en los cuales ciframos nuestra experiencia ética y estética, y a partir de los cuales se configura la propia sensibilidad, el gusto, la conducta, la personalidad y todas aquellas facetas por las que se expresa el *espíritu* o el *aire* de nuestra individualidad.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y ESPECIALIZADA

OBRAS DE AUTORES

- AA. VV., *Antología de los primeros estoicos griegos*, ed. de Martín Sevilla Rodríguez, Madrid: Ediciones Akal, 1991.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- _____, *De la memoria y el recuerdo*, trad. y pról. de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- _____, *Ética Nicomáquea*, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- _____, *Metafísica*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- AVERROES, *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, trad. y notas de Salvador Gómez Nogales, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1978.
- CICERÓN, MARCO TULIO, *De los fines de los bienes y los males*. Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM, 2003.
- CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, vol. I y II, introd., trad., selec. y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2006.
- DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de teología*, tomo I y II, colab. José Martorell ... [et al.], Madrid, BAC, segunda ed., 1993.

- DIÓGENES LAERCIO, *Los filósofos estoicos*, introd., trad. y notas de Antonio Lòpez Eire, Barcelona, PPU, 1990.
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, introd., trad. y notas de Paloma Ortiz García, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001.
- FICINO, MARSILIO, *De amore: comentario al Banquete de Platón*, trad. y estudio preliminar de Rocío de Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 1986.
- _____, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, trad. de María Pia Lamberti y José Luis Bernal, México, UNAM, 1994.
- _____, *Telogia Platonica*, 2 vols., versión bilingüe italiano – latín de Michele Schiavone, Bologna, Zanichelli, 1965.
- _____, *Theologia Platonica. De immortalitate animorum, xviii libris comprehensa*, ed. facs de la ed. de 1559, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New Cork, 1975.
- _____, *Three books of life*, trad. de Carol V. Kaske y John R. Clark, New York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1989.
- *Los estoicos antiguos*, introd., trad. y notas de Ángel J. Cappelletti Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2006.
- LUCRECIO, *La naturaleza de las cosas*, trad., introd. y notas de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- PLATÓN, *Diálogos III. Banquete, Fedro, Fedón*, introd., trad. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- _____, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, introd., trad. y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- SÉNECA, “Sobre la ira” en *Diálogos*, trad. y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001.

- _____, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2001.
- *Textos Herméticos*, introd., trad. y notas de Xavier Renau Nebot, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2007.

ESTUDIOS

- ACKRILL, J. L., *La filosofía de Aristóteles*, trad. de Francisco Bravo, Caracas, Monte Ávila Editores, 1984.
- AFNAN, SOHEIL F., *El pensamiento de Avicena*, trad. de Vera Yamuni, México, FCE, 1978.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. de Tomás Segovia, Valencia, PRE-TEXTOS, 2001.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, tomo I y II, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- CULIANU, IOAN P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Trad. de Neus Clavera y Hélène Rufat, Madrid, Siruela, 1999.
- DÍAZ-URMENETA, J. B., “El potencial liberador de la imagen (fantasía e imaginación en Marsilio Ficino)” en *Cuadernos sobre Vico* 17 – 18, Sevilla, España, 2004 – 2005. ISSN 1130-7498.
- DÜRING, I., *Aristóteles*, trad. de Bernabé Navarro, México, IIFL – UNAM, 2005.
- ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *El estoicismo*, Tomo II, Madrid, Gredos, 1972.
- GILSON, ÉTIENNE, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. de Fernando Mugica, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2000.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *El idioma de la imaginación*, España, Taurus Ediciones, 1982.

- GOULD, JOSHIA B., *The philosophy of Chrysippus*, published by State University of New York Press, Albany New York, 1970.
- HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. de José Francisco Ivarás y Antonio Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1983.
- KLEIN, ROBERT, *La forma y lo inteligible*, trad. de Inés Ortega Klein, Taurus, Madrid, 1990.
- MONDOLFO, R., *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI, 1989.
- PRIANI, E., *De espíritus y fantasmas*, México: Edere, 2003.
- _____, *Magia y hermetismo*, México, JGH Editores, 1997.
- PRIANI, E. y CHAVOLLA, A. [comp.] *Pensamiento y arte en el Renacimiento*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005.
- RIST, J. M., *La filosofía estoica*, trad. de David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995.
- ROSS, W. D., *Aristóteles*, trad. de Diego F. Pró, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.
- SUMMERS, D., *El juicio de la sensibilidad. Renacimiento, naturalismo y emergencia de la estética*. Madrid, Editorial Tecnos, 1993.
- WALKER, D. P., *Spiritual and Demonic magic*, Londres, Warburg Institute, 1958.
- YATES, F. A., *El arte de la memoria*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974.
- _____, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. de Doménec Bergadé, Barcelona, Editorial Ariel, 1994.

OBRAS DE CONSULTA

- *A Greek – English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Battistini, Matilde, *Astrología, magia, alquimia*, Trad. de Jofre Homedes Beutnagel, Barcelona, Electa, 2005.
- *Diccionario ilustrado latín – español*, Barcelona, Sopena, 1999.
- PIMENTEL, JULIO, *Diccionario latín – español, español – latín*, México, Porrúa, 2006.
- _____, *Gramática Latina*, México, Porrúa, 2006.

PÁGINAS ELECTRÓNICAS

- EPICTETUS, THE COMPLETE WORKS. [en línea] Reino Unido. [Consulta 18 de agosto, 2007]. Obra completa de Epicteto. <<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/epictetus/>>