

## El descubrimiento de la imaginación

En esta exposición, me centraré en destacar lo que Castoriadis dice de Aristóteles en lo relativo a la concepción de la imaginación. Si el primero está en lo cierto y el segundo errado no es asunto a tratar en esta ocasión, ya que implicaría necesariamente la lectura y revisión de los textos aristotélicos y no éste el propósito. Si bien el ensayo de Castoriadis no es extenso, sí es denso y por el factor tiempo nos limitaremos a exponer sus argumentos centrales, aunque con seguridad omitiremos otros que resultan importantes y por tanto es necesario una lectura del artículo completo de Castoriadis para su debida comprensión. Aquí nos limitaremos a elaborar un tipo de reseña con abundantes citas para evitar una posible tergiversación del sentido que el autor pretende transmitir.

El “descubrimiento de la imaginación” lo escribe Castoriadis en el año de 1978, casi tres años después de que publicara su obra capital: *La institución imaginaria de la sociedad*. Parafraseando al autor, en su introducción nos advierte lo siguiente: La historia de la filosofía se ha concebido como “elaboración de la razón”, homóloga a la determinación del ser. Lo que está fuera de tales marcos se asignó a lo “infrapensable” o “suprapensable”, a la indeterminación de ser, atribuida “a un origen absolutamente trascendente e inaccesible a toda determinación”.

Lo anterior implicó “el encubrimiento de la alteridad y de su fuente, [...] la creación, no ya como simplemente indeterminado, sino determinante, es decir, disposición de nuevas determinaciones”. Se ocultó “lo imaginario radical” y consecuentemente, el “tiempo como tiempo de creación y no de repetición”.

La “ocultación total de la “dimensión históricosocial de lo imaginario radical”, de lo “imaginario social o la sociedad instituyente”, lo efectúa “la institución conocida de la sociedad (como institución heterónoma)”, de manera que excluye “la idea de que podría tratarse de autoinstitución, de que podría ser obra de la sociedad instituyente misma. En los tiempos modernos, la autoinstitución de la sociedad será concebida como puesta por obra de la razón por fin comprendida o como aplicación a las cuestiones humanas de la razón”.<sup>1</sup>

Pero si bien la filosofía tuvo que encontrar “la otra dimensión de lo imaginario radical, su dimensión psíquica, la imaginación radical del sujeto”, su “ocultación no podía ser radical” y la redujo a un papel secundario, “tan pronto perturbador y negativo, tan pronto auxiliar e instrumental: la cuestión que se planteó fue siempre la

---

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis, “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. 4a. reimp. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 2005. 246 pp., p. 149.

del papel de la imaginación en nuestra relación con lo verdadero/falso, con lo bello/feo, con el bien/mal, como ya dados y determinados”.<sup>2</sup>

No obstante, el encubrimiento de la imaginación y su papel creador “se romperá en dos ocasiones en el transcurso de la historia de la filosofía. Cada vez la ruptura será difícil, antinómica, creadora de aporías insolubles.”<sup>3</sup>

El argumento central de Castoriadis que desarrollará en su escrito, consiste en lo siguiente: “Aristóteles es el primero que descubre la imaginación... y la descubre dos veces, es decir, descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (*Del alma*, III, 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante la *imaginación segunda*; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en su sustancia. Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado *Del alma*, no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además, esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera”.<sup>4</sup>

“Habrá que esperar a Kant (y luego a Fichte) para que la cuestión de la imaginación sea de nuevo planteada y renovada de una manera mucha más explícita, y mucho más amplia, aunque igualmente antinómica, insostenible e incontenible”.<sup>5</sup> Las referencias que hace de Hegel y Heidegger no aportan al tema, ya que son insustanciales según nuestro autor.

Antes de entrar en materia, cabe tener presente que en el ensayo que nos ocupa, Castoriadis tradujo los pasajes de Aristóteles que cita y advierte que “En aquellas partes en que no había riesgo de malentendido, conserve los derivados franceses en los términos griegos (por ejemplo, *noéme*, noema). De manera que también traduje *phantasma* por *phantasme* [fantasma en el sentido de fantasía]. Traducir esta palabra, como se ha hecho, por imagen, representación, etc. es infiel y fuertemente interpretativo. [...] Aquí el fantasma es obra de la *phantasia*, de la imaginación. En

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 151.

cuanto a saber lo que sea la *phantasia*, ésa es la cuestión sobre la que versa el texto siguiente”.<sup>6</sup>

Inicia nuestro autor con el siguiente postulado: “*El alma nunca piensa sin fantasmas*”. Señala que Aristóteles no se propuso tratar explícitamente el tema de la imaginación, ya que desde el comienzo, el tema “se caracteriza por las dificultades, las aporías, las imposibilidades que la acompañarán siempre”. Así, Aristóteles “dice lo que tiene que decir fragmentariamente e incidentalmente en *Del alma*, III, 7 y 8”.<sup>7</sup>

Los fragmento de *Del alma* que cita Castoriadis, le permiten ilustrar “todas las aporías de la imaginación. Lo que la imaginación es y expresar lo que [...] no es ‘coherente’ en el sentido de una lógica o de una dialéctica cualquiera. [...] *La phantasia* se escapa por todas partes, no se contrae en *eidōs*, no se la puede captar (*conicipere, erfassen, begreifen*). Aun menos se la puede situar en un lugar junto a la *aisthesis* (sensibilidad), junto a la *noesis* (pensamiento). Esta situación no cambiará esencialmente en el único autor que veintidós siglos después será capaz de ver y decir sobre la imaginación más que Aristóteles. Lo que Kant descubre de esencial más allá de Aristóteles en cuanto a la imaginación sólo hace que las cosas sean aun más insostenibles y radicalmente incontenibles”.<sup>8</sup>

Castoriadis señala que mientras Aristóteles discurre que “el alma es en potencia (*dünamei*) lo sensible y lo inteligible, no por ellos mismos (*auta*), sino sus formas (*eide*) [...], la cuestión es inmediatamente desplazada a otra cosa: una nueva e inesperada irrupción de la cuestión de la *phantasia* (que sin embargo ya fue tratada y aparentemente agotada en el Libro III, 3), marcada por la afirmación de que todo pensamiento (*theorei*) es necesariamente al mismo tiempo contemplación (*theorein*) de un fantasma. Lo cual nos lleva a comprobar que, a decir verdad, uno no sabe si los primeros noemas—los noemas irreductibles, originarios, elementales— no son puros y simples fantasmas. En todo caso, es seguro que no podrían *ser sin fantasmas*”.<sup>9</sup>

Entonces nos encontramos con el siguiente dilema: “El fantasma no es una ‘nada’, puesto que no sólo ‘nosotros lo tenemos’, sino que está necesariamente incluido en el pensar, puesto que es imposible pensar sin fantasma. (Si se quiere emplear la terminología moderna puede decirse que el fantasma no es ‘dato empírico’, sino que es ‘condición trascendental’.) El fantasma no es nada... pero no se sabe *lo que es*. Evidentemente no es sensible: es ‘como lo sensible’, *pero sin materia* y esto representa un enorme apartamiento de la ontología aristotélica y de toda ontología. También es imposible reducir el fantasma de que aquí se trata a la definición de la

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 154.

imaginación dada en III, 3, ‘movimiento engendrado por una sensación en acto’, definición de la *imaginación segunda*, la única tratada en III, 3 y a la cual se atuvieron los intérpretes y toda la tradición filosófica y psicológica posterior a Aristóteles, pero no puede convenir a la imaginación de que se trata en III, 7 y 8, origen de los fantasmas que, o bien *son* los ‘primeros noemas’ o bien son aquello *sin lo cual* los primeros noemas no podrían ser. Pero el fantasma no es tampoco inteligible en el sentido estricto del término, como lo muestran las palabras: ‘pero la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación, pues es un complejo de noemas la verdad o el error’<sup>10</sup>.

Las contradicciones presentes en Aristóteles en su devenir entre las acepciones primera y segunda de la imaginación, pueden resumirse en el siguiente planteamiento de Castoriadis: “Apenas reafirmada la división de lo que es sensible e inteligible, dicha división queda quebrantada. Surge un tercer término que escapa a la división y cuestiona su fundamento. No aparece en cambio como algo que hubiera quedado afuera, que indicara una deficiencia de la división para agotar lo dado, que invitara a completarla o superarla. Se trata de algo interior de la división misma y parece hacerla imposible, puesto que ese tercer término se vuelve a encontrar tan pronto en lo uno y tan pronto en lo otro, sin ser lo uno o lo otro. Es siendo *cual* un sensible como el fantasma es *lo que* es pensado, por lo menos lo que es ‘necesariamente también y al mismo tiempo’ (*ananke ama*) pensado cuando hay pensamiento. Lo cual quiere decir que el *noüs* sólo puede estar realmente en acto (*energeia*) y esto es en el acto de pensar, mediante ese ser-no-ser problemático, el fantasma. Inversamente el fantasma se diferencia como tal de aquello que hace ser lo sensible *como* sensible —la indisociación efectiva de *eidōs* y de *hülē*, de forma y de materia— siendo pues, en cierto modo, también él un algo que ha sido separado (como lo inteligible), que puede ‘ser como’ (funcionar como) lo sensible, aun cuando lo sensible no *esté* presente”.<sup>11</sup>

Después de discurrir Castoriadis acerca de la estructura de *Del alma* de Aristóteles, anota que “este ordenamiento del Libro III del tratado queda bruscamente roto en dos momentos: primero, por una súbita reaparición de la *phantasia* cuando se está en pleno examen de la potencia dianoética (III, 7, 431 a 14 - b 12, y III, 8, 431 b 20 - 432 a 14); estos son los pasajes citados al comienzo del presente texto; luego, por un retorno insistente de la *phantasia* durante el transcurso del examen de la potencia del movimiento (III 9, 10, 11, 432 b 14 -434 a 21)”<sup>12</sup>.

Si la imaginación segunda tratada en III, 3 como “movimiento engendrado por una sensación en acto”, es completamente diferente a la imaginación primera definida

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 157.

en III, 7 y 8, misma que Aristóteles “no la explica en detalle ni la expone como tema”, pero que nuestro autor tratará de hilvanar a continuación, por el momento ha señalado su irrupción y las contradicciones con que amenaza al andamiaje aristotélico. Y si bien, el tratamiento convencional de la imaginación “puede parecer trivial o ingenuo al lector contemporáneo en la medida en que éste ignora el origen de las “evidencias” de que está colmado su espíritu, ignora lo que el descubrimiento de esas evidencias exigió y sobre todo la desbordante riqueza en que se hizo dicho descubrimiento que la tradición no dejó de empobrecer, deformar y desconocer”.<sup>13</sup>

Antes de presentar en qué consistirá esa imaginación segunda de la cual Aristóteles da atisbos, señala Castoriadis que “hay que recordar que poco antes de Aristóteles el propio Platón, constantemente preocupado por la *phantasia*, no llega empero a concebirla como tal, pues para él es una ‘mezcla de sensación y de opinión’ comprendida en la clase más general del *eikon*, el icono imagen, esencialmente *imitación* a la cual se agrega una falsa creencia que se refiere al tipo de realidad de sus productos”.<sup>14</sup>

Continúa Castoriadis: “Aristóteles criticará y rechazará explícitamente esta concepción de Platón. Al comenzar la exposición de su doctrina (de la doctrina ‘convencional’), Aristóteles coloca inmediatamente la imaginación entre las potencias en virtud de las cuales ‘el alma juzga —separa, *krinei*— y conoce un ser cualquiera’ (427 a 20-21; 428 a 1-4). Desde el comienzo, Aristóteles declara que ‘la imaginación es otra cosa que la sensación y el pensamiento (*dianoia*)’ (427 b 14-15). [...] La sensación está siempre presente, pero la imaginación no lo está. Por fin, las sensaciones son siempre verdaderas en tanto que la mayor parte de los productos de la imaginación son falsos (428 a 5-16). Pero la imaginación no es tampoco pensamiento y convicción (*noesis kai hupolepsis*). La imaginación no puede pertenecer al pensamiento que es siempre verdadero, al *noüs* y a la *episteme*, puesto que existe la imaginación falsa. La imaginación no puede tampoco ser pensamiento susceptible de verdad y de error, es decir opinión (*doxa*); puesto que depende de nosotros mismos (*eph hemin*), podemos producirla a voluntad como los que fabrican las efigies (*eidolopoioüntes*), por más que no esté en nuestro poder tener o no tener opiniones, puesto que ‘siempre es necesario estar en lo verdadero o en lo falso’. [...]. Por fin, la imaginación no puede ser, como pensaba Platón, una mezcla de sensación y de opinión (*doxa*), puesto que sensación y *doxa* relativas al mismo objeto pueden ser la una falsa y la otra verdadera (el sol se muestra como si tuviera un pie de diámetro, pero se estima que es mayor que la Tierra habitada)”.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

“Es en la conclusión de esta discusión, partiendo de la comprobación de que la imaginación es una especie de movimiento, imposible sin la sensación, [...] cuando Aristóteles llega a la definición de la imaginación ya mencionada como ‘movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto’. Como tal, la imaginación podrá ser causa de muchas acciones y pasiones para el ser que la posee y será susceptible de verdad como de error. Esta última posibilidad es una consecuencia directa de la dependencia (aquí claramente presupuesta) de la imaginación respecto de la sensación. [...] Ahora bien, dice Aristóteles, la posibilidad de verdad/error de la imaginación será diferente según el género de sensación que está en su origen. Si se trata del primer género de sensación (el de los sensibles propios), la imaginación será verdadera si la sensación está presente. Si se **trata** de los otros dos (y que la sensación esté presente o **ausente**), la imaginación será (o podría ser *eien*) falsa, y tanto más lo será cuanto más alejado esté el objeto sensible (428 b 17-30).”<sup>16</sup>

“De suerte que al cabo de esta discusión la imaginación está bajo la entera dependencia de la sensación, es homogénea a ésta y es causada por ésta (como se sabe, las dos determinaciones están metafísicamente ligadas en Aristóteles). La imaginación aparece como un doblete redundante y tal como se la presenta aquí sólo parece poseer una única y muy extraña función: multiplicar considerablemente las posibilidades de error inherentes a la sensación del objeto comitente y las posibilidades de error inherentes a la sensación de los comunes”<sup>17</sup>

Sin embargo, Castoriadis señala que la vertiente segunda y convencional de la imaginación (“movimiento engendrado por una sensación en acto”), está envuelta en una serie de fluctuaciones y contradicciones, ya que en la concepción de las partes o facultades del alma, “la imaginación, ya aquí, pertenece al pensamiento (427 b 28-30: ‘...el pensamiento diferente de la sensación, es por una parte imaginación y por otra convicción...’; véase Libro I, 1, 403 a 7-10) y, como ya se vio, es *otra cosa que* toda especie de pensamiento”<sup>18</sup> Pero al mismo tiempo, “la imaginación es algo diferente de la sensación, de toda especie de sensación y, en definitiva, se encuentra en realidad determinada como *remanente* (*enunenein*, 429 a 4-5) de la sensación, eco debilitado y deformado, retención de “imagen” que extrañamente sólo agrega un elemento negativo positivo, una acrecentada posibilidad de error. [...] ‘la imaginación y la sensación son lo mismo, pero su esencia (*to d'einai*) es otra...; el sueño se manifiesta como algún fantasma... es claro que soñar corresponde a la sensibilidad y a ella en tanto que es (*é*) imaginación’ (459a, 15-22)”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>19</sup> *Idem.*

Castoriadis continúa exponiendo las contradicciones de Aristóteles entre el manejo de sus categorías entre lo sensible y lo inteligible, para destacar que las fluctuaciones y contradicciones se explican porque en la misma imaginación segunda Aristóteles concibe dos manifestaciones o realizaciones: “Por una parte, se trata de algo así como una resonancia, de un doblete generalmente deformado de la sensación o un *aura* que la rodea, indiscernible de la sensación de los comunes si no llega hasta a ser idéntica a ella (*De la memoria*, 450 a 10-11: ‘el fantasma es una afección de la sensación común’), retención y remanente de las ‘imágenes’ sensibles y por lo tanto está en el fundamento de la memoria, la cual sólo sería una ‘parte’; esta imaginación puede sin duda concebirse como ‘determinada’ partiendo de la sensibilidad. Por otra parte, se trata de algo así como la capacidad de evocación de imágenes independientemente de toda sensación presente, incluso cierta capacidad de recombinación [...], la cual está ‘dentro de nuestro poder’ y procede pues, para decirlo en lenguaje moderno, de una libertad o espontaneidad”.<sup>20</sup>

Una vez criticada esta imaginación segunda por Castoriadis, misma que no permite llegar a una conclusión dadas sus fluctuaciones y contradicciones, nuestro autor aborda la imaginación primera que es donde encuentra la mayor contribución de Aristóteles (*Del alma*, Libro III, capítulos 7 y 8 y ocasionalmente los capítulos 9 a 11). No obstante, esta imaginación que descubre Aristóteles y que en ningún momento la nombra ni la explica, “es de un orden radicalmente diferente”.

“Si ‘el alma nunca piensa sin fantasmas’, es claro que ya no se puede decir que imaginar es algo que esté dentro de nuestro poder, ni tampoco se puede decir que en el caso de la imaginación se trata de un movimiento engendrado por la sensación en acto. Y pensar ¿está en nuestro poder? No, pensamos —o tenemos una opinión, *doxazein*— siempre (cuando no dormimos o cuando no nos aqueja la enfermedad): ‘tener una opinión no está en nuestro poder; pues es necesario estar en el error o en la verdad’ (427 b 29). De manera que *siempre* hay fantasma, imaginamos *siempre*. Y ciertamente al mismo tiempo, podemos pensar este objeto antes que aquel otro. Podemos, pues, también movilizar este fantasma o (este género de fantasma) antes que aquel otro. De manera que siempre podemos tener y hasta tenemos siempre necesariamente fantasma, independientemente de un ‘movimiento de la sensación en acto’. La afirmación de que el alma no piensa nunca sin fantasma pulveriza las determinaciones convencionales de la imaginación (las de III, 3) y hace insignificante el horizonte en que ellas habían sido establecidas”.<sup>21</sup>

Continúa nuestro autor: “El capítulo III, 8 da a esta cuestión una primera respuesta que en verdad es doble. ‘No es la piedra lo que está en el **alma**, sino que es

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 162.

la forma'; 'los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia'; 'cada vez que uno piensa es necesario contemplar **al** mismo tiempo algún fantasma'. Aquí el fantasma, imagen *in absentia* del objeto sensible, funciona como sustituto o representante de ese objeto. En lenguaje moderno, el pensamiento implica **la** representación (*Vertretung*) del objeto pensado por su representación (*Vorstellung*) que es como la sensación, pero sin el acto de la presencia **efectiva del** objeto".<sup>22</sup>

imaginación son lo que permiten la *separación* y también la *composición*, es decir, la síntesis. Los inteligibles están en las formas sensibles; la intelección de los inteligibles presupone el dato de una determinada forma sensible como separada (es decir, como nunca se da en realidad y en acto). Análisis y síntesis, abstracción y construcción presuponen la imaginación. Aquí no hay ninguna 'interpretación' del texto: Aristóteles ya había explicado que 'las formas son pensadas en los fantasmas' (431 b 2) y aclarado lo que entendía por esto. [...] La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí es pues *abstracción sensible*, abstracción *en* lo sensible que procura lo inteligible".<sup>23</sup>

La oración contenida en los anteriores dos renglones, puede considerarse de manera acotada el descubrimiento de Aristóteles de la imaginación primera, sobre el que Castoriadis nos está dando luz. "El *phantasma* es una sensación abstracta, esto es, separada; sustraída o separada de la materia del objeto pero también separada o separable de los otros 'momentos' de la forma del objeto [...]. La *phantasia* es pues poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante (pero siempre dentro de la figura) de lo dado. (Y evidentemente porque la *phantasia* es separadora es universalizante.)".<sup>24</sup>

A continuación, Castoriadis ofrece una serie de argumentos que sustentan lo anterior, pero lo que nos interesa destacar de nuestra parte es la ruptura que según nuestro autor se presenta "en la mitad del Libro III en lo tocante a la imaginación": "en lo que se refiere a la función unificante de la imaginación, la implicación resulta evidente: imposible hablar de acción sin 'deliberación' acerca del futuro ni hablar de 'deliberación' sin imaginación, esto es, sin disposición/presentación de varios (por lo menos dos: 434 a 8) conjuntos de 'imágenes', compuestas y unificadas, de aquello que no está presente".<sup>25</sup>

Podemos intentar de resumir lo expuesto con la siguiente cita: "La *phantasia* es pues condición del pensamiento por cuanto sólo ella puede presentar al pensamiento el objeto como sensible sin materia. La *phantasia* lo es asimismo en cuanto ella

---

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 164.



separa, en la forma del objeto, los ‘momentos’ diferentes de esa forma y puede presentarlos como abstractos, como sustraídos de los demás [...]. Esta función separadora, de abstracción es indisociable (no es más que la otra cara) de su función unificadora, de composición. Pero hay algo *más* en la proposición ‘y cuando uno piensa (*theorei*) es necesario contemplar (*theorein*) al mismo tiempo algún fantasma’. Ese *más* es lo que habría que llamar ciertamente esquematismo aristotélico, haciendo caso omiso del riesgo de que lo acusen a uno de retrolectura”.<sup>26</sup>

Después Castoriadis analiza a detalle lo dicho a partir de cómo interviene el tiempo en el proceso de imaginar, para de nuevo arribar a su postulado central: “ ‘El alma nunca piensa sin fantasmas’. ‘Lo noético piensa los *eides* en los fantasmas.’ ‘Cuando uno piensa es necesario contemplar al mismo tiempo algún fantasma.’ ‘Pero entonces, ¿qué diferenciará los noemas primeros de los fantasmas? O bien [esos noemas primeros] no son fantasmas, pero tampoco son sin fantasmas.’ (*Del alma*, III, 7 y 8)”.<sup>27</sup>

En cuanto al factor tiempo, baste en esta ocasión el siguiente planteamiento: “No hay pensamiento sin fantasma. Pensar los inteligibles exige contemplar algún fantasma. Pero exige pensar también el tiempo, es decir, tener ante los ojos algún fantasma del tiempo. Esto es igualmente verdadero en el caso de los indivisibles. El pensamiento de los indivisibles implica un fantasma (sin duda específico según el indivisible considerado cada vez) pero también algún fantasma del tiempo que presentifica —o hace sensible para atenernos lo más posible a las expresiones de Aristóteles— la *indivisión*, siendo así que el tiempo es esencialmente divisible y que “aquello que lo hace uno” no está “separado” del tiempo y debe ser aquí contemplado-pensado mediante una separación-abstracción-substracción y una fractura, la que permite hacer de la figura de un *segmento* del tiempo la figura de la *indivisión* como tal”.<sup>28</sup>

En este punto señala Castoriadis que “Nos encontramos ciertamente en el límite de las implicaciones del texto —algunos dirán que nos encontramos mucho más allá de ese límite— y ya no es posible continuar avanzando con el pretexto del comentario o de la interpretación”.<sup>29</sup>

Entonces, como parte de la interpretación de Castoriadis, señala que: “En el esquematismo aristotélico, el papel y la función de la imaginación son mucho menos precisos, pero también mucho más amplios que en el esquematismo kantiano. El fantasma no es simplemente mediación entre las categorías y lo dado *empírico*. Es

---

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 167-168.

soporte de todo pensamiento, incluso el pensamiento de los abstractos, de los relativos, de los inteligibles, de las formas indivisibles. Y esto crea una aporía crucial con respecto a la afirmación (central y fundamental para Aristóteles) del acceso directo e inmediato del *noûs* a la esencia”.<sup>30</sup>

Así, “Después de haber escrito [Aristóteles] que los inteligibles están en las formas sensibles, de manera que no se puede aprender ni comprender nada sin sensación y que, siendo los fantasmas como sensaciones sin materia, es necesario contemplar siempre algún fantasma cuando uno piensa, ¿habría vuelto a Aristóteles a la cuestión para afirmar que el noema ‘rojo’ no puede existir sin el fantasma ‘rojo’?”.<sup>31</sup>

“Pero de todas maneras, que sean menos abstractos o más abstractos, los noemas son complejos de noemas. Y todo noema que pienso, dice Aristóteles, lo pienso considerando al mismo tiempo “algún fantasma”. Sé que no es más que un fantasma... ¿por qué? Porque puedo analizarlo en noemas”.<sup>32</sup>

“De manera que el fantasma está necesariamente (*ananke*) presente cuando hay pensamiento; el pensamiento es al mismo tiempo (*ama*) contemplación del fantasma. De suerte que en el cuerpo incorpóreo del fantasma el alma puede proceder a la separación de los inteligibles y partiendo de allí el pensamiento puede comenzar su trabajo propio de combinación, de síntesis, de atribución, del *ti kata tinos*”.<sup>33</sup>

A continuación señala Castoriadis que en la cadena del *logos*, en un extremo están los sensibles y en el otro el *noûs*, el pensamiento. “Entre estas dos rocas, corren inciertas las olas de la sensación de los comunes, de la imaginación, del pensamiento atributivo (*ti kata tinos*), en que lo verdadero y lo falso son igualmente posibles”.<sup>34</sup>

Después Castoriadis establece que en el tratado *Del alma*, “la palabra suprema *alethes* (verdadero) tiene dos significaciones que casi no guardan relación entre sí”. “La sensación de los sensibles propios es “siempre verdadera”. Esta sensación verdadera no se opone a una sensación falsa. [...] El pensamiento por parte del *noûs* de sus pensables propios, de las esencias, es “siempre verdadero”, no se opone a un pensamiento de las esencias falso; *no puede haber* pensamiento de las esencias que sea falso. Sensación de los propios y pensamiento de los propios son siempre verdadero; se dan o no se dan, pero si se dan, tienen una sola modalidad de ser, de manera que se puede decir indiferentemente que se dan o que son verdaderos”.<sup>35</sup>

“Muy diferente es el caso de la sensación de los comunes, de la sensación del objeto comitante, de la imaginación segunda, de la opinión, de la intelección atributiva

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp.170-171.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

(*ti kata tinós*); ellas pueden ser *siempre* ora verdaderas, ora falsas y son necesariamente lo uno o lo otro. Ese ser verdadero-o-falso no es, como lo verdadero de la sensación o del pensamiento de los propios, *ser* simple o *ser* de los simples (*hapla*); es una *propiedad* de composición, de síntesis”.<sup>36</sup>

Lo relevante de la cuestión de la verdad reside en lo siguiente: “si la imaginación segunda tratada en III, 3, pertenece a esos poderes cognitivos cuyos productos son verdaderos o falsos en el sentido que acabo de precisar (y los productos de la imaginación segunda son ‘en su mayor parte falsos’, dice Aristóteles, 428 a 12), eso no ocurre en modo alguno en la imaginación primera de III, 7 y 8. Esta imaginación nada tiene que ver con lo verdadero o lo falso. Aristóteles lo afirma más allá de toda duda posible en el pasaje citado de III, 8 (431 b 10-12): ‘Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un complejo de noemas la verdad o el error’. Pasaje enigmático, incomprensible si se piensa siempre en la imaginación segunda que es necesariamente verdadera o falsa. Pero después de lo que acabo de exponer es fácil desarrollar el entinema y ver claramente su significación: ‘Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación [*lo que quiere decir que la imaginación no es complejo de noemas. Luego, ella no es verdadera o falsa*]; pues es un complejo de noemas la verdad o el error’. O si se prefiere:

Lo verdadero-o-falso está en el complejo de noemas;  
[todo complejo de noemas es afirmación o negación];  
la imaginación es otra cosa que la afirmación o la negación;  
[luego, la imaginación no es complejo de noemas];  
[luego, la Imaginación no es verdadera-o-falsa]”.<sup>37</sup>

En conclusión: “La imaginación primera no puede ponerse en relación con la verdad de atribución o verdad lógica ni ser colocada bajo su dependencia. La imaginación primera no pertenece al ámbito del *logos*, que la presupone. Y es más, no puede ser puesta en relación con la verdad de ser o verdad ontológica. En el horizonte aristotélico no se podría decir que lo que ella suministra *es* en el sentido de la *oüsia* ni que *no es* absolutamente. Y todavía es más, esa imaginación primera cuestiona, por retroacción, tanto el modo de acceso del *noüs* a sus pensables propios, a las esencias, como las determinaciones fundamentales de todo ente y, en última instancia, la ontología como tal. El alma no piensa nunca sin fantasma. Hay pues fantasma de la esencia, de *aquello que es según lo que había de ser*. Aristóteles lo dice explícitamente: uno piensa los indivisibles mediante lo continuo, las cosas que están fuera del tiempo, con el tiempo”.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp.172-173.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.173.

Destaca nuestro autor que “Aristóteles, hace que subsistan considerables problemas aun respecto de la imaginación segunda; espero haber mostrado que ésta no tiene relación con la imaginación primera. Verdad es que se puede suplir esta falta. La imaginación en general y la imaginación primera en particular pueden definirse como una de las potencias (o poderes) del alma que permiten a ésta conocer, juzgar y pensar, así como moverse según el movimiento local (véase III, 9, 432 a 15-18). Su ser es susceptible de ser determinado así partiendo de las determinaciones teleológicas y ontológicas del ser del alma, que está destinada a conocer y a moverse. [...] La sensibilidad es una potencia; su acto es la sensación, que *es* porque ella es al mismo tiempo actualización de lo sensible en el objeto. La imaginación es una potencia; su acto es el fantasma... ¿que *es qué?*”<sup>39</sup> Castoriadis continúa desarrollando estos planteamientos a detalle, más lo que nos interesa a nosotros son sus consecuencias, que se pueden acotar de la siguiente manera:

“Aristóteles considera como fuente principal del error la imaginación, y en esto lo seguirá toda la tradición filosófica, que no habrá de preocuparse más que él por dilucidar esa extraña capacidad de *creación de no ser* reconocida así a la imaginación. [...] Sobre las obras de la imaginación primera y sobre la imaginación primera misma es imposible decir *lo que son y cómo son*”.<sup>40</sup>

Según Castoriadis: “No es difícil comprender por qué el impulso que se adueña de Aristóteles en la segunda mitad del último libro del tratado *Del alma* lo lleva a descubrir otra imaginación, situada en un estrato mucho más profundo que el de aquella de que había ya hablado, no debía proseguir ni en el tratado mismo, ni tampoco en la historia de la filosofía hasta la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781. Aristóteles reconocía aquí un elemento que no se deja asir ni en el espacio definido por lo sensible y lo inteligible ni, lo que es mucho más importante, en el espacio definido por lo verdadero y lo falso y, detrás de ellos, por el ser y el no ser. Aristóteles no veía en ese elemento una monstruosidad, [...] sino que lo reconocía como condición y dimensión esencial de la actividad del alma cuando ésta es, para él, alma por excelencia: *psique dianoética*, alma pensante. Aristóteles veía que la posibilidad que tiene el alma de pensar y, por lo tanto, de diferenciar también lo sensible y lo inteligible descansa sobre algo que no es ni verdaderamente sensible, ni verdaderamente inteligible; y que la posibilidad que tiene el pensamiento de distinguirlo verdadero y lo falso —y, detrás de éstos, el ser y el no ser— descansa sobre algo que no se sujeta a las determinaciones de lo verdadero y de lo falso y que, en su modo de ser así como en el modo de ser de sus obras —los *phantasmata*— no

Poner en 9o. lugar
-----------------------

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.174.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp.174-175.

tiene un lugar en las regiones del ser tales como parecen seguramente establecidas”.<sup>41</sup>

“Verdad es que ese impulso de Aristóteles es esencialmente limitado. Aristóteles no reconoce y no podía reconocer —al igual que Kant— en la imaginación una fuente de *creación*. En él la imaginación primera, lo mismo que la imaginación trascendental de la *Crítica de la razón pura* (la *Crítica del juicio* plantea aun otros problemas) son invariables en sí mismas y fijas en sus obras. Para cumplir su destino y su función, para dar acceso (aunque sea por medios paradójicos) a *lo que es* intemporalmente, esas imaginaciones deben ser establecidas implícitamente (Aristóteles) o explícitamente (Kant) como imaginaciones que producen siempre lo estable y lo mismo. No hay nada más desprovisto de imaginación que la imaginación trascendental de Kant y, por cierto, esta posición es inevitable mientras el problema de la imaginación, de lo imaginario, se piense únicamente en relación con el *sujeto*, en un horizonte psicológico o ego-lógico”.<sup>42</sup>

“Por eso posteriormente, la “imaginación creadora” habrá de ser filosóficamente una simple expresión verbal y el papel que se le reconozca se limitará a dominios que parecen ontológicamente gratuitos (el arte). Un reconocimiento pleno de la imaginación radical sólo es posible si va acompañado por el descubrimiento de la otra dimensión de lo imaginario radical, la imaginación historicosocial, la sociedad instituyente, como fuente de creación ontológica que se despliega como historia”.<sup>43</sup>

“Estas limitaciones no impiden que el descubrimiento aristotélico de la imaginación cuestione (y en verdad haga estallar) tanto la teoría de las determinaciones del ser como la de las determinaciones del saber... y esto, no en provecho de una instancia trascendente, sino de una potencia del alma, potencia indeterminada e indeterminable y al mismo tiempo determinante. ¿Cómo podía Aristóteles poner en relación esta potencia con todo lo que ya había dicho en otros lugares a menos de comenzar todo de nuevo?”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp.175-176.